مناهج الاحكام

احمد بن ابي فراس الناقي

مناهج الاحكام ، تأليف الكاشاني ، احمد
ابن محمد - ١٢٤٥هـ. بخط ابراهيم
ابن ابراهيم المدعو بالكرماني ١٢٣١هـ.
٢٧٩ ق ٢٩ س ٢٩ر٥ × ٢٠ر٥سم
نسخه جيدة ، خطها معتاد
معجم المؤلفين ٢ : ١٦٣ هديه العارفين
١ : ١٨٥
١- اصول الفقه الاسلامي أ- المؤلف
ب- الناسخ ج - تاريخ النسخ .

قرأ محمد صالح شبطلي

[redacted]

رحمني الله له على يد انا الاقل
محمد صالح العباسي
نقل من الى غيره بالبينة
العادلة

[redacted]

استقرت في حيازة حامل سرعها
وانا الاقل محمد صالح العباسي

ترجمة ترك الرحم
ورد وعكس مقرر وعفص سوآ
يدق إليك عشر أرعفص وليد بصوف
نفي ونعي كصوفه بوض الاسى تكلمه
تمت

المقصد الكتب في مرتبته ووجوب مهرته

كتاب مناهج الاصول من تصنيفات سيدنا احمد ابن سيدنا مهدي رازق

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

احمد الله بجميع محامده واشكره على وافر عطائه ورافده واصلي على رسوله رافع اعلام الاسلام
ومطارده وشارع نهج الهدى لقاصده والقاه حلة معالم الدين ومعاهده اما بعد يقول افقر احمد بن
محمد مهدي ابن ابي ذر ان علم اصول الفقه مما لا يخفى شرافته وعظم قدره وجلالة كيفه وهو مما يتوقف
عليه العلم بمسائل الحلال والحرام وبدونه لا يمكن استنباط الاحكام وقد صنف فيه من سبقنا الكثير وتخرجوا
من مسائله الجم الغفير وما وصلت القوة الينا احببنا ان ننسج على منوالهم ونقتدي باثارهم واقفا لهم فكتبنا فيها
ما تيسر من كتب ورسائل واجوبة ومسائل ويسر الله سبحانه اتمام شرحنا على تجريد الاصول من مصنفات والدي العلامة
طاب ثراه في سبع مجلدات مشتملة على جميع ما يتعلق بهذا العلم تحقيقا يخلو منها كتب علمائنا المتقدمين وتدقيقا
لا يوجد مثلها في مصنفات فقهائنا المتاخرين ثم احببنا ان نبدي بعمدة المسائل في هذا الكتاب بعبارة لا يقيه وتحقيقا
وافقر مستزيد في المقصود بعون الملك الودود وجاد بجود الله سبحانه مشتملا على دقائق انظار لم تسمع بمثلها
الانظار وفوائد افكار لم تصل اليها ايدي الافكار محتويا على تدقيقات تقر بها اعين الناظرين وتحقيقات تسر بها
خواطر العلماء الماهرين وها انا اعرض على علماء الاقطار وفضلاء الامصار والماثول منهم
ان ينظروا فيه بعين الوفاء والانصاف ويجتنبوا عن طريق التعصب والاعتساف وسميته بمناهج الاحكام ورتبته على
مقدمة وخمسة مقاصد وخاتمة وذلك مناهج **مقدمة** في بيان حده وموضوعه وبيان تسميته وغرضه
الفصل الاول في حده اعلم انه لما كان علم هذا العلم مركبا كان له اعتباران اعتبار التركيب واعتبار العلمية فيحصل له
تعريفان **وتوضيحه** بالاعتبار الاول وان لم يكن مهما هنا الا انه لا يجانب ان نبين البصيرة حيث يعلم منه المناسبة
بين المنقول والمنقول اليه جرى العادة بذكرهما فنقول اما تعريفه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد المعرفة
لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالقواعد الجزئيات وبالمعرفة المنطق والعربية
ونحوهما مما يتوصل بها الى الاحكام ولم يعرف له واما بعض مسائل الاصول الذي لم يعرف لذلك فهو في حقيقته
ليس مسائله وانما ادرج فيها لمشابهته اياها في استنباط الاحكام الفقهية عنه وبالفرعية العقلية الاصلية وبالاخير
التقليد ولو قلنا بعدم كونه استنباطا عن قال لما احتاج الى هذا القيد واما قيد الاحكام فهو ليس احترازيا بل للاحتراز عن صيغها

بالوصفين

والبديهيات
بالوصفين ولخرج استنباط الصنايع والطريقة الشرعية عنه كما قيل فاسد فانه ان اريد استنباط المتصدين
بالصنايع والتصديق بان المهنية اي شيء هي فلا يخرج وان اريد التصور الساذج فلا معنى لاستنباطه من القواعد
فان المستنبط من القاعدة لا يكون الا تصديقا واما باعتبار التركيب فالاصل لغة ما يبنى عليه غيره وعرفا يطلق
على معان كثيرة منها الادلة المتداولة والفقه لغة الفهم وعرفا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها
التفصيلية والمراد بالعلم التصديق دون التصور او الاعم او المسائل ان يلزم على الاولين ان يكون
التصور للاحكام من غير تصديق بها فقيها مع ان الاصل من الادلة ليس التصور وسلبيتها فيه ايضا
حيث يوجب الالتفات لا يفيد ان باعث الالتفات لا يسمى ليلا واما الثالث فهو وان كان صحيحا
في نفسه وكان النسب بالمقام الا انه لا يلايم ظواهر الالفاظ الجمع انه معنى مجازي فان قيل لم يثبت
كون التصديق ايضا معنى حقيقيا منفردا بل هو اما مجازي او واحد من الحقيقتين والاحتراز عن المعاني
المجازية والمشترك في الحد ولازم الامر القرينة قلنا القرينة قولنا عن ادلتها حيث ان الاصل عنها ليس الا التصديق
ولا ينتقض الخارج بقولهم موضوع علم الفقه كما حسب انه ليس موضوعه التصديق اذ المراد فيه هو المسائل ولكونه معنى مجازيا
لا يلزم صدق التعريف عليه ولا ينافي ايضا ما سيجي من ارادة الاقتدار او الملكة من العلم لان المراد الاقتدار على التصور
او التصديق او الملكة التي تقتدر بها عليه فهذان المعنيان في الحقيقة من المعاني المجازية للتصور والتصديق والاهم
لا العلم بدون ملاحظة معانيه الثلثة واراد فهما من العلم ايضا لانه يتبادر الى المعاني والحاصل انه لا يراد فهما معنيان
من العلم مقابلان للمعاني الثلثة بل يراد انهما المراد من العلم باحد هذه المعاني والمراد من الحكم هو النسبة التامة الخبرية
او نفس المسئلة وهي ايضا يعود اليها دون التصديق الذي هو الاذعان بها او الاحكام الخمسة او خطاب الله اما
الاول فلانه لا معنى للتصديق بالتصديقات واما الثاني فلان الفقه ليس هو العلم بالوجوب المطلق وانواعه واما الثالث
فلانه ليس للتصديق بخطاب الله حق معنى تصدق عليه الفقه وايضا خطاب الله نفس الادلة فيلزم اتحاد الدليل والمدلول نعم
المقابلين بالخطاب النفسي الذي هو الاخير مجمل الحكم على الخطاب النفسي والدليل على اللفظي وبين عنه ايضا مجمل الحكم على اعلم بثبوته
من الدين اجمالا والدليل على الخطابات المفصلة وهو فاسد جدا فان قيل ان كانت الاحكام هي النسب فموضوعاتها خارجية
وقد يكون نفس العبادة ومعرفة مهية العبادة وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد قلنا ان اريد تصور الماهيات فلا نم انه وظيفة الفقه
وان اريد التصديق يكون مهيتها هذه فلا نسلم خروجها هنا ثم انه خرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات والصفات والافعال
قيل لما اريد بالعلم التصديقي لم يدخل العلم بالذوات مطلقا فانا وان اريد تصورها حتى يخرج بالاحكام وان اريد التصديق
بها لموصوفاتها او صفاتها فالحكم لا يخرجه قلنا المراد الاول ولكن لما كان مع قطع النظر عن القرينة محتملا للتصور
ايضا وانما يتعين بالقرينة والقرينة اما قولنا عن ادلتها او بالاحكام حيث ان المتبادر من العلم المضاف الى النسب تصور التصديق
فلا يخرج تصور الثلثة وقيل بالتقييد بالاحكام وخرج بالاحكام بالشرعية وهي ما من شانه ان يؤخذ من الشارع
العقلية المحضة وبالفرعية وهي ما يتعلق بالعمل بلا واسطة الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم
الملائكة وبالتفصيلية علم المقلد والقطعيات الواصلة الضرورية اذ التفصيلية بمعنى المفصلة اي المشروحة في
الكتب وليس علم المقلد والقطع حاصلين منها بل الاول من فتاوى المفتي والثاني من الضرورة وتكلم فيهما

اما الاول فلان ما علم بقول من اجل الله هو ان لهذا الموضوع مثلا
حكم وهو يستلزم الاجمال بل هو الحكم التفصيلي فان الادلة التفصيلية
لم تكن الاحكام معلومة عن الادلة المفصلة فقد صح ان العلم
فان قلت يعلم تفاصيل تلك المجملات بالادلة التفصيلية قلت ان اريد انه تعلم
علم اجمالا المجملات بالادلة التفصيلية فهو ممنوع وان اريد نفس المجملات فما العلم بها
تفصيل المجملات دون نفسها وان اريد نفس المجملات فما العلم
ليس حاصلا من الادلة التفصيلية منه حاصل بل العلم

بقولنا من ادلتها حيث ان الاضافة للعهد بل يخرج الثاني مع قطع النظر عن العهدية حيث ان الفرض بيان من جملة المفصلة
فاستهما معها ولا يبقى العلم الحاصل منها علما حاصلا من الدليل ومنهم من قال بخروج الاول من المفصلة
تمسكا بانه حاصل من دليل اجمالي مطرد وهو ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقه وفيه انه ليس دليله العلم
بالحكم بل هو دليله على كونه حكم الله في حقه اي وجوب العمل به ودليل على الحكم فتاوى المجتهد وهي ادلة تفصيلية
كما ان المجتهد ايضا كذلك فانه دليل على الحكم ودليلا اجماليا على وجوب العمل واما علم النبي فقد اخرجوه ايضا بقيد
ادلتها وفيه نظر الا ان يقال ان الظن من حصول العلم عن الادلة حصوله فيهما بالاستدلال وليس علم النبي كذلك وعرفا
واورد على الحد بوجهين احدهما ان المراد بالاحكام اما ما يشمل البعض بحمل اللام على الجنس او الكل مجملها
على الاستغراق فعلى الاول لا يكون الحد مطردا لصدقه على من علم طائفة قليلة من الاحكام وعلى الثاني لا يكون
منعكسا لعدم صدقه على من علم اكثر الاحكام واجيب بوجهين الاول باختيار الاول وقوله لا يكون منعكسا لعدم
مطرد الدخول المقلد وقد تم لانا انما نقول بعدم قبول الاجتهاد للمجتزي او لا يكون العالم بذلك فقيها بالنسبة
الى ذلك المعلوم وان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه واشتراط وجوب اتباعه على الثاني
شرطا هو اجتهاد في الباقي لا يوجب عدم صدق الفقه على ما اجتهد فيه فان شرط وجوب العمل بالشيء خارج عن
حقيقته كالعدالة نعم من حمل الحكم في الحد على الظاهري يلزمه عدم كون المفروض فقيها على القول بعدم تجزي
الاجتهاد ومنهم من حمله عليه وقال المفروض داخل في الحد على هذا القول ان اريد تعريف مطلق الفقه
وخارج ان اريد تعريف الصحيح وبين خروجه بان الكلام في معرفة الاجتهاد يتقدم على معرفة الفقه فان
الفقيه والمجتهد يصدقان على شخص واحد ولكنهما متغايران في الاعتبار ولذا يعرفون الفقه بتعريف والاجتهاد
بآخر ويذكرون العلم في الاول والظن في الثاني ومرادهم الظن بالحكم الواقعي ولكن بعد الظن به يصير حجة
ويكون المظنون معرفة للعلم ويصير بملاحظة حصول العلم فيهما ويطلق عليه الفقه بعد الاعتبار فلا يدخل
من الكلام في الاجتهاد والرأي فرد منه يجوز العمل به فكلما جاز يصح اطلاق الفقيه عليه وما لم يجز لم يصح فعلى
البناء على ان الظن المتجزي لا حجية فيه كيف يصح اطلاق انه فقيه اولا لان الفقه على هذا الحمل لا يكون
هو العلم بما يجب العمل به والفقه بان المفروض انه لا يجب العمل به يكون فقيها ظاهرا وفي الفقه وثانيا انه يلزم عدم كون
الحد جامعا لانه يكون للفقه الصحيح والحد وهو المطلق وثالثا انه كيف لا يكون فرد المتجزي على هذا
الفقه صحيحا مع انه بعد اجتهاده في الكل يكون ما ظن او لا حجة والفاسد لا يتبدل صحيحا ويترتب
على ترتب الصحة اثر وجوب الاتباع اثر اخر ورابعا انه كيف يمكن بالفرق بين الفقه والاجتهاد وبالعلم
في تعريف الاول والظن في تعريف الثاني مع ان اكثرهم صرحوا بان المراد بالعلم في حد الفقه الظني
الاعم وخامسا ان ما ذكره من اعتبار الفرق وان كان صحيحا الا انه لا يعتبار الذي ذكره انه لا دليل على
الظن ان الشخص الواحد يسمى مجتهدا باعتبار الاستنباط وبذل الجهد وترتيب الادلة وفقيها باعتبار الملكة
الحاصلة من ذلك وبذل على ذلك فتعريفهم الاجتهاد باستفراغ الوسع والفقه بالعلم هذا وبين على هذا الجواب
ان ارادة الجنس من اللام يكون المراد جنس الاحكام جميعا لا يصدق على الاقل من الثلث ولا شيء هناك يوجب

صدق الفقه

المعهودة كما في السماء البيت الا ضارب جاء بنعلم وهذا القسم لا يحتاج الى وضع وانما يفهم ذكرها على ترتيب خاص يفيد
معنى خاصا كالتراكيب المذكورة وهذا القسم هو المحتاج الى الوضع ولا يجوز التعدي عنه عما ثبت من الواضع وكذا المعاني المركبة
على قسمين قسم لا ارتباط لبعض المعاني ببعض كالقسم الاول من قسمي اللفظ بل هو ليس معنى تركيبا حقيقة وقسم يكون
بعضها مرتبطا ببعض اي بارتباط خاص كالفاعلية والمفعولية والاضافة والاسناد والتوصيف والترتيب
والتعريف والتنكير وغيرها بحيث يفهم من التركيب ارتباط خاص بين المعاني ويحصل الاجل بينهما اتحاد وتناسب وارتباط
فيصير بعضها وصفا للبعض او موصوفا او محمولا او مفعولا او فاعلا او معرفا الى غير ذلك وهذا هو معنى القسم الثاني من
قسمي اللفظ ولا شك ان هذا الارتباط والتركيب في المعنى اسر زايد على معنى المفردات وهو معنى الهيئة ومقتضى المفرد
الصوري المدعى ان زيدا العالم على التوصيف يفيد مضمون زيد بالعلم بخلاف زيد العالم مع قطع النظر عن التوصيف
فالمراد بالوضع النوعي في المركبات ان افادتها للمعاني المركبة بوضع غير مخصوص بمادة خاصة عم المعنى التركيبي والنوعي
لانه اما يكون مركبا من معاني المادة مع زيادة يقتضيها الصورة وذلك كالتراكيب المذكورة التي لم يتغير معاني
مفرداتها او يكون معاني المادة يقتضيه وضع المادة اي يبدل معنى المادة ايضا كما في مثل الجمع المعرف على القول بافادته العموم
حيث ان اللام للجنس والجمع لما يصدق على الثلثة والمركب للعموم فالموضوع في الاول هو مجرد الهيئة من غير التفات
الى المادة بل هي باقية على وضعها الاصلي وفي الثاني المجموع المركب من الهيئة ووضع المادة وعادتهم ايضا فهم الاشكال
الوارد في بعض المركبات الواردة في لسان الشارع المفيدة عن المعاني غير ما يقتضيه وضع المفردات فيقال ان مقتضى الوضع
النوعي اللغوي هو افادة مجرد معاني المفردات وهذا المعنى العرفي خارج لم فيكون منقولا والاصالة تأبى النقل
لا يمكن حملها في كلام الشارع على المعاني العرفية ووجه الدفع ان بعد ملاحظة ان مقتضى الوضع النوعي ليس مجرد
معاني المفردات والهيئة الصورية بمعنى اخر وبعد ابتنائه الصنفية العرفية يحكم بامضاء المعنى اللغوي بامضاء الشارع النقل ولا
يلزم نقل في النوع الثاني في المفردات لان المجموع المركب الذي له وضع زائد غير المفرد فلا يلزم من وضعه لمعنى نقل
المفرد ايضا نعم ان كان التركيب مما يثبت له وضع اخر ولا يلزم النقل في المركب من القسم الثاني مادة المصادر وان
الواضع وضع نوعي اسم السبب لمعنى اي مادة وهيئة وجد ان المحقق عدم اشتراط النقل في ادراجها
في ان الوضع في اسمائها والافعال والحروف عام واعما اختلفوا في ضمن هيئة الماضي والمضارع ادراجها ومن المتأخرين
ذهبوا الى كونه خاصا وهو الحق اما في المبهمات فلانا نعلم ان لفظ هذا مثلا انما يطلق على خصوصيات كل فرد مما يشار
اليه من حيث انه مشار اليه دون حيثية ذاته بذاته ومشخصاته ولا يطلق على المعنى العام بل لا يصح اطلاقه عليه ولو كان موضوعا له
لجاز اطلاقه عليه ومنع الملازمة لعدم استلزام الوضع للاستعمال مردود بان المراد منه انه لم يحصل الاستعمال بعد ولكن
يصح قطعا واما لفظ الرحمن فالوضع للمطلق فيه مم ولو سلم فالمنع فيه شرعي وايضا المتبادر منها هو الافراد بتلك الحقيقة
منها والاصل عدم النقل لا يقال الواضع وضعها للعام واستعملت فيه وخصت الخصوصية من القرائن لانا نقول بعد القطع
بان المقصود منها عند الاستعمال ليس الا الافراد فمن اين القرائن ممكن واما في الحروف فالقطع بعدم امكان استعمال
من مثلا في مفهوم الابتداء من حيث ارادة العموم وكذا في الافعال فانها لا يستعمل الا في افراد نسبة الحدث فان
عدم جواز الاستعمال في العام في الثلث وعدم ارادتهم الا على الخاص كما يمكن ان يكون لخصوص الموضوع لم يمكن ان يكون

للوضع النوعي ح

الثالث اجمال اقسام الوضع وضعه ح

لاجل شرط الواضع في الدلالة والاستعمال عدم الاطلاق الا على الجزئي بعد وضعه للعام قلنا اولا ان سبب الدلالة
لدليل الوضع وعدم النقل فبطل الوضع لا وجه لعدم الدلالة عليه فانه لا دخلية لشرط الواضع وعدمه في الدلالة
وعدمها الا مع العلم به وهو منتف مع ان الاصل عدم الشرط وعدم تغيير اللفظ من وضعه الاصلي وثانيا انه لو سلمنا
ذلك نقول لا شك ان سبب غلبة الاستعمال في معنى هو يصير اللفظ حقيقة فيه ولغلبة استعمال هذه الالفاظ في الافراد
بل عدم استعمالها في غيرها يكون الموضوع له بالوضع التعيني لها هو الافراد وان جاز ان يكون لها موضوع له اخر
مهجور او بوضع اخر وهو اسم اخر وبما ثبت قول المتاخرين انه لولاه لكانت هذه الالفاظ مجازات لا حقائق لها
ولو كانت كذلك لاقتضت الامة اللغة في عدم استعمالهم المجاز للحقيقة ولما احتاج النافون الى التمسك بالمركبات
الغير المستعملة والمفردات النادرة وايضا لولاه لزم اتحاد معنى الحروف والاسماء وكذا الافعال كما صرح به صاحب المفتاح
هذا وانما قلنا ان الوضع في تلك الالفاظ عام لاجل انه لما كانت المعاني الجزئية غير متناهية لم يمكن الوضع لكل منها
الا بملاحظتها الاجمالية التي لا يحصل الا بعموم الوضع حجة القدماء نص اهل اللغة بان هذه للمشار اليه وانما للمتكلم
ومن الابتداء وهكذا ولا ريب انها مفهومات عامة وايضا لو كانت موضوعة للجزئيات لكانت متكثرة المعنى وهو يبطل لخصوصها
في اسماء ليست هذه منها وايضا لو كانت كذلك لزم استحضار ما لا يتناهى دفعة والجواب اما عن الاول فبالحمل على ارادة المصداق
دون المفهوم كما يشير اليه كلام صاحب المفتاح واما عن الثاني فبمنع الانحصار والتقسيمات المشهورة مبنية على طريقة القدماء
ومتابعة المتاخرين للمحافظة على ما استقر الجري عليه كلام القوم واما عن الثالث فظهر مما تقدم ثم ان كثيرا من المتاخرين
القائلين بخصوص الموضوع له في هذه الثلث جعلوا خصوصية في الجميع باعتبار الشخصية والتعين عند المخاطبين من
غير فرق بين شيء منها وهو ظاهر اذ لا شك انه يفهم كلام اهل العرف بين اسماء الاشارة والموصولات مثلا فانه لا يجوز استعمال
هذا الا فيما كان معينا عند المخاطبين بخلاف الموصول وكذا الحرف والفعل وبالجملة الفرق بين استعمال بعض هذه
الالفاظ وبعض اخر ظاهر فلا بد من تشريحه والتحقيق ان خصوصية الموضوع له انما هو باعتبار الوضع لفرد العنوان
من حيث هو فرد مصداقا كان عند المتكلم والمخاطب او لا نعم قد يعرض التعيين المستقل فيه باعتبار اشارة والثابت
مما مر ان الواضع لم يضع شيئا من الثلث الا لافراد عنوان الوضع اي كل فرد فرد ولم يثبت اشتراط تعيين هذا الفرد
وخصوصيته ولكن في اسماء الاشارة لكون الاشارة الحسية الفعلية ماخوذة في العنوان لا يكون فرد الا معينا وكذا
فرد المتكلم والمخاطب بخلاف لفظ من الموصولة او من الحرفية فان فرد كل ذي عقل او ابتداء شيء لا يشترط فيه
التعيين عند المتكلم او المخاطب ولهذا لا يجوز استعمال هذا وانا وانت الذي الفرد المعين ويجوز استعمال ساير
المبهمات والاعلام والحرف في الفرد وان لم يتعين معنيا ثم انه بقي هنا شيء اخر وهو ان الموضوع له في المشتقات
هل هو عام كالوضع او خاص صرح والدي العلامة طاب ثراه في بعض حواشيه بالتعبير بالاول لان عموم كل من الوضع
والموضوع له اهم من ان يتصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات حقيقية او اضافية وتعين اللفظ دال لوجود ذلك العام
وان يتصور الا معنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية تحت كل منها جزئيات حقيقية ويتصور بواسطة العام
الجزئيات الاضافية اسم الا ويعين الالفاظ الموضوعة اسم الا بازاء مفاهيمها وظاهر ان المشتقات من هذا القبيل وظاهر كلام
الفضلاء الذين جعلوها من قبيل الوضع باعتبار معنى اسم الا سيما بخصوصية وصراحة الجزئيات الاضافية
لا لعدم امكان الوضع فيها للحقيقة حيث يتوقف على تصور الجزئيات الاضافية تفصيلا وهو غير ممكن لمنع

التوقف

التوقف
وكفاية الملاحظة الاجمالية للجزئيات الحقيقية في ضمن الاسم بل لان استعمال المشتقات في الجزئيات الاضافية شائع
يجري فيه علائم الحقيقة وقد ان كان المناط في عموم الموضوع له كونه عاما وان اندرج تحته اسم منه فالحق مع
الاول وان كان كونه هو عنوان الوضع شرطا عمومه لا جزئيا للعنوان فالحق مع الثاني والنزاع يرجع لفظيا فالحق
المشهور ان الاسماء التي يطلق عليها اسم الجنس نحو انسان ورجل موضوعة للماهية المطلقة من حيث هي واستعمالها
في الافراد اذ المراد المفهوم بحيث فكل من الوضع والموضوع له فيها عام وذهب ابن الحاجب في المفصل والتفتازاني
في بحث تعريف المسند اليه في شرح التلخيص ونجم الائمة الى انها موضوعة للفرد وهو الظاهر من نهاية العلامة
والاسدي لمستدل الاول بان الالفاظ التي يتوارد عليها المعاني المختلفة بتوارد اللواحق اللفظية عليها الدالة
ان يكون لها مع قطع النظر عن اللواحق معنى شخصي كما يحصل لها مع هذه اللواحق او ضاع نوعية فيستفاد من ملاحظة
توارد هذه المعاني بتوارد الحركات مفهوم مشترك بينها مع قطع النظر عنها وليس هو الا الماهية وايضا لو لم يكن
اسم الجنس للماهية لزم ان يكون هذا المعنى خاليا عن لفظ دال عليه وايد بما نقل عن صاحب المفتاح من اتفاقهم على كون
المصادر الخالية عن اللام والتنوين للماهية لا بشرط ويرد على الاول انا نسلم انه لا بد ان يكون للفظ الذي يتوارد
عليه المعاني المختلفة بتوارد الحركات معنى ولكن لا نسلم انه يجب ان يكون مشتركا بين تلك المعاني بل يلزم كونه موضوعا لها
بها مناسبا لها فيزيد ببعض الحركات وينقص ببعضها فيمكن ان يكون ذلك المعنى الفرد فيتعين ببعض الحركات
ببعضها ويتثنى بالبعض ويجمع باخر وينسلخ الشخصي عنه ويراد الماهية بلا هذا سلمنا لكن وهم اشتراكه ولكن لا نسلم
انه ليس الا الماهية لجواز كونه الفرد المنتشر وبهذا يظهر مساواة ما قيل من ان هذا اربعة امثلة رجل الموضوع خال عن اللام
والتنوين وهذا رجل يعني لا امرأة وجاءني رجل والرجل خبر من المرارة اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بالاتفاق
ولعل القائل بدخول الوحدة الغير المعينة عدل عن هذا واما الثاني فهو اسم جنس صلح بمعنى المنكر في اصل الطبيعة واما الثالث
فهو نكرة بمعنى ان المراد منه فرد من ذلك الجنس لا غير معين اصلا او عند السامع وعلى قول من يقول بدخول
الوحدة فيكون اسم جنس ولا يبقى فرق بين اسم الجنس النكرة واما الرابع فهو تعيين الطبيعة واشارة اليها
في الذهن ووجه الفساد انه لا يقول القائل بالوضع للواحد انه موضوع له بعدم التعين بل يقول بالوضع للواحد لا بشرط
او مطلقا على كل فرد بلا لم نعتبر على من قيد الوحدة بغير المعينة وعلى هذا فمن ابى علم غفلة القائل بدخول الوحدة عن
الاول ونفي الترتيب عن وضعه للماهية غير مسموع وايضا كما معنى اسم الجنس المواطئ لا بشرط او كل فرد فرد
يظهر الفرق بينه وبين النكرة فان معناها الواحد بشرط عدم التعيين ويرد على الثاني انه لا بعد فيه كما ان كل فرد
يكون دالا من الدال على الوضع للماهية مع ان الحاجة الى التعريف اكثر مع ان اللازم انتفاء الدلالة الوضعية في التحقيق
فقط واما دعوى صاحب المفتاح مع كونها اضعف من الدعوى لا حجة فيها سيما مع مخالفة من هو نظيره في الفن
وما يدل على الوضع للفرد عدم صحة السلب عنه فلا يقال لمن يدل انه ليس برجل ويتبادر فان المتبادر من لفظ رجل
وغيره ليس الا الفرد فان الذي يخطر بالبال عند سماع هذه الالفاظ ويحضر في الذهن هو الفرد قطعا سيما
عند العوام الذين لا يعرفون غير الافراد ولا يتفطنون بحيثية وقد يشترك والعقول بانعدام صحة السلب
وتبادر الفرد لكون الماهية في ضمنه دعوى غير مسموعة مع انه لو صح لم يجز ان يقال زيد ليس براس

ولا بد ولا شك بأن معرفة الحقائق عن هاتين العلامتين والحاصل ان من المتفق عليه انهما من علائم الوضع
وبعد تحققهما في الفرد لا وجه لنفي الوضع عنه ولم يثبت تصريح بخلافه من الواضع فانه لا يصرح بالمعاني
الا بالفاظ اخر او ضع وكل لفظ نفعل فيه ذلك هذا مع انتفاء العلامتين في المهية فانه يصح ان يقال الفرد المشترك
بين زيد وعمرو ليس برجل وبين افراد الانسان ليس بانسان ولا يخطر بالبال ايضا فان قيل لا يصح
قيل لا يصح ان يقال الحيوان الناطق ليس بانسان قلنا الكلام فيه ايضا كالكلام في الانسان ومما يدل على الوضع
للفرد ان المقصود للواضع غالبا ليس الا هو ولا يفهم المهية الا بشرط وايضا لم يضع تلك الالفاظ الا للموجود
الخارجي قطعا والمفهوم الكلي ليس موجودا خارجيا ووجود الكلي مما لا يفهمه اللغوي غالبا ولو فهمه فليس غايته
على تلك الملاحظات والحق ان مثل هذه الالفاظ موضوعة للافراد دون المهية بقي الكلام في انه موضوع للفرد
لا بشرط المعينين وعدمه اي الفرد المنتشر حتى يكون كل من الوضع والموضوع له عاما او موضوع للكلي فرد
من هذا النوع فيكون الموضوع له خاصا ظاهرا اكثر القائلين بالوضع للفرد هو الاول وصرح بعض الائمة الثاني
قال وانا سلمنا وضعها للفرد من حيث هذا النوع حتى يكون الموضوع له خاصا ظاهرا من افراد الجنس في الخارج انتفى ولا شك
ان الفرد المنتشر ايضا معنى كلي والوضع له يوجب مجانبة اللغة في الجزئيات مع ان عدم صحة السلب بالنسبة اليها وتبادرها
يثبت كونه حقيقة فيها وان لا مانع من العقل عليه فيتعين فان قيل الوضع لها يتوقف على تصور المعنون
وهو المهية وقد سلمتم ان الوضع لا يتعلق بها غالبا قلنا ان الوضع للمهية يتوقف على تصورها والالتفات اليها
والى وجودها بخلاف جعلها معنونا فانه لا يحتاج الا الى ايقاع الانتفاع وتصور سائر الافراد اجمالا لا يحتاج
الى الالتفات الى ان هنا معنونا كليا انه ما هو بل يحصل ذلك الانتفاع والتصور ولو لم يلتفت اليه اصلا فان
قيل على هذا يلزم انتفاء الكلي قلنا المهية الكلية لها وجود نفسي امر عرضي وان لم يوضع لها اللفظ كالجزئيات على المذهب
الاول فان قيل من هذه الالفاظ ما صارت حقائق للمشترك الاستعمال وكيف يقال وضعت لكل فرد فانها لم تستعمل
الا في بعض الافراد قلنا هذا لا يرد على القول بالوضع للكلي ايضا اذ كثرة الاستعمال انما هي في الافراد والكل الكل
ان كثرة الاستعمال ليست تقتضي الوضع التخصيصي بل سبب للتبادر وهو سبب لحصول الحقيقة بالتبعية لكل فرد فان قيل
يصدق على مثل الانسان تعريف الكلي من الصدق على الكثيرين قلنا هذا لفظ مشترك وصدق المعنى كما هو شأن الكلي
ثم فان قيل فلا يكون فرق بينه وبين المشترك قلنا لا محذور فيه والتصريح بالفرق انما هو من القائلين بالوضع
للكلي فان قيل فلو كان كذلك لما جاز استعماله الا في الفرد المعين قلنا الملازمة ممنوعة فان الموضوع له هو هذا الفرد
وهذا الى الفرد الانتشار سواء تعين عند المتكلم او المخاطب ولا تقيد الموضوع له والموضوع فان قيل يلزم كون اسماء الاشارة
معارف فكما هو موصولات قلنا الوضع الجزئيات لا يستلزم كونها معارف لان المعرفة كما عرفها ابن الحاجب في نحو ما وضع
لشيء بعينه قال بعض الائمة لا يريد ان الواضع قصد الحال موضعه واحدا معينا بل المعنى ما وضع ليستعمل في واحد معين
سواء كان ذلك الواحد مقصود الواضع كما في الاعلام او لا كما في غيرها ولا شك ان الوضع للجزئيات لا يستلزم ارادة
الاستعمال في واحد معين لا يقال يلزم ان لا يكون الموصولات معارف اذ قد تستعمل في غير المعين كما في اكرم من يأتيك
لان الموصولات لا تستعمل الا فيما يعتقد المتكلم ان المخاطب يعرفه بكونه محكوما عليه فلا يصح اكرم من يأتيك الا اذا اعتقد

وهو مستلزم لحصول الحقيقة وعكس ان يكون كثرة الاستعمال في بعض افراد الماهية موجبا لحصول الحقيقة لتلك الماهية مطلقا فيحصل الحقيقة بالنسبة الى الكل

المتكلم

صدق الفقه على العلم بالثلثة وضعا لا دون الاثنين فناد الاول الثاني باستبدال الثاني قوله يكون متعلقا قلنا مراد المراد بالعلم
بالجميع ليس التصديق الفعلي به بل التهيؤ او الملكة لاستنباطه وح فعدم العلم ببعض الحد عن لم ملكة استنباط كثير من المسائل
دون الجميع وثالثا انه للايلاء قيد عن ادلتها حيث انه متعلقة بالعلم والملكة غير حاصلة عن الادلة بل حاصلة عن الحدس
بل لا ايلاء قيد بالاحكام ايضا لا احتياج الى تقدير او مجاز وثاني الايرادين ان الفقه اكثره من باب الظن فكيف اطلق
عليه العلم واجيب عنه بوجوه الاول بحمل العلم على المعنى الاعم وكونه مجازا لا يضر مع القرينة وهي قولنا عن ادلتها التفصيلية
حيث انها امارات وهو ظاهر ان الامارات لا تفيد سوى الظن والثاني ان المراد بالعلم بالحكم العلم به من حيث ترتبه
على دليله وتوضيحه ان الحكم المستنتج من دليله الظني بعد استنتاجه منه له اعتباران اعتبار نسبته الى نفس الامر واعتبار كونه
ظني اما الاعتبار الثاني فهو قطعي بمعنى انه يحصل العلم بنفس هذا الحكم المترتب من حيث انه مترتب وان لم يحصل العلم
من حيث انه مطابق للواقع ثم لا شك في ان الفقه ليس الا هو العلم بالحكم من حيث ترتبه على ادلته الشرعية فان المسائل
المطلوبة في الفقه مثلا هي وجوب التسليم من حيث تنادي اليه الادلة لا ذلك الوجوب من حيث كونه مطابقا
للواقع ولذا ترى ان البحث عن مسائله انما هو في دلالة الادلة وعدمها من غير التفات الى الواقع بل لكل واحد فان
المجتهد وجوب التسليم يكون باعتبار نسبته الى الواقع مظنونا ومن حيث هو مترتب على هذا الدليل القطعي معلوما والفقه
هو العلم بالاحكام من هذه الحيثية لا غير والثالث ان الاحكام يكون ظنية لو كان المراد منها الواقعية والمراد
بالحكم في التعريف هو الحكم الظاهري وكل منهما مختلفة يظهر منها احتمالات ولكن اكثرها ظهورا احتمالان احدهما
ان المراد العلم بكونه حكما ظاهريا اي واجب العمل به وفيه اولا ان هذا الحكم او كون الحكم حكما ظاهريا ليس من الاحكام
الفرعية بل من الكلامية او الاصولية وثانيا انه من القطعيات الضرورية الخارجية عن الفقه وثالثا انه حكم واحد
متعلق بجميع الاحكام والفقه مسائله غير محصورة ورابعا ان العلم به لم يحصل من الادلة التفصيلية بل من دليل اجمالي
وكون الادلة المفصلة ادلة بعيدة ثم ولو سلم فحمل الدليل على ما يشمل البعيد خلاف الظاهر وتعليق قولنا من ادلتها
بالاحكام غير مفيد اذ تعليق الشيء بالوصف يشعر بعليته وتفصيلية الدليل الاجمالي الجزئية التفصيلي لم فيختلف
باختلافه مردودة لمنع الجزئية نعم يمكن ان يقال ان الدليل الاجمالي لما كان حاصلا للمجتهد قبل الاجتهاد واصلا
من البداهة بحيث لا يلتفت اليه اصلا بل يحكم بما ادى اليه الاجتهاد بمجرد النظر في الادلة مكان العلم يحصل منها
اولا وعن النسبة وان كانت مجازية الا انها لاجل شيوعها وتعارفها لا ضير فيها هنا وثانيهما ان حكم الله
الظاهري هو المدرك المظنون من الادلة وادراك هذه المدركات على ولئن كانت المدركات ظنية وظنية المدرك
لا يستلزم ظنية الادراك فالمراد بالعلم بالحكم الظاهري العلم بالمظنونات من ادلتها ولا يخفى انه لا معنى للعلم بالمظنونات
الا العلم بحصول الظن بها وهذا مع كونه امرا وجدانيا فهو حاصل من دليل ليس من الفقه اصلا ويمكن ارجاع المراد منه
الى الجواب الثاني

الفصل الثاني

في بيان موضوعه وثمرته ومرتبته ومبادئه موضوع هذا العلم هو الادلة الاربعة
من حيث تستنبط منها الاحكام الفقهية اذ بحث في هذا العلم عن العوارض الثابتة لها كما في الكتاب محكم ومتشابه
والخبر واحد ومتواتر او لا فواعها كما يقال الحكم حجة وفيه المواد صحيح او ضعيف او عوارضها الذاتية كما في بحث خبر
الكتاب بالسنة او السنة كما عليها جائز الى غير ذلك واما القياس فهو ليس من الادلة المعتبرة عندنا واما البحث عن المخصص

بعض الاحكام في المال الحجة لا ينافيه وح يراد ان حمل العلم على هذا المعنى تجوز وثانيا ان على القول بتجري الملكة كما هو المشهور م م

مستنبط عن هذا الدليل مترتبا عليه ولا شك ان الحكم باعتبار الاول م م

العلم الفقه بطريق الاولى فهو حقيقة بحث عن احوال الاصول واما بعض عوارض الاجتهاد والتقليد الذي لا يبحث فيه عن احوال من
الادلة فهو ليس من مسائل العلم وانما ادرج فيها لمناسبته اياها في انه تعلقا بالاحكام الشرعية واما ثمرته فالعلم بالاحكام
الذي يتوقف العمل بها الموجب للوصول الى السعادات الابدية والبهجة السرمدية عليه واما نسبته فبين العلوم التي يتوقف عليها العلم
عليها من المنطق والكلام والعربية واما مباديه التصورية فهي حدود الادلة وادنى اعراضها عوارضها وهي مذكورة في اثناء
المسائل المبادي بحسب المناسبة والاحتياج واما مبادي الاحكام فهي ليست من مبادي هذا العلم بل هي مبادي لعلم الفقه واما التصديقية
بقية والخفية منها يبين في المنطق والكلام واللغة وقد علم كثير من الاصوليين المبادي اللغوية والاحكامية المذكورة
رتبين في اوائل كتب اصول الفقه من مباديه وهو غير صحيح لان المبادي التصديقية الخفية يجب ان يبين في علم اخر وشيء
مما يذكر في القسمين ليس كذلك الا قليلا من المبادي اللغوية وايضا صرحوا بان الحصر من التصديقية لعلم لا يبين فيه
والا كانت من مسائله ان اكثر التصديقات المذكورة تبين في هذا العلم وايضا المبادي التصديقية لكل علم انما هي مقدمات
بينا في منهاج الادلة او اصول يبنى عليها مسائله والتصورية هي حدود واشياء تستعمل فيه والامور المذكورة في القسمين
ليست كذلك بل هي مقدمات بينا في منهاج الادلة علم الفقه فهي مبادي لم وكذا حدود الاحكام كما مر وايضا كثير من المسائل
المذكورة في المبادي اللغوية انما هو من مسائل اصول الفقه حيث بحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الاربعة
او متعلقاتها وايضا الفرق بين مثل الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز وبين الاطلاق والتقييد والعموم والخصوص
متى جعلت الاخيرة من المسائل والاولى من المبادي والذي يظهر لي انهم لم يلاحظوا في اطلاق المبادي ما هو المعروف
بل لما اراد ان الادلة الاربعة ومتعلقاتها اعراض عوارضا وضعوا علما يبحث عنها فيه وسموه اصول الفقه ثم اراد
المسائل الفقه مقدمات اخر لم يبين في علم اخر ولم يكن ايضا من اصول الادلة الاربعة حتى يصح جعلها من مسائل الاصول
وضعوا لها بابا ولمناسبتها للاصول حيث تستعمل في استنباط الاحكام فجعلوه قسمين ثم لشدة مناسبته بعض مسائل
الاصول لبعض مسائل هذين القسمين ادرجوها فيهما مسامحة **المقصد الاول** فيما يتعلق باحوال الالفاظ و
اللغات وفيه مقدمة وفصول **المقدمة** في تعريف اللغة وبعض اقسام الدلالة واللفظ فههنا ثلث مقامات **المقام**
الاول اعلم ان جمهور عرفوا اللغة بانها لفظ وضع لمعنى واورد عليه بانه ينتقض منعكسا بالحقيقة الشرعية فترد قولهم اولا او من غير
تقدم وضع سابق فينتقض جمعا بالمشترك اذا وضع لمعنى بان بعد وضعه الاول فيدل قولهم بلا مناسبة ولا يخفى انه
ح الاعلام الشخصية وصرح التفتازاني بانها ليست موضوعات لغوية والتزام دخولها فيها كلها بعيد قول الظاهر ان
للغة اطلاقين احدهما ما يعم الحقائق الشرعية والعرفية والاعلام الشخصية وبالجملة يراد به اللفظ الموضوع ومنه قولهم
المبادي اللغوية والتعريف المذكور مبني عليه وثانيهما ما يقابل الشرعية والعرفية وسياتي بيانه وللغة اطلاقان اخران
ايضا احدهما العلم الذي يعلم به المعاني الموضوعة للالفاظ مطلقا ولكمال الموضوعة شرعا او عرفا ومنه قولهم مرتبة علم الفقه
متاخرة عن اللغة وثانيهما اصطلاح طائفة يكون على تفهيم الوضع المقابل للوضع الشرعي والعرفي ومنه قولهم هذا اللفظ لغة كذا
الحكم السادس اعلم ان الدلالة على قسمين لفظية وغير لفظية وكل منهما اما وضعية او عقلية او طبعية ولما كان المقصود في
هذا الفن الدلالة اللفظية الوضعية تعارف الاقتصار على ذكر اقسامها فنقول دلالة اللفظ مطابقية او تضمن او التزام
فالاولى دلالته على تمام معناه الموضوع له من حيث هو تمام به والثانية دلالته على جزئه كذلك والثالثة دلالته على لازمه الخارجي

الحقوها به وجعلوها بالمبادي وكان بعضها لما يبحث فيه عن الالفاظ وبعضها خارجة عن الاحكام م

واعترض على الحصر بخروج دلالة المركب حيث انه لم يتحقق الوضع فيه انتفت فيه الدلالات كلها واجيب بان المراد بالوضع اعم من وضع
نفس اللفظ لعين المعنى او اجزائه لا جزائه والثاني يتحقق في المركب اقول وايضا المراد بالوضع اعم من التعيني والالهامي لكن دلالة
المركبات المشتقة على معانيها مطابقة والتعيني في المركب متحقق فان قيل فعلى هذا يلزم انحصار الدلالات في المطابقة لان الاخيرين
مجازان ويلزم الوضع النوعي اما اللازم انحصار الدلالات في المطابقي دون الدلالات في المطابقة والاخيرين **فوائد الاولى**
دلالة التزام كون اللازم بحيث يعتقد السامع لزومه له سواء كان ذلك بمجرد تصور الملزوم او الطرفين
او بسبب امر خارجي ويظهر من بعضهم اشتراط اللزوم البين بالمعنى الاخص والاوجه له على ما هو مقصد الاصولي ولما اتفق
كلهم على عدم اشتراط كالمتباينين نعم هو مقتضى اصطلاح الميزان **الثانية** دلالة اللفظ على معنى المجازي حين استعماله فيه
مطابقة ان اكتفينا فيها بالوضع النوعي كما هو الحق والا فالتزامية مطلقا ان جعل الالتزام فهم المعنى الخارج من
اللفظ سواء كان بسبب اللزوم او غيره من القرائن كما فعله في شرح التلخيص عن العلامة عن بعضهم او جعل الدلالة على المعنى
المجازي باللفظ مع القرينة والا فالتزامية فيما تحقق فيه اللزوم ويكون الفهم لاجله وخارجة عن الدلالات
الثلث في غيره **الثالثة** دلالة المطابقة اعم من الحقيقة والمجاز على الاكتفاء فيها بالوضع النوعي والحقيقة
واما التضمن والالتزام فقالوا انهما مجازان بيان وان اراد وانه اذا استعمل اللفظ في المدلول التضمني او التزامي
يكون الاستعمال مجازيا فلا ريب فيه ولكن جعل الدلالة تضمنية او التزامية غير صحيح وان اراد وانه استعمل في المعنى المطابقي
فدلالته على المعنى التضمني والالتزامي مجازية فلا وجه له بل خارجة عن الحقيقة والمجاز لعدم تحقق الاستعمال فيه **المقام الثاني**
اعلم ان للفظ اقساما متكثرة لا يتعلق غرضنا بذكر جميعها بل المقصود في هذا الفن منها اقسام خاصة ولنعدها فنقول اللفظ
اما موضوع او مهمل والموضوع اما كلي او جزئي والكلي اما متواطئ او مشكك وايضا ينقسم اللفظ باعتبار
وحدة المعنى واللفظ وتعددهما او كليهما الى مترادف ومشترك ومنقول وحقيقة ومجاز وباعتبار
اخر الى مشتق وجامد وامر ونهي وعام وخاص ومطلق ومقيد ومجمل ومبين ودال بالمنطوق فقط وبالمفهوم
ايضا وظاهر ومأول ومحكم ومتشابه ولكل من هذه الاقسام احكام بينتها مع حدودها في فصول **الفصل الاول**
في بيان ما يتعلق باللفظ الموضوع من حيث هو موضوع اي بيان الوضع واقسامه وما يتعلق بها وطرق
معرفته **منهاج** قال بعض المحققين ان للوضع اطلاقين احدهما تعيين اللفظ للدلالة على المعنى
بنفسه وثانيهما تعيينه للدلالة عليه مطلقا والاول يخص الحقائق والثاني يعم المجاز ايضا وليس المراد بالتعيين
في الاول ما هو المتبادر من جعل اللفظ بازاء المعنى مع القصد والادراك والا لخرج الوضع التعييني الحاصل بكثرة
الاستعمال ولورد على الاول بوضع المشترك والحروف ومثل المبهمات حيث انه يستلزمها لا تدل بنفسها واجيب عن كل بوجوه و
التحقيق في الجواب ان الاول فيمنع عدم الدلالة فيه بنفسه بل يدل بنفسه على المعنى من غير افتقار الى القرينة وانما
يحتاج اليها في تعيين المراد والاحتياج في الارادة لا يستلزم الاحتياج في الدلالة فان الارادة ليست معتبرة في الدلالة
او بيان عدم الدلالة هنا الوجود المانع وهو مزاحمة الغير لا عدم المقتضي واما معنى الثاني فبان احتياج الحروف الى ذكر المتعلق
انما هو لنقص المعنى الحرفي وقصوره في نفسه لا يتوقف الدلالة عليه والحاصل انه ليس المراد بما اشتهر من نسبة الحروف
الى عدم الاستقلال عدم صدق الدلالة بل المراد عدمه بحسب المفهوم فان معنى الحرف امر نسبي والنسبة لا يتعين الا بتعين المنتسبين اليه

فالمعنى الجزئي اقتضائه في حد ذاته لكونه تعليقا لا يمكن ان يتعقل الا بذكر متعلقه فعدم الاستقلال انما هو لذلك فالمعنى
الجزئي في الاذهان كالاعراض في الاعيان فكما ان تحصيل الاعراض في الخارج لا يمكن الا بموضوع يتقوم به كذلك المعنى
الجزئي لا يمكن ان يحصل في الذهن الا بمحصل يتعلق به فلا يكون ذكر المتعلق لافتقار الدلالة اليه فان قيل عدم الاستقلال في نفسه يستلزم عدمه
في الدلالة ضرورة ان استقلال المستلزم استقلاله فيه قلنا استقلال اللفظ في الدلالة يقتضي تعقل المعنى مع امكان التعقل واشتغال الذهن
فلو كان متعقلا تمنعا كان اشتغال الدلالة لامتناع المدلول الا لقصور الدال فان معنى استقلال اللفظ في الدلالة ليس الا كونه مقتضيا لها
وتخلف المقتضى مانع لا ينافي تمامية الاقتضاء مع لو كان معنى الاستقلال في الدلالة العلية التامة تحقق الملازم بين الاستقلال
وليس كذلك واما على الثالث فبان المراد من الدلالة اعم من التفصيلية والاجمالية في الاول **منهاج** اعلم ان
الوضع ينقسم تارة الى قسمين التعيني والتعيني واخرى الى ضربين الشخصي والنوعي وثالثة الى ثلاثة الاشخاص والعام
مع عموم الموضوع له او خصوصه اما الاولان فظاهران ولتوضيح البواقي نقول انه لا بد في الوضع من الواضع والموضوع له
فباعتبار ملاحظة الموضوع يحصل التقسيم الثاني لان الواضع اما يلاحظ لفظا خاصا ويضعه بخصوصه او يجعله آلة
لملاحظة الفاظ جزئية اجمالا ويضع كلا منها او يلاحظ نوعا من اللفظ ويضعه على سبيل العموم او يجعله آلة ويلاحظ
بتوسطه جزئيات اجمالا ويضع كلا منها الجزئيات الاجمالية من المعنى والثاني ممتنع الوقوع لاستلزام جعل الجزئي عنوانا
لملاحظة الكلي الا ان اعتبر الكلي بهيئة الجزئي فيرجع الى الرابع فبقي الاول وهو الوضع الشخصي والرابع وهو النوعي
ولم يذكر اقسام لان الموضوع اذا تعينت مادته وهيئته يكون وضعه شخصيا فنوعيته اما باعتبار تعين الهيئة دون
المادة او المادة دون الهيئة او باعتبار تعين اسم خارجي منسوب اليه دون المادة والهيئة فالاقسام في
الاول اربعة وفي الثاني ثلاثة لاعتبار المادة وفي الثالث سداسية لاعتبار ذلك الاسم الخارجي وباعتبار ملاحظة الموضوع له يحصل التقسيم
الثالث لان الواضع اما يتصور معنى جزئيا بخصوصه ويعين لفظا او الفاظا بازائه او يجعله آلة لتصور معان جزئية
جزئية ويعين اللفظ او الالفاظ بازاء تلك الجزئيات او يتصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات ويعين بازائه
اللفظ او يجعله آلة لملاحظة الجزئيات ويضع اللفظ او الفاظا بازائها والثاني ممتنع لما مر فبقيت الثلثة فكل من الواضع
والموضوع له في الاول خاص وفي الثالث عام والوضع في الرابع عام والموضوع له خاص **فوائد المهمة الاولى** قد عرفت
ان للوضع النوعي ثلثة اقسام كانت نوعيته باعتبار المادة او الهيئة او اسم خارجي وبعبارة اخرى تعين الهيئة دون
المادة وعكسه وغير تعين الهيئة والمادة فمن الاول المشتقات والمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب فهي اشتقاقها فان الواضع
وضع نوعا لمعانيها في ضمن اي مادة وجدت اذ لو كان الوضع فيها شخصيا لاحتاج الى النقل مع ان اشتقاقها معلوم
قطعا ولذا ترى ان اكثر المشتقات المستعملة مما لم يسمع شخصه من العرب ومنه المركبات كالتراكيب الفعلية والاسمية
باقسامها كالاسنادي والتوصيفي والاضافي والمزجي والتركيب الشرطية والقضايا والمركب من اسم الجنس وحرف
التعريف وعلامة التنكير وغير ذلك توضيح ذلك انه لا شك ان الواضع لم يضع مخصوصه الا الفرد ثم ضم بعضها الى
بعض في افادة المعاني ايضا يحتاج الى رخصة منه ولذا ترى عدم جواز التركيب الا بهيئات خاصة وهذه الرخصة
هي الوضع في التركيب ولعدم توقف كل تركيب خاص في مادة خاصة على النقل يكون الوضع فيها نوعيا ثم ان تركيب
الالفاظ على قسمين احدهما ذكر الالفاظ الموضوعة بعضها عقيب بعض من غير ملاحظة وضع خاص في تلك الالفاظ

المتكلم علم المخاطب بالاتي والا يكون من موصوفه ولا موصولة وقد صرح بذلك نجم الائمة في بحث الموصولات **منهاج** قد ذكرنا
لطرق معرفة الوضع والمراد به هنا ليس خصوص وضع اللفظ للمعنى ولا خصوص وضع اللفظ بأسمائها وسائر الباحث
اللفظية وكل وضع وبالجملة المراد معرفة القواعد اللفظية المحتاجة الى التوقيف ومعاني الالفاظ من حيث سواء كان شخصيا
او نوعيا وسواء كان الواضع اهل اللغة او الشرع او العرف العام او الخاص وجهها ثابت بالحجة وغيره اما الاول
فمنها النقل المتواتر بثبوت حجيته كل وجه لا يحتاج الى حجة ومنها الخبر الواحد المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم واكثر الفقهاء
معرفة بهذا الطريق والطريقين اللاحقين وقد يشتبه وجود القرينة ويعلم حصولها بحصول العلم ومنها
الاستقراء المنضم مع القرينة المفيدة للعلم واما بدونها ففي حجيته خلاف كما ياتي ومنها الترديد بالقرائن من
غير تصريح بالوضع كالاطفال يتعلمون اللغات واهل لغة يتعلمون لغة اخرى واما ما يعلم بالتبادر ونحوه فليس بنفس الوضع
كما ياتي ومنها اجماع اهل اللسان باجماع كل طائفة بحيث يعلم منه سندهم واما الثانية فمنها الظن من حيث هو ظن
اي مطلقه الا ما اخرجه دليل من حجية الاصالة حجية الظن في مباحث الالفاظ والعقد بما مذهب جمع من اهل عصرنا والباقون
على خلافه فيقولون الاصل عدم حجية الا الظنون بخصوصه تام على حجيتها الدليل وهو المتحدان من الاتفاقيات بل الضرورية
ان ما لم يقم على حجيته حجة فهو ليس بحجة ولا حجة على حجية مطلق الظن ههنا ولان الاصل في كل امر حادث في الموضوعات
العدم ما لم يعلم مدونه وكذا الترديد كما ياتي وحجية الظن في الالفاظ اما مسئلة شرعية او وضعية وعلى التقديرين
فالاصل فيها العدم الا مع الدليل ولا دليل لان الصحاح من المستفيضة مصرحة بان التعبد بالظن لا يغني من الحق شيئا فلا ينقض
اليقين بعدم الوضع الاصلي بالظن والقول بانها لا يشمل موضع النزاع لان وظيفة المعصوم بيان الاحكام دون اللغات
لان بيان اللغة ان يبين معاني الالفاظ والعقد اللفظية واما انه هل يجوز نقض اليقين فيها بغير فهو من الاحكام
فانهم يقولون ان الكل فعل حكما شرعيا ولا ريب ان نقض هذا اليقين ايضا فعل فله حكم شرعي فكيف ليس بيانه وظيفة
الشارع ولو قال احد بجواز هذا النقض لصح الرد بقوله كل شيء مطلق لولا تلك الاخبار ثم انه بين بدليل على عدم
الحجية فيما اذا كان المتكلم الشارع فهو في العمل بالظن مطلقا في الاحكام وقولهم ان حديثنا صعب مستصعب وان
القرآن لا يبلغه عقول الرجال وقد الهم لا تتكلم فيما يعنيكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتبعد بالتكاليف
بحجية مطلق الظن في المباحث اللفظية بامور الاول انه داخل تحت مطلق الظن الثابت حجيته بادلته كما ياتي في
موضعه مع ردها والثاني انه لو لم يلزم سد باب التفهم والتفاهم وفيه ان الثابت منه حجية الظن لا كل ظن الثالث
الاجماع على اعتبار الظن في اللغات وفيه انه ان اريد الظن في الجملة فلا يفيد وان اريد مطلقه فهو ممنوع والعمل
بالاخذ فيها بالاستقراء او الشهرة محل الخلاف والرابع ان مادة العقلاء جرت باعتبار الظن فهم ينتظم به امورهم
لا طريق الى العلم فان ابواب العلوم النقلية يعتبر فيها الامارات الظنية والخاصة والمتخصصين على مثل اشعار اهل
القبيلة ومزرعة واهل المعاني على امور اعتبارية واهل الاصول على غلبة الاستعمال والتجار على المكاتيب وغيره
لا شك في ان العقلاء يعملون في كثير من المواضع بالظن ولكن يجب على البصير ان يتعرف في افعالهم وعاداتهم في كل
صنعة وطريقة وترى انهم يعملون بكل ظن اولهم في طريقهم مسلك خاص وطريق مخصوص فيما فيه فانه
لا شك في ان مراتب الظنون متفاوتة وكثيرا ما يكون الامارة مظنونة ولذا ترى الشارع لم يلتفت الى ظن الخاسة

لا تنقض الاعلام

نوع الاهمية الاولى

الا باخبار عدل او عدلين وفي الاخبار الاصحابين وبعض المواضع بان عدم يعتبر ومن القائل لا يعتبر في الظن الرمل والخرم
والرؤيا والمنامات ومن المكتوب وترى المغربين يختلفين في القياس والدوران والشهرة والغلبة وغيرها
وترى الناس يتبعون بعضهم بعضا في كثير من مظنوناتهم فلا يجوز الاعتراض بما ترى من جريان العاقل بالعمل بالظن
بل الواجب ملاحظة ان جريانها على العمل بكل ظن او يفرقون بين الظنون ثم لا حظ انه هل يكفي حال اصل الاحتجاج
بهم لا وعلى هذا فنقول ان القدر الثابت من طريقة العقلاء هو العمل بالظن في الجملة في بعض المواضع ومنتهى ثابت
منه حجية الظن في اللغة في الجملة ولا نزاع فيه للمقصد الخامس الاجماع على اعتبار الظن في الموضوعات فان الاصوليين
ذهبوا الى حجيته في الاحكام وموضوعاتها والاخبار بين مفصل عنه فهل الاحكام وباب العلم بالكثير هما منه
فلو كلف فيها بالعلم لزم التكليف بالاطاق او سقوط التكليف الحتمي على ما يتعلق فيه علم مع كثرته وفيه تسليم
سقوط التكليف فيما ليس فيه علم والظن ثابت الحجية فان قيل ان كان الخطاب المشتمل على لغة مظنونة فاما ان يكون التكليف
المستفاد منه ما لا بد في رفعه من دليل قلنا الدليل الاخبار الرافعة للتكليف والقلم عن الاعلم والقطعية المتواترة
الناصية عن العمل بالظن مع ان بقاء الاستصحاب العمل بالظن لاحتمال ان التكليف ح بالاحتياط او التخيير ومنها القياس وجواز
اثبات الوضع به عن المازني والفارسي والرازي وابن شريح والقاضي وكثير من الجمهور ونسب الى عظم الفقهاء من
مذهب واحتجوا عليه بوجوه بين فاسدة ومخرجة عن الاثبات بالقياس وبعد احالة من احالة عدم الحجية
مع عدم دليل اعلم وبه عدم اعتباره ومنها الخبر الواحد وقد وقع الخلاف في حجيته فمنهم من قال بالعدم عكسا صحيح
تارة بعدم افادته الظن لاحتمال السهو والتقصير في التتبع او البناء على اصل فاسد فقل نقل من المازني انه قيس
على كلام العرب فهو مسموع وقيل عن بعضهم زيادة الفائدة في الفتوى وعن سحنون حتى ان السحنون علم قوم لم يكن
لهم علم اصلا منه فشاغلت العرب منه بالجهاد فلما رجعوا لم يرد رجوع السفر وعلى ذلك اكثر العرب والاكتساب
هناك يرجع اليه وعن بني تميم انه ما انتهى الينا لبيت مما قال العرب الا قليل وقيل اول ما صنف في اللغة كتاب
العين مع ان جمهور اللغويين اكثروا من القدح فيه وايضا الغالب على اهل اللغة انتفاء العدالة فلا يؤمن عليهم
من تعمد الكذب ومحاسدهم وتنافيهم في قرب الاهواء معلوم وقصة سيبويه والكسائي مشهورة وفيه
بعدم حجية الظن الحاصل منه اقول اما حصول الظن به فهو لا يقبل التشكيك ووجوه الخلل المذكورة لا تنفيه
كيف ولا شك في حصول الخبر الواحد في الاحكام مع ان الخلل الواقع فيها ان يد بكثير واما عدم حجيته فهو مقتضى
الاصل ولا دليل على الحجية واما القائل بالحجية فبين قائل بها لا اندراجه في مطلق الظن وستدل على حجيته
بخصوصه حجة الاولى مرت مع جوابها ودليل الثاني وجهان احدهما ان الظن الحاصل بالخبر الواحد
في الاحكام حجة مع ان الخلل فيها ان يد واس الاحكام تكون حجيته في اللغة اولى وفيه ان المناط قياس
الاولوية العمل بالعلة والاولوية وجودها في الفرع والعلة في الاصل غير معلومة مع ان الاكثر شرطوا في العمل الخبر
في الاصل شروطا اكثرها غير موجود في الفرع ومع التسليم فالاولوية ممنوعة وثانيهما الاجماع على حجية خبر الواحد
في اللغات فان المفسرين والمحدثين والاصوليين والفقهاء والادباء على كثرتهم واختلاف فنونهم لم يزالوا
في تعيين المعاني يستندون باقوال اللغويين ويراجعون الكتب المدونة في هذا الفن وقد جرت بذلك عادتهم
الشان م

واستمرت

واستمرت عادتهم حتى انهم في مقام التخاصم اذا استند احدهم الى نص لغوي التزم به خصمه او عارضه بما يقابله ولم يقل
هذا خبر واحد وناهيك في ذلك اختلافهم في الاعراب والامالة بجميع اللغة وتدوينها وضبطها حتى صنفوا فيها كتبا مشهورة
وعلى ذلك الا يكون مرجع العلماء والعرض الاكبر مرجع القرآن والحديث على ما مر جوابه في مقدمة كتبهم وبيانهم لمعضلاته
علم اللغة وكل ذلك انما يتأتى على حجية خبر الواحد في اللغة فيكون حجة والا لزم بطلان هذا العلم واجتهاد المدونين
خبر مردود تدوينه قد حصل في المائة الثانية في زمان الصادقين عم وشاع في الكتب ولم ينقل من اهل من الائمة
الانكار وفيه منع الاجماع وعلى تسليمه لم يدل على استناد العلماء واعتبارهم الى جميع اللغات وبيانهم المعاني في
الكتب الا يثبت فان استناد العلماء بمجرد نقل واحد من دون قرينة ثم ولو سلم فاستناده بحيث يثبت الاجماع
غير ثابت ولو سلم في مقام التكليف غير مسلم مضافا الى ان يتبع الخصم بمجرد الاستناد الى نقل واحد غير معلوم
واما الاعتبار الى المجمع والتالف فهو لم يقع الا من بعض علماء العامة ولم يتعرض من اصحابنا الا القليل قليل
وعلم انكار الباقين لا يفيد الا في تحقيق الاجماع في آية ربا الاعتبار والكتاب بل يفيد في الاشعار والتواريخ والمثل والحاوي
التي لا باس بالعمل بالظن فيها وكم جمع من كتاب غير مفيد لم يكن على صاحبه مع ان الغرض قد لا يكون العمل بالظن
في التكليف كما كتب لغاية التحرير وبالجملة هذا الدليل اقتفى اثر المتمسكين بنظير ذلك الدليل في حجية مع ان الغرض
الفرق ثم فان استناد جميع العلماء اليها فيها واختلافهم باختلافها اسرفت شهرته مونة البيان والاعتناء
الى جمعها وتاليفها مما صدر من علمائنا الاعيان في الصدر الاول الى زماننا هذا وليست الاخبار مما يترتب
عليها فائدة سوى بيان التكاليف ثم لا يبقى هنا ان فهم اكثر الالفاظ موقوف على الرجوع الى قول اهل اللغويين
ان اكثرها مما علم بالاستقراء وتتبع موارد الاستعمالات وما ليس فيه ذلك يعلم بتطابق اقوال اللغويين
او وجود قرينة مع تصريح نعم ما لم يتحقق فيه شيء مما ذكروا لخصوص طريقا لفهم فيه بخبر الواحد وهو قليل في اخبار
الاحكام فلا يعمل به ومنها الشهرة فان منهم من جعلها حجة في المسائل الوضعية واستدل عليه وانا نتبعها الظن
وفيه ان حجية الظن ايضا محتاجة الى حجة مع ان المشهور عدم حجية الشهرة في المسائل اللغوية ومنها الاستقراء
الجزئي عن القرينة والمشهور كما صرح به جماعة عدم حجيته اما العدم افادته الظن كما حكي عن المحقق والعلامة
والرازي او لعدم دليل على حجية ذلك الظن اقول الدعوى الاولى غير مسموعة كما يأتي في موضعه
ولكن الثانية في موقعها لما عرفت من اصالة عدم حجية الظن وقد يقال بحجيته تمسكا بان الظاهر اطباق الاصوليين
عليه حيث نظلت كتبهم بان الظن الحاصل الاستقراء الاغلب وعليه بنوا اكثر من المسائل ولذا ترى الدافعين من الظن
استمر طريقهم على ذلك وبانه لو منع حجيته لانسد باب المعاش وانتفت كلها اجماعا لان المدرك فيها ان الا
الاستقراء للقطع بان العرب لم يضعوا اكثرها بنسب اليهم بل انما حصلها المدونون من كثرة استعمالاتهم
وفيه منع الاطباق والقطع بان المظنون الالحاق بالاغلب لا يوجب عملهم به وبنا اكثر المسائل عليه
وان ذكره بعضهم مبنيا بها ولكن استدلالاتهم الاولى فان النصوص على القواعد موجودة والغالب مع الاستقراء
منضمة واما استفادة الوضع من الاستعمال فليس بالاستقراء بل بنفس الاستعمال اية الوضع كما يأتي
ومنها الالحاق بالاغلب فانه قد يتمسك به بعضهم في بعض المسائل الوضعية اما حجية مطلق الظن مطلقا

او في خصوص الالفاظ وكلاهما ممنوع اما حصول الظن من مطلق الاغلبية ايضا فجزافي وقد بقي ان الظن من تتبع الاحكام
الشرعية والاحاديث اعتبار عن الظن كما في ثقة اسحق بن عمار عن العبد الصالح انه قال لا بأس بالصلوة في فراء
اليماني تما صنع ارض الاسلام قلت فان كان بعضها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس
وفيه اولا ان اريد المستند بالاستقراء فهو لا يحصل من حكم واحد او اثنين ومع ان حجية مطلق الاستقراء مم
وان اريد ان الاعتبار في بعض الاحكام يدل على اعتباره مطلقا فهو ممنوع فانه انما يفيد لو ثبت اعتباره من حيث هو ظن
او غلبة وليس كذلك بل يمكن ان يكون المحل مدخلية مع ان الغلبة قد اشتهرت في مواضع اخر كما في تعليقه بلا كان ذلك
اهل الكتاب فوائد الاولى اعلم ان كل امر وضعي يثبت باحد الطرق المعتبرة والا فالاصل عدمه للصحاح المستفيضة
المشار اليها المعلومة معانيها بالقرائن المنضمة ولانه لعله الاستدلال بالتفهم والتفاهم سيما في غير الشفاهيات
ولا جماع تبيان المحاورات الذين منهم المحصلين فان المعلوم ان كل ما لم يعلم وجوده من احوال الالفاظ يعلمون
فيها باصل العدم ان كلما صدر عن متكلم لفظا يعلمون عنه عما يعلمون في معانيه من غير التفات الى احتمال الاشتراك
او النقل او الشرع او النسخ او غير ذلك ولا يلتفتون الى احتمالات عما غير ثابتة والا لوجب عليهم ان يتوقفوا
في الحمل على المعنى الا مع القرينة بل هي ايضا غير كافية ان كانت لفظية والحق ايضا من بعضهم انه اذا استعمل احد لفظا في
معنى بدون قرينة او معها بدون علاقة مرعية للنقل او الوضع لا يسمعون منه الا بدليل ومن ايضا يتفحصون
عن الدليل في كل مطلب وضعي ومع عدمه يتوقفون وهذا امر ظاهر جلي ثم انه لا يجب في الخروج عن مقتضى
الاصل من دليل مقتضى له ثابت حجيته ولا يجوز الخروج بما لم يثبت اقتضاؤه لخلافه وحجيته وبهذا يظهر
نسار ما قد ترى في كلماتهم من المصير الى مخالفة اصل حتى ان من مخالفة اصل اكثر نعم هنا اشكال فيما لو كان الاقل
مندرجا تحت الاكثر فان الاقل يكون حينئذ قطعيا ففي الزائد بالاصل واما في غيره فاكثر ثم خلاف الحاصل في ان
الظن بكيف يقتضي وجود الاقل ومن اين علم وجوده حتى يصح الحكم به والقول بان الاكثر كيف يدل على
وجود الاقل وكلاهما مخالفان للاصل فيتوقف بعد تعارض الدليل فان قيل العقل بانتفائهما غير ممكن لثبوت
احدهما قطعا وظن ان ما كان ارتكاب خلاف الاصل فيه اقل كان اولى قلنا الثابت تحقق احدهما واقعا لكن
لم يثبت وجوب الحكم باحدهما لامكان التوقف والتخيير واولوية الاقل ممنوعة ولو سلمنا فانما يجب
الاخذ بمخالفة الاصل مم وقد يقال تعارض الاقل مع ما يساويه من الاكثر فيتساقطان فلا يبقى في جانب
الاقل مخالفة اصل يبقى الزائد في الاكثر وفيه ان المعارضة لا يوجب زوال الاقل والخروج عن مخالفة
الاصل بل يمنع من الحكم باحدهما وجمع ما في الاكثر يعارض الاقل قيل بناء المعاملات على الظن وللظن في
وجود الاقل قلنا حصول الظن مم فانه لا مناسبة بين اقلية الاصل والظن بوجوده فاذا قيل لانه اسهل
وجودا قلنا اسهلية الوجود لا يوجب الظن به اذ قد يجد ما يكون اصعب وجودا لا يخفى وبين الاسهل
في مطلوبنا لعدم مع انه قد يكون الاقل اصعب كالوضع الشخصي بالنسبة الى اعتبار العلاقة ووجودها
والوضع النوعي الثانية اعلم انه مما ذكرنا من الطرق من معرفة الوضع يظهر الفرق بين ما ذكر هنا
وما سنذكره من علائم الحقيقة والتوضيح انا اذا سمعنا لفظا فلا يخ اما لا يعلم معناه او يعلم معنى لم يعلم وضعه

فوائد الاولى

الثانية

لا يعلم

لا يعلم او يعلم ولكن لا نعلم انه هل هو المعنى اللغوي او الشرعي وبالجملة لا نعرف الواضع او من يحكم بكون هذا المعنى
معنى عنده او نعلم ولكن لا نعلم انه وضع شخصي او نوعي او يعلم ولكن لا يعلم المراد منه فالجهل في الاولين متعلق بالوضع
والواضع ضمن له وفي الثانيين بخصوص الواضع ومن يكون المعنى معينا عنده او من يحكم بكون هذا المعنى معينا وفي الثالث
بوصف الوضع وفي الخامس بالمراد فيسلك الحاجة في استخراج المعاني من الفاظ الى معرفة هذه المطالب الاربعة احدها الواضع
والموضوع له وثانيها خصوص الواضع واهل المعنى وثالثها وصف الواضع ورابعها المراد فالمطلوب في هذا المقام بيان
طريق معرفة الاول والقول بعد الكلية اللفظية واما الثاني فقد مر والتعرف فيه اما بالتنصيص بمعنيه واما بالقرائن الحالية والمقالية
الثالث علائم الحقيقة والمجاز واما الحقيقة باحد معنيه والمعرفة الرابع اما بالحقيقة بالمعنى الاخر واما بالقرينة
واحكام تعارض الاحوال وتعارض العرفين وغيرها يعني ان المعلوم منها بدلا واسطة هو المراد والا فهو باب الكلي
ثم عما ذكرنا ظهر الجواب عما اورد على قولهم اللغة لا تعرف بالعقل المحض من ان المعرفة بالتبادر وعدم صحة السلب عقلية
حيث ان الكونهما معلولين للوضع يكون الاستدلال بهما من باب الان وهو استدلال عقلي فان من لم يعلم معرفة
اللغة هو عدم معرفة اللغة الاول لانها غير معرفة اللغة فلا قيل قد يعرف بالتبادر بقطع الوضع والموضوع له
كما اذا لم يعلم احد معنى لفظ عندهم قوم فتواه متبادرا عندهم في معنى فتعرف الموصوف والوصف حاصلا لم يعرف الموصوف هنا
بالتبادر بل بعلم التبادر به وعلم الوصف به وعلى التنصيص عن الايراد ايضا بان الاستدلال بالان انما يكون حقيقيا اذا كانت
معرفة وجود المعلول او معلولية بالعقل وليست معرفة التبادر ولا معلولية الوضع كذلك وقد يتفق ايضا بان مرادهم ان
اللغة لا تعرف بالدليل اللمي وهو الاني وهو ممنوع ثم ان ما ذكر من اجراء الاصل في نفي العبادات اثبات اللغة بالعقل
وغيره حقيقة اثبات للكلي به كما باق مع ان كون اصل العدم دليلا عقليا بالمعنى المراد هنا محل كلام الثالثة ما ذكرنا
من اصالة عدم حجية الظن واجراء اصل العدم فيما لم يثبت دليلا اطلق جميع المباحث اللفظية من تعيين المراد والواضع وغيره
والوجه فيه كما ذكر ولعله يأتي ذكره في موضعه ايضا الفصل الثاني في المترادف والمتباينة من الالفاظ هي المكثرة
المفردة التي تجري معانيها من جهة واحدة والثالث لاخراج الحد والحدود والاخير للاحتراز عن الحقيقة والمجاز
والمجاز يجري اذا اطلق على واحد مشهور وقد وقع النزاع في جواز وقوع كل من المترادفين مقام الاخر وفي محل النزاع
مقام التركيب ويحتمل وجوها الاول انه هل يترتب على ايقاع احدهما مقام الاخر مخالفة الامر الثاني انه هل
هل يترتب على احدهما ما يترتب على الاخر من الاحكام والاثار المطلقة عليه ام لا وان جاز ذكره مقامه والثالث انه هل يترتب
على المترادفين جميع ما يترتب على الاخر من الاحكام اللفظية والعرفية ام لا وظاهر الاخير لا يصلح للنزاع وانه شمول
كلام بعضهم فيعين الاولين بل الظاهر كلهما اصالة الخالية والمستفاد من كلام والدي العلامة طيب الله مرقده ومستوفى البحث في وقوع
النزاع فيهما وتشريح ادلة الاقوال ايضا وبالجملة اختلفوا فيه على اقوال الجواز مطلقا وهو الحق العالمة في نهج والحاجبي
مختصرا والمنع كذلك وعن الامدي والتفصيل بالمنع في لغة مختلفة والجواز في لغة واحدة وعن بعض الشيعة
صاحب المعالم وبالتجويز في افادة المعنى فقط لا في غيرها اتحاده والدليل العالمة رحمه الله في التذكرة بين على الحق وعلى الجواز الثاني
انه لا يترتب على الثاني انه يترتب على احد المترادفين افادة المعنى التي يترتب على الاخر والا يترتب عليه غيره بان مراده
لو كان الحكم المترتب على احدهما مترتبا على نفس المعنى من غير مدخلية للفظ يترتب على الاخر ايضا والا لم يترتب عليه غيره ويلزمه
انه لو كان الحكم المترتب على احدهما مترتبا على نفس المعنى من غير مدخلية للفظ والدليل على الجواز ولا على الوجهين حصول المعنى بكل منهما وعلم الاثر

الثالثة

المفصل

معنى

وعلى الثاني انه يمكن ان يكون ترتب بعض الاحكام مختصا بالمعنى في الاستفادة من ادهما خاصة لا يختص بلفظ من باب
التعبد او غيره والحاصل انه يمكن ان يكون العلة المعنى مع اللفظ المعين او مخصوص اللفظ فلا نعلم وجود المقتضي مع الانتفاء
اصح المجوز مطلقا بانه لو لم يجز لكان مانع واللازم منتف اما من جهة المعنى فلانه واحد واما من جهة التركيب فلانه لا يجتمع فيه
اذ امور واذا لم يقم الجواب انه يمكن وجود المانع من جهة الترتيب فانه يمكن ترتب حكم على تركيب دون اخر ايضا المانع
مطلقا بانه يصح حذف الخبر كما يصح الاكثر في الجواب انه ان اريد بمقتضى افادة المعنى فانتفاء اللازم ممنوع وان اريد في تركيبه
الاعلام فاللازم ممنوع ثم ان قد يعد هذا من اللفظ المخصوص احتج المانع في اللغات المختلفة بان اللفظين اذا كانا
من لغتين يلزم اختلالهما للتفاوت وكون ادهما مهملا بالقياس الى اللغة الاخرى وفيهما اولا انه لا منع في الاختلال
ولا يلزم الاهمال اذا عرفت اللغتان فان قيل فيلزم تقييد المعنى في المختار وهو الجواز في الافادة مع اتحاد اللغة او معرفة
الاخرى قلنا التقييد بافادة المعنى يغني عنه لانها لا يكون الا مع ادهما وثانيا انه ان اريد باختلاف اللغة اختلاف الدلالة
فالتبادر قد يكون رافعا للاختلاط والاهمال لا مع هما وان اريد اختلاف البدل مع باقي الكل فقد يكون مخالفا للباقي
وموافقا للبدل فانه لم يلزم في الاول مفسدة فكذا في الثاني وثالثا ان الاختلاط والاجمال انما يلزمان لو بدل بعض
الكلام اما لو بدل الجميع فلا **تنبيه** قد اشرنا ان اللازم من اختيار في الوجه الثاني ان كل حكم يترتب على اول المترادفين
بتوسط المعنى خاصة يترتب على الاخر ايضا وكلما كانت اللفظ مدخلية في ترتبه لا يترتب اما لم يعلم فيلزم الحال بين
على المعنى فقط ام للفظ مدخلية فيه ام يترتب على اللفظ فقط فانظر من كلام والد العلامة ره انه لا يترتب وهو
كذلك لان الاصل عدم الحكم المترتب عليه لانا علم وجوده المقتضي له في احتمال مدخلية الترتب بحصول المعنى فقط ايضا
هذا في الاحكام المعلقة على الالفاظ واما في التعبد بها والامر بالتكلم بها فقد يكون الاصل وجوب الاشتغال
البقيني الى البراءة اليقينية فيحتاج الى المرجح وتحقيقه في مواضعه من الفروع **الفصل الثالث** في المشترك وهو ما وضع
اولا لاكثر من معنى من حيث هو اكثر فخرج بقولنا اولا ما وضع لمعنى ثم وضع ثانيا للمجاز لا يقال هذا يصح على العقول بانه
المقيد لان القائل بعده لا يكون لوضع الوضع للمعنى الحقيقي وان اكتفى لزم الاستعمال فكذا مرجح المنقول والاسم
معنى من اقسام المشترك بينهما من سابق اقسامه بانه الاول فلا يضر عدم خروجه وتقييد الحيثية والمراد بها انه لم يلاحظ
في الوضع للاكثر امر وعلينا الاجمال الوضع وان لوحظ لا لاجله ما يكون الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا فان وضعه وان
لمعان متكثرة ولكن من حيث انه راجعا تحت امر واحد لوحظ لاجل الوضع لتلك المعاني وصار باعثا وعلة له وقد يخرج
بعدم تعدد الاوضاع ولزوم تعدده في المشترك والمقدمة الاخيرة ممنوعة **مسئلة** في بيان اصالة عدم
الاشتراك وهي تستعمل تارة فيما استعمل اللفظ في معنى او اكثر وعلم كونه حقيقة فيه وشك في الوضع لمعنى اخر فيقال
الاصل عدمه واخرى فيما استعمل في اكثر من معنى وعلم الموضوع للبعض وشك في الزائد فينفي بالاصل وهو مقابل
واشتراك معنى وبالثاني والمراد هنا الاول والظاهر فيه مع اما من الاصل بمعنى الراجح او الظن والاستصحاب والدليل عليه
وجوه الاول الاجماع القطعي فانا نقطع انه اذا صدر كلام من متكلم بدل على معنى ونعلم انه لم يرد ذلك يعمل على
مقتضاه ونحمله عليه من غير التفات الى احتمال الاشتراك بل من غير خطور بباله وهذه الطريقة ليست مختصة
لواحد دون واحد بل مستمرة بين العلماء والفقهاء والادباء واهل جاهل العرف من زمن الهم والنبي وخلفائه
وكانت طريقة الائمة واصحابهم وقد تبعهم بحيث لا شك فيه احد ولم ينقل من احد خلافه وتراهم في مقام الخاص

والاجماع

والاجماع اذا امسك اهل المخاصمين بآية او رواية يدل على ما يدعيه تمسكه مقتصرة من غير ان يقول لعل اللفظ مشترك بين هذا المعنى
وغيره **الثاني** ان الكلام في كلام لم يكن ضد قرينة دالة على الاشتراك فنقول يقبح من المتكلم العالم بالاشتراك المحاورة سيما اذا كان
مكلفا ان يتلفظ بلفظ كان له معنيان ولم ينصب قرينة معينة ولا مفهمة او مفهمة لانه لم يعين فاذا وجد ذلك في كلام
شرعي المتكلم خاليا عن القرينة المعينة للمعنى المعلوم او الدالة على الاشتراك فعلم يعلم انه ليس مشتركا عند المتكلم ولم يرد المعنى المعلوم
واحتمال خفاء القرينة مدفوع بالاصل وعن الدليل وان لم يثبت الظن فيما ان تمامه هنا كذلك في قرينة الا انه لاجابة السيد كما لا يخفى الثالث
انه لولاه سقط الاعتماد وسد باب التفهم والتفاهم في الاكثر بقيام احتمال الاشتراك في كل لفظ وهو معلوم بداهة الثالث ايضا ان بنوها
في امثال زماننا بالالفاظ ووجود القرينة لا يفيد الا منها ايضا الفاظ **الرابع** الاخبار الصحاح المتكثرة والمتفق على العمل بها المتقدمة
المعتبرة بان اليقين لا ينقض بالشك ابدا واحتمال الاشتراك فيها غير مانع للقطع بالمراد منها بتصريح الاخبار بكيفية اعتبارهم بها والعمل
باستصحابها الشرعيات ولا نفاوضيفة الشارع مدفوع بما سبق ان وضيفته بيان كل ما يدخل في اثبات حكم شرعي او نفيه بدون واسطة
او بواسطة او وسائط ولا شك ان معاني الالفاظ مما يدخل فيه ظاهر في ذلك **فائدة** اذا عرفت انه لا يحكم بالاشتراك الا مع دليل
فالدليل عليه احد ادلة الوضع المتقدمة وبهذا اسر ان احدهما استعمال اللفظ في معنيين لم يعلم فيهما قد مشترك ولم يكن لاحدهما
بما سبق الى الذهن فيحكم بكونه مشتركا بينهما لعدم احتمال التوقف والحقيقة والمجاز والنقل فيما بقي الا الاشتراك اقول
قد تحقق هل العلامة في المجاز المشهور على العقول مع انتفاء الاشتراك على ان عدم العلم بالنقل المشترك لا يثبت العدم وثانيهما
مطلق الاستعمال في الاكثر من معنى وباقي تحقيقه **مسئلة** وقع الخلاف في جواز استعمال المشترك في الاطلاق الواحد في الكثير
معنى والتحقيق محل النزاع اقول ان لم في الاطلاق الواحد اصول الاول ان يطلق على احد المعنيين بعينه والاخر فيه والثاني ان يطلق
على المفهوم المشترك بينهما وقد يسمى بعموم الاشتراك والظاهر انه لا نزاع في جوازه وكونه مجازا اجماعا في الثالثة او الجواز والمستعمل
في اسمهم او هما الاعيان او ما يوافق المفهومات المشتركة بين المعنيين الثالث ان يطلق على مجموع المعنيين من حيث هو مجموع
بحيث يكون كل واحد جزء للمحكوم عليه او به وهل يجوز جائز على الحقيقة اجماعا وعلى المجاز على التحقيق وبيانه بعد مقدمة هي انه
لا شك في انه لا يجوز استعمال اللفظ الا فيما حصل فيه الاذن والرخصة من الواضع اما في المعاني الحقيقية فيما حصلت فيه الرخصة
بخصوصه واما في المجازية فبنوعه كما لا بد في الوضع الشخصي من ملاحظة انه تعلق باي شخص من اشخاص المعاني فكذلك لا بد في النوعي
من ملاحظة انه تعلق باي نوع وهذا الاذن يعلم في الحقائق لاصل الوجوه المتقدمة واما في المجاز فلا يعلم بالنص غالبا بل يحصل من
استقراء اسبق الامارة الجزئية العلم بتجويزه لهذا النوع ثم انه قد يوجد الاستعمالات في جزئيات صنف من اصناف نوع او نوع
من انواع جنس ولا يوجد في صنف او نوع اخر فالاذن بجملة الاذن فيه وهو الجواز فيما لم يطلع عليه مما سلم الجزئيات ذلك الصنف
او النوع وغيرهما ثم انا نجد ان العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل ولكن فيما وجدنا شرطا احدهما ان يكون الكل مركب
حقيقي خارجي من الجزء وغيره ولم يكن الكلية بمحض الفرض والاعتبار وثانيهما ان يكون الجزء مما لا يتحقق الكل
الا بانضمامه الى غيره وان لم يكن حقيقيا او يتحقق ما وضع له اللفظ الموضوع للكل وان لم ينتفي الكل القريب من جميع الاجزاء
وانتفاء الرتبة فينتفي ما حتى يزيد وبانتفاء العين ينتفي بما يصح الا ان يسمى باسم ساوى كذلك وجدنا مع قبول اللفظ
الموضوع للكل في الجزء ان اوجد فيه الرجحان الاول وبعد تمهيد ذلك نقول ان الموضوع له اما احد المعنيين بعينه مع
قيد الوحدة كما قيل او لا بقيد الوحدة والمقصود كما هو المختار وعلى الاول لا يمكن ان يكون الاطلاق على المجموع من تسمية الكل

باسم الجزء لانتفاء الشرطين مع ان الجزء الذي وضع له اللفظ هو ما وضع للمعنيين بشرط الوحدة والكل غير مركب من هذا المعنى وغيره
ضرورة امتناع اجتماع قيد الوحدة وشرط الاجتماع فلا يكون اللفظ موضوعا للجزء هذا الكل ولا من تسمية الجزء باسم الكل
ويكون المراد ان لفظا لما كان موضوعا للكل من المعنيين مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء القيد لان هذا
انما يصح اذا اسقط الجزء وارید الجزء الاخر فقط لا مع شيء اخر كما في باحثي فيه وعلى الثاني لا معنى لكون الاطلاق من باب اطلاق
اسم الكل على الجزء وهو ظاهر ولا من تمسك لانتفاء الشرطين والرابع ان يراد منه هذا وذلك على ان يكون كل منهما مناطا للحكم وهو المتبادر
فيه انما يصح الجمع بين المعنيين في الارادة اذا لم يلزم منه محذور كما في قولك هذا القرص جوف اذا اردت السواد والبياض
لا يمكن ان يكون امثال ذلك مما يستعمل اهل العرف وكان معفوا عنهم لان المفروض انه لم يعلم شيوع الجمع بين
المعنيين وعدمه والا لم يحقق النزاع وقد تمثل لما لا يصح الجمع باستعمال الامر في الوجوب والتهديد وهو ممنوع
فيما لم يكن المادة من الالفاظ المشتركة والا فلا محذور وفي ان من اراد من المادة معناها معا ومن الهيئة الوجوب بالنسبة
الى المعنيين والتهديد بالنسبة الى الجزء اذ حوفت محل النزاع فاعلم انهم اختلفوا فيه على اقوال المنع مطلقا وهو المشهور
الى الاكثر وظاهر ابن هشام اطباق النحويين عليه وظاهر المعالم عدم النزاع فيه لغة بل في تحريم المجاز العقلي وهو بعيد
والتجويز كذلك حقيقة ذهب اليه جماعة كثيرة منهم الشيخ والسيد والعلامة وهو مذهب ابن الشافعي والقاضي والجبائي
وعبد الجبار ونسب الى الاكثر والتجويز في التثنية والجمع حقيقة والمنع في المفرد والتجويز في النفي كذلك والمنع في الاثبات
التجويز مطلقا جوز ابو هاشم في باب التجوز للمفرد والحقيقي في غيره اختاره صاحب المعالم والحق هو الاول لان
استعمال اللفظ في معنى توضيفي يحتاج الى ثبوت الوضع من الواضع وهو غير حاصل بترك لان ثبوتها اما بتصريح الواضع او بالاستعمال
او بمجرد الوضع والاول لم يوجد في المقام والمسلم ثبوته بكل وضع هو الاستعمال فيما وضع له ربه فقط واما دلالته
على الوضع فهو في الاستعمال فيه مع غيره والحاصل ان الوضع يتوقف على الاستعمال الانفرادي بالضرورة واما الاجماعي
فدلالته على جوازه لم يعلم فان قيل اشتراط كل من الوضعين وان لم يثبت الاجماع الانفرادي ولكنهما يثبتان الاجماعي
ايضا قلنا لم فان قيل اشتراط الاستعمال بالانفراد خلاف الاصل قلنا الوثبت جواز الاستعمال المطلق وهو ممنوع
سيما المنع الاستعمال بوجوه اخر ايضا منها انه يلزم التناقض لو جاز اما لان المعنيين معا يكونان مع اول المعاني المنفية
لتحقق الوضع واستعمال المشترك في جميع معانيه لتحقق الابان بين هذا وهذا وهذا وهذا معا ولانه لا يصح ان يراد
كل من المعنيين وحده والا لم يكن معناه وليس وحده والا لم يكن الاستعمال في المعنيين وغيرهما مبني على قصده
فاسد فهي جزئية الوحدة المفروض له وهي ممنوعة كما يأتي سلمنا ولكنه مناقشة لفظية لان المراد استعمال المشترك في
هذا وذلك من غير اعتبار الوحدة سواء قلت لان استعمال المشترك في معنيه او لا مع ان قوله المعنيان معا يكفي ان المعاني
المنفية لتحقق الوضع منافية لاعتبار قيد الوحدة في الموضوع له ومنها ان الوضع لم يضع اللفظ للمجموع بل لمجموع
فيه لا كان استعماله في بعض معانيه وغيره انما يختار الاول او لا يطلق وقف الاستعمال في المجموع على الوضع
والثاني باطل بقولنا المراد من استعمال المشترك في معنيه ومنها انه لو جاز لكان حقيقة ومجازا لكن التالي باطل
لكل مشترك بين معنيين معان غير متناهية حاصلة من تركيب المعاني وقيل انه مبني على اعتبار وحدة الوضع
اتباع الخالف الاول بان الوضع صحيح مستقل للاستعمال معطل في حقه فيه والا لزم انتفاء فائدة الوضع وسد باب الاستعمال

في الاكثر

منها ويريد منه ما هو بخلافهم لسلمهم وخلاف ما يفهمه منهم ومنها الاجماع القطعي على الضرورة فان من المعلوم قطعا
ان بناء المحاورات من اول الزمان الى زماننا هذا على حمل الالفاظ المجردة على المعاني الحقيقية من غير اختلاف وعليه بناء
التفهم والتفهم من اهل الاسواق والمخاطبة كل يوم بحيث انا غير محصورة ولا يتامل المخاطب في حملها على الحقائق ومنها انه معلوم قطعا
بالضرورة والوجدان بل بالمراجعة الى انفسنا وضع لفظ المعنى ان غرض الواضع من وضع لفظ لمعنى ليس الا حمله عليه
عند الاطلاق واراده منه بدون القرينة لهذا الامر الوضع الذي هو تخصيص شيء بشيء بحيث يلزم من
العلم بالعلم به ومنها انه حصل القطع من استقراء محاورات الفصحاء بل غيرهم عدم اعتنائهم في التكلم انهم كلما
يريدون غير المعنى الحقيقي من لفظ ينصبون معه قرينة فكلما لم تكن معه قرينة يعلم قطعا ان المراد به المعنى
الحقيقي واحتمال القرينة في بعض الموارد ينفيه الاصل ومنها انه لولاه لانسد باب التفهم والتفاهم في
غير خطاب المشافهة مطلقا وفيه غالبا اذ لا يحمل على المجاز لانه مخالف للاصل وموجب لتخليط الموضوع
والقرينة اللفظية غير مفيدة ان يجري في القرينة والحالية غير ممكنة في غير المشافهة وغير متحقق فيها
غالبا فيختل امر التكلم وينسد باب التفهم ومنها الاجماع على العمل بظواهر الكتاب والاخبار في الجملة وهو
لا يمكن الا على اعتبار هذا الاصل لخلو الكلام عن القرائن غالبا او عدم حصر المجاز او لا يخفى ان الاصل انما
هو في غير الالفاظ المشتركة واما فيها فلا لعدم جريان شيء من الادلة فيها فان استعمالها بلا قرينة نادر
جدا فلا يشبه منه اجماع ويخالف لطريقة الواضع والشارع والمحاورات ولا يخفى عليك ان العقد بتقديم
المجاز المشهور او التوقف لا ينافي دلالة العقد بعدم ثبوته وكون ما يظن منه من الحقائق فواضح
ولما على العقد بثبوته فلانهم يحملون الشهرة فيه قرينة معنى خارج عما نحن فيه ثم لا فرق في
جريان هذا الاصل بين ما اذا كان اللفظ خاليا عن جميع العوارض او عرض له في بعض الاستعمالات
ما يوجب عدم ظهور المعنى الحقيقي لخفاء كثير من الادلة ايضا نعم قد يصير سبب العوارض الخارجية
ظاهرا في غير الحقيقي لا يخفى انه يتبادر بل يظن ارادته والظن عدم صحة اجراء اصل الحقيقة لامكان
اتكال المتكلم واعتماده بعد الظهور وعدم جريان الادلة المتقدمة ترجح ولكن لا يحمل على الغير ايضا
الا اذا ظن ظنا ثابتة الحجية بل يتوقف وليس المراد انه كلما ظن ارادة غير الحقيقة يتوقف بل اذا كانت
العوارض الموجبة لظنها مقارنة لصدور الخطاب متحققة حال يقينا حتى يصير بحيث يتكل المتكلم
عليه ويمنع الادلة من الجريان واما ان لم يكن فيحمل على الحقيقة اجماعا ولو لم يكن بالحقيقة
في الظواهر التي يعارضها الادلة غير ثابتة الحجية موجبة لظن ارادة خلاف الظاهر فاذا كان
العمل بهذا الاصل انما هو اذا لم يكن قرينة صارفة والعلم بعدمها ويمكن حصوله غالبا قلنا الاول ممنوع لعدم
العلم الحكم بالعدم لان الاصل الاجماعي جميع ارباب المحاورات واهل اللغة فانهم يحملون الالفاظ على المعاني
من غير التفات الى احتمال وجود القرينة وايضا لو لاه لانسد باب التفهم والتفهم بغير المشافهة بل بها غالبا
ايضا لاحتمال عدم القرينة بل لا يفيد القرائن المقالية ايضا بل الحالية لجواز وجود قرينة اخرى بحقيقة
معارضة لتلك القرينة وايضا الاخبار الناهية عن العمل بغير العلم تقضي اليقين الا باليقين والتعليم حيث

حيث ان وجود القرينة ولا احتمالها شيئان وجوديان فالاصل عدمهما ويكفي عدم ظهور القرينة ولا يحتاج الى
ظهور عدمها ولو ظنا وقد يقال الاحتياج اليه لان الكشف عما في الضمير الذي هو المقاصد في الالفاظ لا يحصل الا بعلم ذلك
الشك في القرينة شك في المراد من المرسل والمكالمة فيه المظنون عدم القرينة والسهو خلاف الظاهر وفيه انه ان اريد
ان المقاصد الكشف بان نحو الفتوى فهو مسلم ولو كان كذلك لم يقرر والاستقراء الاطرادية خاصة ولم يستمر احد احدا
على اي نحو تكلم ان الكشف بطريق يتعارف في المحاورات فسلم لا نسلم انه لو استفاد احد معنى من لفظ على حال قرينة
العرف لم يحسن مواخذته من المتكلم ولو اراد غيره ولا شك ان اهل العرف يكتفون بعدم ظهور القرينة ولذا
يعملون بما يفهمون من الظواهر من غير التفات الى احتمال القرينة مع قيام مساوي الاحتمال عدمه ومازكر
من ان سهو المرسل خلاف العلم مما يتاتى في مثل المراسيل واما في الاخبار وكتب التواريخ والعلوم والاشعار
فلا يجري على ان عدم القرينة مجاز فتصرفه مع ان من القرائن غلبة استعمال اللفظ في معنى وهي مما لا يكاد يشك
من اصحابنا اكثر الالفاظ على ان الكلام في الالفاظ الشرعية ومع الشك معدوم نقض اليقين بالشك بل الظاهر
ولا يكتفون بظن وجود قرينة ايضا ما لم يثبت حجيته ولذا لو ادعى احد دعوى بقرينة للظن على وجود قرينة
على خلاف ظاهر لا يسمع منه الا باثباتها ولذا لو دلت الشهرة او خبر ضعيف مورث للظن على وجود قرينة على
مجاز لا يلتفت اليه من لا يعتقد بحجيتهما نعم ان كان ذلك في المحاورات العرفية وامكن الاستفادة فالظاهر
متوقفون حتى يستقر تتبع اعتبار الظن ههنا ولا بد من حصول الظن بالقرينة واما مجرد الظن بخلاف المدلول
الحقيقي فلا يفيد قطعا في اصالة الحقيقة بالمعنى الثاني فيما كان المستعمل فيه معلوما وشك
في كونه حقيقة ومجازا وهو على قسمين لان المستعمل فيه المحتمل كونه حقيقة اما واحد او متعدد والاول كلام
والذي العلامة ره في التجريد عدم الاصالة ووجوب التوقف في القسمين وصرح في الانيس بانه المشهور وفرق
بعض مشايخنا المحققين بين الاتحاد والتعدد وقال بالاصالة في الاول وعدمها في الثاني واصرح في الانكار
على من اطلق وعلى من ادعى الشهرة على العدم في صورة الاتحاد بل ادعى الاتفاق على الاصالة ح وظاهر السيدين ره
والعلامة ايضا الاجماع بل يظهر من غيرهم ايضا ذلك وكيف كان فالحق مع الاتحاد والاصالة مطلقا لوجهين احدهما
ان ثبوت الاصل بالمعنى الاول يثبت ذلك بيانه انه قد عرفت ان الاصل في اللفظ ان يكون مستعملا في المعنى
الحقيقي سواء علم المستعمل فيه ام لا ولم يكن مختصا بما اذا لم يعلم فانه ليس المعلم بالمراد مدخلية في كونه حقيقة
ويلزمه ان يكون المستعمل فيه هو الحقيقة ومن لم يتفطن باصالة الاول اشتبه عليه الامر واما اعتبار بعضهم الجهل في
معنى اصالة فلان ثمرة الاصل انما يظهر معه اذ مع العلم لا حاجة اليه فاعتباره تحقيق تحقيق لفائدة الاصل
وليس مدخل في اعتبار صرح بذلك بعض المحققين مع ان ثبوت الاول في صورة الجهل ايضا في ثبوت ذلك
ان يلزم ان يكون اللفظ قبل العلم بالمراد محكوما بكونه مستعملا في المعنى الحقيقي فلا يجوز ان يريد بهما ان حصول العلم
بالمعنى لا يوجب الخروج عن الاصل ايضا اللفظ مع قطع النظر عن العلم محكوم بكونه مستعملا في المعنى الحقيقي
وحينئذ ظهر ان اعتبار العلم لا مدخلية له في الصرف عن الحقيقة ثم كان حجية ان الاصل السابق مشروطا بالعلم بالمعنى
وهو هنا حاصل وثانيهما ان المعلوم من عادة الناس انهم متى وجدوا لفظا مطلقا في اللغة على معنى واحد المتفق

موضوع لم

موضوع له ويحملونه عليه في سائر الاستعمالات وان ظهر لهم الترديد بعد ظهور التعدد وبدون ذلك يعرف التفات
غالبا وقد يستدل بوجوه غير تامة ولا يخفى انه يشترط في هذا الاصل ان لا يكون العلم بالمستعمل فيه من القرينة المنضمة
مع اللفظ حين الاستعمال لا لمنافاته مع الاصل كما ظن لعدم التنافي لاشتراطه في الاول وعدم ثبوت اعتقادهم
كون المعنى حقيقيا عند العلم باقتران اللفظ بالقرينة ولا بتوهم انتفاء فائدة الاصل مع هذا الشرط حيث
انه لا يعلم المستعمل فيه مع عدم العلم بالوضع كما هو المفروض الا بالقرينة لان المشروط هو فقد
القرينة المقترنة حين الخطاب فيمكن العلم بالمراد من القرينة المتاخرة والا سيما وبنحوه ثم
المخالف في هذا المقام بين قائل بالتوقف بعدم الاستعمال على الحقيقة وقائل بالتجوز لا على الحقيقة ويرد
على الاول بان دليلنا لم يكن نفس الاستعمال بل امور اخر والثاني بمنع الاغلبية او لا وصحة حجيتها ثانيا
واما اذا كان المستعمل فيه متعددا فاما ما لا يعلم كونه حقيقة في شيء من المعاني او يعلم انه حقيقة في بعض
ويشك في اخر وعلى الثاني اما يعلم الحقيقة بعينها او لا وعلى التقادير فالشك اما في المجاز والاشتراك اللفظي او في
اللفظين او فيه والمعنوي او في الاشتراكين او في الثلثة فهذه اقسام وقع الخلاف فيها مذهب
السيد في غير الثلثة الاخيرة الى اصالة الحقيقة والاكثر على التجوز والمزيد على الواحد ومنهم
من توقف ومن رجح الى اولوية المجاز او الاشتراك وقال في تحقيقه ان الثلثة فمذهب السيد في الاول
منها ترجيح المعنوي وفي الاخيرين اللفظي واختار المحقق والعلامة والبيضاوي والحجازي ترجيح المعنوي
مطلقا وتوقف صاحب المعالم والعميدي والاسفراييني فيها كلام فيها الاول الاصل
ان القدر الثابت من اصالة الحقيقة بالمعنى الثاني كون المستعمل فيه حقيقة عند المتكلم لا انه
حقيقة واقعا اذ لم يثبت ذلك من ادلتها وحينئذ فمعنى هذا الاصل كذلك يصرح المتكلم بانه حقيقة وعلى هذا
فلا يمكن الحكم بثبوت الحقيقة مطلقا الا اذا كان المتكلم من يكون قوله دليلا على حجية عرفه والثاني
قد عرفت ان صور الشك في كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا مختلفة في معناها
الاصل الحقيقة الاخرى وبعضها وكذلك واشتبه الامر في ذلك على كثير فخلطوا واختلط عليهم فيوردون كثيرا ما
اصالة الحقيقة في غير موضعه ويستعملون قولهم الاستعمال اعم في غير موردها وربما يتوهم
التنافي بين الكلامين وكل ذلك لعدم تحصيل المرام ومن احاط بجميع الصور واحكامها لا يشتبه عليه
ويعلم ان مرادهم من قولهم الاستعمال اعم انه يفيد لا يدل على شيء من الحقيقة والمجاز لانه جنس لهما
والجنس لا يدل على نوعيه ولا على بعضهما فلا يمكن اثبات الحقيقة بان الاصل ان يكون المراد هو المعنى الحقيقي
كما في المقام الاول وذلك لاجل دلالة الادلة عليه من غير مدخلية الاستعمال وهذا الظاهر ايضا
انه فاتح ما قد يتوهم من التنافي بين قولهم في صورة التعدد الاستعمال اعم وقولهم في هذه الصورة الغير
المجاز خير من الاشتراك حيث ان مقتضى الاول عدم الحمل على المجاز ومقتضى الثاني الحمل عليها
فالمراد من الاول ان الاستعمال لا يدل على المجاز به ولو قطعنا النظر عن غيره فهو لا يوجب
الا التوقف لانه لا يمكن ترجيح المجاز به بدليل اخر مرادهم من الخبر بان المجاز راجح بدليل اخر

بينهما

فمجاز

بمجرد الاستعمال بل لا بد في الدلالة عليها من امر اخر كما في صورة الاتحاد ومرادهم من قولهم اصل الحقيقة

موضع

لما كانت الحقيقة اللفظ المستعمل في الموضوع له والمجاز المستعمل في غيره ولم يكن في امثال هذا الا رفعته مرتبة
الموضوع له وغيره من جهة الواضع غالبا والكل مهما امارات وهي من وجوه الاول والثاني والثالث
التصريح باستعماره او خاصه ولكن لا شبهة في ندوره الثاني التبادر بحيث ان المعنى من اللفظ
الحقيقة والمجاز بحيث يصعب الفرق بينهما غالبا ولكن في تقديرهم الالفاظ صور يمكن المعرفة في بعضها
بيان ان المعاني المذكورة لها اما مخترعة او متعددة فالاول يحكم فيه بالحقيقة لانها الاصل في سواء قرنه
بالحمل وحرف التقرير او الوضع او الاستعمال او التسمية او المجيء نعم يشكل في قولهم قد يطلق الاستعارة
على معنى الخبر والثاني فان قرنه بالحمل او الوضع او التسمية وبحرف التفسير فيحمل على الحقيقة في الوسطين
فظاهر واما في الطرفين فلان المتبادر من قولك الاسد الحيوان المفترس في مقام بيان الالفاظ انه
والمتبادر من المعنى الحقيقي بل ليس معنى غيره معنى اللفظ المطلق او ان اريد غيره في موضع ولذا يصح ان يقال الاسد
الفريسة والرجل الشجاع ليس معنى الاسد ولو كان المجاز معنى اللفظ لما يمكن غيره معناه فلا وجه للحصر نعم اذا اورد
اللغوي كلاما فاما فيفسر لفظا منه بحرف التفسير يحتمل ان يريد المستعمل فيه وان صرح بالاطلاق او الاستعمال او المجيء
وامثالها فقيل بالتوقف والظاهر الرجوع الى تعارض المجاز والاشتراك والرابع الاطراد وعدمه فالاول
علامة الحقيقة والثاني للمجاز والتبادر هو فهم المعنى من اللفظ مع التجرد عن القرينة على فهمه كان فهم
المعنى تارة يكون مع تبادر ارادة المتكلم له واخرى لا يكون معه والاول يستلزم الثاني وهو فهمه
علامة للحقيقة يعني ان الجاهل باصطلاح طائفة اذا سمع موارد استعمالاتهم لا يفهم وعلم انهم يفهمون من
لفظ معنى بلا قرينة وعلم انه مخترع نفس اللفظ يعلم انه عندهم موضوع لهذا المعنى وينتقل اليه انتقالا
اوليا لان فهم المعنى من لفظ لا بد وان يكون لمرجح وهو اما لمناسبة ذاتية كما قيل او الوضع لسبق او
الاول يطرد فيه الثاني والوضع اما يكون لنفس المعنى او لما له علاقة معه والثاني لا يفهم بدون
القرينة لفقدان التخصيص او التخصص فاذا فهم بدونها يعلم حصول احدهما وهو الوضع لنفسه
فيكون حقيقة واما كون عدمه علامة المجاز فلانا علمنا بالاستقراء ان كل ما كان معنى مجازيا فهو
ليس بمتبادر وكلما ليس بمتبادر عند من يقتضيه العادة يكون عالما بالوضع لو كان فهو مجاز
واورد اما على علامة الحقيقة فيوجب توقف العلم بالوضع عليه فيلزم النقض وبالمشترك وبالمعنى
ولازمه وبالمجاز المشهور وبالفرد الشائع وبان التبادر فرع العلم بالوضع وجعله علامة
للحقيقة يوجب توقف العلم بالوضع عليه وهو دور واما على علامة المجاز فبان اللفظ في اول
الوضع حقيقة فيما وضع له مع عدم تبادره عنه وبالنقض بالمشترك والجواب عن الاول ان الاستعمال
غير لازم مع ان عدم تبادره في المشترك مع ان السامع له يفهم جميع معانيه وان علم ان الجميع ليس مقصودا
لم يتحقق التبادر لا يقال المناطة العلامة بل يتحقق التبادر الكلي البدلي ايضا بالنسبة الى الجميع وان لم يعلم
خصوص المراد وهذا القدر كاف اذ ما يدل على كون التبادر حقيقة يدل على كفاية الجزء عن الثاني ان التبادر

بان يقال ان هذا اللفظ في هذا المعنى حقيقة او مجاز لتوقف
بالحمل وهو ان يقال ان هذا اللفظ المستعمل في هذا
المعنى مستعمل فيما وضع له او مستعمل في غيره مما وضع له
منه

اي من بيان
مطلقا من غير تقييد بكلام
خاص اما لو ذكر في كلام آخر فيحتمل
بالحمل او حرف التقييد فلا يتبادر انه معناه
بالاطلاق وانما يتبادر انه معناه الحقيقي اذا اطلق
مطلقا منه مذكر العلي

في الاكثر وهو موجب لكونه حقيقة والوضع محقق في المشترك لكون المعنيين ثبت المطلق واحتمال المنع من الاستعمال الموضوع
بالاصل وكون الوحدة جزء الموضوع له فيكفي فيتنا فقضى الامتناع ممنوع كما يأتي ودعوى العلم بان الواضع لم يرد
الا الاستعمال فيما وضع له منع والكون مقتضى حكم الوضع والاحصار الاختلال في الفهم غير مسموعة واما الحكمة
ممنوع والاختلال انما عرض بسبب الاشتراك لا الاستعمال في المعنيين مع انها لو سلمت فانما هي في الوضع الذي
وضعه لا بوضع اخر بمعنى انه اراد ان يستعمل بوضعه فيما وضع له فقط وان استعمل بوضع اخر في اخر لا ان يستعمل بوضعه
فيما وضع له منفردا من الغير في الاستعمال فلا يرد ان ارادة كل من الواضعين الانفراد بالوضع الذي وضعه
يستلزم ارادة الانفراد مطلقا اذ لا يريد الاستقلال بالوضع الاخر الا على تحقق ارادة واضعه والحق ان قوله
الوضع صحيح للاستعمال ان اراد انه صحيح له مطلقا فمم وان اراد انه صحيح للاستعمال في الجملة فلا يفيد واما
اما على المنع في المقدمة فلمنع المانع واما على التجوز في غيره فبانه تكرير المفرد بالعطف فهو متعدد نقل العلماء استعمال اللفظ
في معنى جائز اتفاقا واجيب منه بمنع كونه تكرير المفرد لا يفيد تعدد ما استفاد منه مطلقا او يشترط كونه من افراد ماهية
واحدة وحمل ما استفاد منه على المسمى الموضوع له خلاف الظاهر واراد في جميع العلم ومنشأه لعدم امكان ارادة
غيره منهما لا يوجب ارادته في غيرهما وجواز استعماله في المتعدد خاص لمتعدد اخر لم يثبت سلمنا كونه في قوة تكرير
المفرد ولكن لا يلزم منه تساويهما في جميع الاحكام مع انه قد تم دليل المانع لدل على المنع في غير المفرد بهم الاستدلال
الثالث بان المانع النفي يفيد العموم فيتعدد بتعدد الاثبات واجيب بان النفي للمعنى المستفاد من اللفظ عند
الاثبات فاذا لم يتعدد فيه فمن اين يتعدد في النفي وان قيل ان اريد المستفاد عند الاثبات الذي يدل عليه
اللفظ بخصوصه فدعوى اختصاص النفي به باطلة لظهور افادة النكرة المنفية للعموم ولا يفيده المثبت وان
اريد الذي يدل المثبت على فرد من افراده ولو على البدلية فالمستفاد من المشترك المثبت فرد من افراد
جميع المعاني كذلك فيكون المستفاد من النفي فرد جميعها قلنا اولا ان المراد الثاني ولكن معلول المثبت في المشترك
هو فرد من افراد ماهية واحدة وان لم يكن معلوم الخاصة لا من افراد جميع المعاني واللازم منه نفي جميع افراد
الماهية الواحدة لا جميع افراد ماهيات المعاني وثانيا ان المراد المعنى الذي يصلح ان يستفاد من المثبت ولو بقرينة
فلا يثبت ولو بقرينة فلا يثبت العموم الا بجواز ارادته بل بعينها في المثبت احتج الرابع بان المتبادر
من اللفظ المعنى مع قيد الوحدة فيتبادر في المشترك واحد من معانيه معينة وان لم يعلم الخاطب الا مع القرينة
فيكون هو الموضوع له والاستعمال في الجميع لاقتضائه افادة قيد الوحدة ويكون استعمال اللفظ الكلي في
الجزئي فيكون مجازا ومجازا وجوابه منع تبادر الوحدة من المشترك بل يتبادر منه تبادر المعينين معا
معان في غيره ايضا لو كان لعدم تقرر المعنى سلمنا التبادر ولكن ليس المتبادر ارادة شرط الوحدة
من اللفظ بل يتبادر كون الاستعمال افرادا بل كون الاستعمال في المشترك ولم يخص الالفاظ الشائع
فهي من علامات الاستعمال وستأتي من علائم الحقيقة سلمنا ولكن الاطلاق ليس من الطلاق المعتبرة لزوم
ارادة الجميع يكون المستعمل فيه جزء الموضوع له مع شيء اخر لا الجزء فقط مسكت الناس اما المجاز في المفرد فهي
نفيه الوحدة واما الحقيقة في غيره فلكونه كتكرير المفرد وقد عرفت ضعفهما هذا ثم ان القائلين بالمجاز حقيقة

اختلفوا فيما يحمل عليه اللفظ عند عدم القرينة على اقوال الاجمال بين كل واحد والكل وهو مذهب الاكثر والظهور
في الكل وهو منقول عن جماعة من العامة والتفصيل بالاولى في غير كلام الله والثاني فيه دليل الاول
اصالة ارادة كل واحد والجميع لا مرجح فيجب الحمل وفيه ان اصالة عدم ارادة غير الواحد وعدم الاستعمال في الزائد
مرجحة لاثبات الواحد نعم ينفي الاحتمال بين كل واحد دليل الثاني في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي
حيث استعمل الصلوة المشتركة بين المغفرة والاستغفار فيهما معا بدون القرينة وقوله عز شانه يسجد له
من في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس حيث اطلق السجود المشترك بين وضع الجبهة و
الانقياد فيهما بلا قرينة وفيه منع انتفاء القرينة في الاثنين والا فيمنع الاستعمال في المعنيين حقيقة
ولكن نمنع اشتراك اللفظ بين المعنيين لفظا بل على الاشتراك المعنوي ودليل الثالث ان الحمل على البعض
ترجيح بلا مرجح والاحتمال اهمالا لما يجوز ارتكابه في كلام الله فيجب ان يحمل فيه على الجميع وفيه ان الحمل على البعض
الجميع ايضا احتمالات وايضا ترجيح بلا مرجح بل هو من ترجيح بالنسبة الى سائر الاحتمالات ومما ذكر ظهر ان الحق
على الجواز الاجمال بين كل واحد من المعاني تنبيه اعلم انه لو كان ما استدل به بعض لما دفعين من ارادة الجميع
من استدل منهما التناقض ما الظهور للخلاف في المسئلة فائدة على هذا الوجه في كلام اللغوي والحكيم ملكان
ظاهره ارادة الجميع لوجب صرفه عن ظاهره ولو صرح لغوي بالجواز لم يرد واما على ما استدل به الثالث وهو
التام من عدم ثبوت الجواز والاذن وهو اللائق في امر اللغات فلا يظهر فائدة للخلاف ما في كلام الشارع
واللغوي فلانه ان وجد فيهم ملكان ظاهره الاستعمال في الجميع يكون هو المثبت للجواز ولا يجوز صرفه عن
ظاهره بنفي قيمة اللغة وعدم الدليل على الجواز او يكون هو الدليل واما في مثل الاقارير والوصايا فلان
المنع عنها هو قصد المتكلم اذ الظاهر ان لم يكن استعماله موافقا لما ثبت من اللغة فان قيل بعدم ثبوت
الجواز فنضمه اصالة عدم التوقف والاذن ظهر الفائدة فيما اذا ظهر شك في الاستعمال في الجميع فانه يحكم بارادة
الواحد على المختار ولما تعرفت ان الاصل عدم الاستعمال في اكثر من الواحد على القول بالجواز ايضا فلا يثبت
الحكم على القولين فلان ارادة الزائد منفية عليهما بالاصل اما على المنع فباصالة عدم الجواز واما على الجواز فباصالة
عدم الاستعمال منهج المشترك اذا استعمل اما لا يكون معه قرينة او يكون فان لم يكن فاما يكون
في كلام الشارع او غيره فعلى الاول فالكلام يحمل بين كل واحد من معانيه او بينه وبين الكل او ظاهر في الجميع على
اختلاف الاقوال وعلى الثاني فاما يكون المتكلم ممن يجوز ارادة الاكثر او ممن لا يجوزها اما من لا يعلم حاله فعلى
الاول فكالاول وعلى الثاني فكالاول على الاول والثالث كالاول وعلى ملاحظة اصالة عدم ارادة الزائد
فيثبت امتناع ارادة الكل في الكل وان كانت قرينة فاما يكون معتبرة اي معينة لمعناه كلا او بعضا او ملغية
اي دالة على عدم ارادة بعض معانيه فعلى الاول فاما تعين بعض معانيه او كلها فان عينت البعض فان كان
واحدا تعين الحمل عليه اتفاقا وان كان اكثر او عينت كلها فان كان في كلام الله فيجوز الاستعمال في الاكثر
والمانع يحكم بالاجمال لتعارض حجة المنع والقرينة الا اذا كان المنع لعدم ثبوت الرخصة فان مثل ذلك
وان كان في كلام غيره فان كان الغير يجوز الاستعمال في الاكثر او مانعا احتمل في حقه الوجوه او لم يعلم حاله يحمل

على ما عينه القرينة وان كان ما نعا لم يحمل ذلك في حقه فيحكم بالاجمال وعلى الثاني فاما ملغي بعض المعاني او كلها فعلى الاول
فان اتحد الباقي فهو المعين وان تعدد فحمله بالنسبة اليه حكم ما لا قرينة معه وعلى الثاني يحمل على المجاز فان اتحد مجازه
فهو المعين وان تعدد فاما يكون الجميع مجازات المعاني متساوية او لا فان تساوت فاما تساوت
في المجاز او لا فان تساوت فالاجمال وان اختلفت فيحمل على ارجح المجازات وان لم يتساو الحقائق في تساوي
المجاز ترجح المجاز الراجح حقيقة ومع اختلافها فان تعارض رجحان الحقيقة مع رجحان المجاز يلزم الاجمال
والا فالراجح بالاعتبار بين راجح الفصل الثاني في الحقيقة والمجاز والحقيقة لفظ استعمل بسبب الوضع الاول
من حيث انه استعمل لذلك والمراد بالسببية القرينة فيه فلا ينتقض الطرد بالمجاز وبالوضع الاول ما لم يلاحظ
فيه وضع سابق له المضاف الى حتى ينتقض بالحقيقة الشرعية والعرفية والمشترك المتأخر بعض لو نظرنا من بعض
والحقيقة التي لا وضع متأخر لها ولا ينتقض بما حصل له الوضع في معنى لكثرة استعماله فيه لمناسبة لما وضع له اولا
لانه لم يلاحظ الوضع السابق في اللاحق ان لا واضع له ثانيا حتى يكون ملاحظا نعم لو لحظ في الاستعمال الموجب له
او لان المراد بملاحظة الوضع السابق اعتباره في نفس الوضع كالاول فيلزم المجاز والمنقول ليس كذلك المراد
بها كون الوضع السابق شرطا لتحقق اللاحق والسابق في المنقول وانتفاء ظاهر في كونه منقولا الا انه ليس
شرطا في اللاحق او المراد ملاحظة السابق بين الاستعمال فيما وضع له ثانيا بعد الوضع لا بينه وبين الحقيقة
لاحتياج المجاز الذي له حقيقة والمجاز الذي استعمل في معناه الحقيقي في ذلك الحال والمشترك المستعمل في احد معنييه
لعلاقة بينه وبين الاخر ولو بعد الوضع الاول بالوضع الاول مع الحاجة ايضا ولكن بزيادة قيد من حيث انه الوضع له
الاول ايضا فلا ينتقض بالمشترك المذكور والمنقول المستعمل في معناه الاول لمناسبته للثاني وهو اولى من
زيادة قيد في اصطلاح المخاطب لانه لا يدفع الاول والمجاز هو اللفظ المستعمل في معنى لاجل علاقة او المستعمل بسبب وضع
غير اولى لعلاقة وتعريفه بانه لفظ استعمل في غير الموضوع له لعلاقة ينتقض بالمشترك والمنقول المنقولين وقيد
الحيثية غير مفيد كما لا يخفى وزيادة قيد في اصطلاح المخاطب يدفع الثاني فقط وهو عند الاصوليين لم
من الكناية على المعتمد بانها مستعملة في غير ما وضع له مع جواز ارادة الموضوع له او مع ارادته تبعا ولذا لم يقيل
صدقه بالاقتران بالقرينة المانعة من ارادة الموضوع له كما فعله البيانيون واما استدلال بعض القائلين
باشتراط الجمع بين الحقيقة والمجاز بان المجاز ملزوم للقرينة المانعة فمغلطة من الاصطلاح كما يأتي منهج
الحقيقة تنقسم الى لغوية وشرعية وعرفية عامة وخاصة وانقسامها اليها باعتبار الوضع الماخوذ فيها
ولكن الاشكال فانه باعتبار اعتبار صلاحية والمشهور انه باعتبار فاعلية الواضع فان كان اهل اللغة فالحقيقة
لغوية وان كان الشارع فشرعية وان كان اهل العرف فان كان فيما خصوصا فعرفية خاصة والا فعامة
وقال بعض محققي المتأخرين دلالة اللفظ على المعنى ان كانت بوضع الشارع فحقيقة شرعية وان كانت بوضع
اهل اللغة فلغوية والا فان طارئ بالشرع فعرفية عامة او خاصة والمستفاد منه ان مناط الفرق بين الشرعية
وغيرها من جهة الواضع وبين اللغوية والعرفية من جهة اصلية الوضع وطريانه ويكون الفرق بين هذه
المتعاقبة بالاعتبار فالشرعية ما كان واضعها الشارع سواء كان الوضع اصليا او طاريا والعرفية ما كان واضعها

الباقي يحمل م

الحقيقة واحدة من حقائقه فحكمه حكم
الغير المشترك المتعدد حمله على حقيقة
وان كانت مجازات م

الفصل الثاني

يكون بعض معنى حقيقيا للفظ عند طائفة ومجازيا انما يتصورون سلب معنى فيه لا يحكم بالحقيقة والا بالمجاز
ظهور ذلك انما يكون بعونة المقام مثلا اذا رأى انه قال واحد منهم لآخر جئني بالبيضاء بشيء فقال الاول
هذا ليس بالبيضاء بل بالسوداء ان ما جئت به ليس معنى البياض به فيعلم انه يصح سلب معنى البياض للسواد فيحكم بمجازيته
ثم الوجه في كون ذلك علامة ان المتبادر من المعنى كما مر سابقا الحقيقي بل المجازي ليس مخالفا للفظ وان كان معنى
له في موضع خاص الا ان كان لكل لفظ مجاز غير محصور فانا نبدل هذا ليس معنى ذلك يفهم انه ليس معناه الحقيقي
والمراد انه ليس معناه الحقيقي حقيقة وفي نفس الامر لان وضع السالبة المحمولة لسلب المحمول عن الموضوع كذلك فكما
يجوز فيه السلب لا يكون معنى حقيقيا في نفس الامر وكلما لا يجوز فيه السلب يكون حقيقيا اذ لا يتحقق عدم
الجواز الا مع ثبوت الحقيقة ومن هذا ظهر عدم الاحتياج الى ضم قيد في نفس الامر بل لا ينتقض بقول قولنا هذا بشر
وقول اهل العرف حين المبالغة لمن جاء ببليد هذا امر بالغ بالشان ليس انسانا لان الاول ليس في مقام سلب المعنى
عن اللفظ وليس المراد ان هذا ليس معنى البشر بل المراد ان هذا ليس من افراد البشر والسلب في الثاني ليس على الحقيقة
ولكن الامر فان قيل الجاهل كيف يعرف ان السلب حقيقي قلنا بالاصل وفيه ايضا ان فاع لما اورد على هذه العلامة
من استلزامها الدور المصرح في الحقيقة والمضمر في المجاز اما الاول فلان عدم صحة السلب انما يعلم اذا علم ان
اللفظ حقيقة في المعنى لان المجازي يصح سلبه قطعا فلو كان العلم بالحقيقة موقوفا على العلم بعدم صحة السلب لزم
الدور واما الثاني فلان صحة السلب بحسب المعنى ولا يراد بحسب الجميع المعاند لان المجازي لا يمكن سلبه بل سلب ما هو معناه
حقيقة ولا يراد سلب بعضه لانه لا يفيد كما في المشترك بل سلب الجميع ولا يعرف صحة سلب جميع ما هو معناه حقيقة من
المعنى المفروض الا اذا علم انه ليس شيئا من المعاني الحقيقية وهو اذا علم ان اللفظ في المعنى المفروض مجاز فاثبات
كونه مجازا بصحة السلب يستلزم الدور المضمر ووجه الاندفاع ان من له العلامة غير من يصح عنده السلب اذ لا
الا يصح والذي علم المعنى الحقيقي ويسلب لا يسلب هو الثاني والذي يريد التميز هو الاول ولا يعتبر له سوى
صحة السلب عند الثاني وان تعلم معنى اللفظا صلا وهو فاجيا ولهم ان القوم قد غفلوا عن تحقيق المقام فوقعوا
في الجواب عن ذلك فيما وقعوا فاجابوا بوجوه منها ان سلب بعض المعاني الحقيقية كاف في الدلالة على المجاز
اذ لولاه لزم الاشتراك المرجوح وفيه مضافا الى انه تمسك بالرجحان لا يخفى انا لا نسلم ان لزوم الاشتراك
الحقيقة ومنها ان الدور يلزم لو اطلق اللفظ على معنى واريد غير كونه حقيقة او مجازا بعد الشك فيه ولكن
المراد انه اذا علم معناه الحقيقي والمجازي واستعمل ولم يعلم انهما المراد فيعلم صحة نفي الحقيقي من الموارد ان المراد هو
المجازي وفيه انه لا حاجة الى العلامة مع امكان ارادة الحقيقة بتعيين الحمل عليها لانها الاصل والا فاستعمال
الحقيقة قرينة المجاز وليس هذا من العلامة مع انه لو صح لاقتضى ان يكون كل من صحة السلب وعدمها علامة لكل
من الحقيقة والمجاز فان صحة سلب الحقيقي علامة المجاز وصحة سلب المجازي علامة الحقيقة
وعدم الصحة بالعكس ومنها ما ذكره الفاضل النراقي وهو ان المراد صحة سلب الحقيقي المعنى المجازي
في نفس الامر لا اطلاق المعنى ولا حصول الحقيقي والحاصل ان علامة كون اللفظ مجازا في معنى ان يعلم انه قد يطلق
عليه معنى اللفظ بصحة سلبه عن هذا المعنى كما اذا يعلم ان في اطلاق الحمار على البليد ملاحظة معنى الحيوان الناهق وان هذا

عليه بهذا الاعتبار مع انه يصح سلب هذا المعنى عنه في نفس الامر وقس عليه الحقيقة وفيه اولا ان هذا لا يتم
الا فيما علم ان الاستعمال في معنى من جهة ملاحظة معنى آخر وكلامنا فيه مطلق وثانيا انه لا يصح في علامة
الحقيقة اذ لا يلاحظ فيها معنى آخر الا اذا كان المستعمل فيه اقرب لكونه حقيقة وان كان المهية معنى
نفس الكلي فلم يلاحظ غيره ومنها ان المراد ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المجازي
عند علامة المجاز مرتبا نسبة ذلك المسلوب لا مطلقا فان سلب المتابعة من التاكيد علامة كون التاكيد معنى
مجازيا للمعين بالنسبة الى الذات كان حقيقة ومنها من جهة وضع آخر وقولهم للبليد ليس بحمار انما اريد به
سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة فيكون البليد مجازيا بالنسبة الى ذلك الحقيقي
وانما احتمل ان الحمار موضوع آخر موضوعا للحيوان القليل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه وكذا
عدم صحة السلب علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه حقيقيا بالنسبة اليه فانه لا يجوز سلبه
وانما احتمل ان يكون له معنى حقيقي آخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه وفيه اولا ان
هذا مخالف لكلام الاصحاب حيث ترى انهم يستدلون على المجاز بالحقيقة المطلقين بصحة السلب وعدمها
ويجعلوهما علامتين لهما بالاطلاق لا المجازية والحقيقية النسبيين وثانيا ان كون الاستعمال في احد المتقابلين
مجازا بالنسبة الى الآخر امر بديهي لا يصلح لجعله علامة وثالثا انه لو استعمل المشترك بين معنيين لا علاقة بينهما في
احدهما يصح سلبه الآخر عنه مع انه ليس مجازا ورابعا ان المراد في علامة الحقيقة ان كان عدم صحة سلب
معنى حقيقي عن المبحوث عنه فهو بطريق ورود صحة سلب احد المتقابلين عن الآخر وان كان عدم صحة سلب المبحوث
عنه عن نفسه فان اريد عدمها من غير ملاحظة كونه حقيقيا فلا يفيد كونه حقيقة وان اريد مع وصف
حقيقيا لزم الدور ومنها ان المراد سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل فرديته له والحاصل ان الشك
في كون المبحوث عنه مصداقا لما علم موضوعا له في كونه موضوعا له فيه اولا انه يعرف بمجاري الفردية وعدمها
دون الحقيقة والمجاز به والفردية لا يستلزم الحقيقة وثانيا انه يصح سلب الجزئي عما لا يكون فردا منه ولا علاقة
له معه مع انه ليس مجازا ومنها ان المراد صحة السلب وعدمه في العرف على الاطلاق وفيه انه لا يفيد لزوم
العمل اذ لا يباحث ان يقول العلامة صحة سلب المعنى في العرف وعدمها فالجيب بالحقيقي يجوز الايراد وان
اجيب بالمطلق فساده كما سيأتي لاستعمال فانه دال على الحقيقة مع الوضع وعلى المجاز مع القرينة كما مر ومن
براهين علامة المجاز احتمال ان احدهما علة الاستعمال وندرته فالاول علامة الحقيقة والثاني المجاز وهو دليل عليه مع
انفكاكه بالمجاز المشهور وثانيها الاطراد وهو ان يستعمل لفظ في كل ما يوجد معنى لوجود ذلك المعنى
وعدمه وان يستعمل في كل جزئي محل لوجود ذلك المعنى فالاول علامة الحقيقة والثاني المجاز وورد على الاول
بان المجاز ايضا قد يطرد ولذا اقتصر الاكثر على الثاني وعلى الثاني بان الحقيقة لا يستدعي سبقها الوضع مع تحقق
جاز الاستعمال في كل محل يتحقق الموضوع له فاذا جاز في محل تحقق الموضوع له فيها ايضا جاز في محل لم يحرز احد يعلم عدم
فيكون مجازا اقول وفيه ان المجاز ايضا لا يستدعي سوى الوضع النوعي لا الشخصي فلا تفاوت
ووجوب العلاقة المعتبرة فيه داخل في الموضوع له وعلى هذا فكل مجاز مطرد لانه موضوع للمعنى الذي له العلاقة

المعتبرة وكلما وجد ذلك يصح التجوز واما ما لا يصح فلعدم العلاقة والحاصل انه ان اريد بعدم اطراد المجاز انه يستعمل
في محل لوجود معنى مع قطع النظر عن العلاقة ولا يستعمل في اخر مع وجود هذا المعنى فالاستعمال ممنوع وان اريد
انه يستعمل في محل لوجود المعنى مع العلاقة ولا يستعمل في اخر معه فعدم الاستعمال ممنوع وقد ينتقض هذا العلاقة
للمجاز بالفاضل والسخي حيث لا يطلقان على الله سبحانه مع وجود المعنى الحقيقي وهو العلم والجود واجيب تارة بان
معناهما الحقيقي العالم الذي من شانه ان يجهل والجواد الذي من شانه ان يبخل واخرى بانه عدم الاطراد علامة
للمجاز اذا لم يكن هناك قرينة والقرينة مانعة من اطلاقهما عليه تعالى **منهاج** اختلفوا في الحقيقة الشرعية وللبيان محل النزاع
وفائدة الخلاف تقديم مقدمات الاول اذا ورد لفظ فان علم مراد المتكلم يحمل عليه والا فاما ان علم تغير معناه اللغوي والشرعي
او لا يعلم شيئا منهما فالامر على الاول واضح وكذا على الثالث فان معناه ان كان محدودا يحمل عليه والا فلا يعتد بذلك فان علم الاشتراك
يتحرى في تحصيل المراد والا ففي تحصيل الحقيقة فان حصل والا فيتوقف وعلى الثاني فان كان النقل في العرف العام فالمشهور
وقيل يعتبر اللغة وان كان في الخاص وليس اصطلاحا شرعيا فان كان عرف الشارع اللفظ حقيقة شرعية فاما ان يكون من عرف
المخاطبين او كل منهما او احدهما فعلى الاول متفرع على تقديم اللغوية على الخاصة او العكس وعلى الثاني فان لم يعلم المتكلم
بالاحتمال يحمل على اصطلاحه وان علم على اصطلاح المخاطب مطلقا وفي بعض الصور كما بالثاني اذا ثبت للفظ عرف عند
الشارع فليس عرفا له وحده انما يتحقق العرف غالبا الا بكثرة استعمال وذلك لا يكون الا بالقاء اللفظ الى المخاطبين مرة بعد
اخرى بل يكون عرفا له ولتابعيه واصحابه والمتردد بين الامرين على هذا فاذا القى الشارع كلاما له فيه عرف خاص فالاصل حمله
على اصطلاح الشارع لانه عرف المخاطب الثالث لما كان الواجب على الحاضر المخاطب حمل الخطابات الشرعية على ما يفهم منها
حال الخطاب فاعلم ان هذا ايضا تكليف الغائبين والمعدومين فيجب عليهم تحصيل فهم الحاضرين وهو المراد بالمعرفة
ان المهم لامثال الموجودين في زماننا تحصيل فهم الحاضرين فاعلم ان ذلك قد يكون معلوما وقد يكون مشتبها والتفصيل
ان الالفاظ المستعملة في الخطابات الشرعية اربعة اقسام الاول ان معناه حال الخطاب هو المفهوم عندنا الثاني ان يكون
معلوما له الثالث ما ثبت له عندنا معنى معلوم ولم يعلم ان معناه زمان التعدد وهل هو هذا او غيره الرابع ما علم فيه النقل وحصل
الشك في مدته بحيث يتردد على التصدر وزمانا خره والحال في الاول ظاهرة واما الثاني فان كان معناه حال النقل
معلوما يحمل عليه والا فحكم المجمل واما الثالث فالواجب فيه الحمل على ما يفهم في العرف الحاصل واما الرابع فمقتضى الاصل
الحمل على المعنى الاول ثم اذا دل دليل على حدوث النقل في زمان التعدد ويجب اتباعه ومحل النزاع من الرابع وما
ان هذه الالفاظ نعلم انها كانت في اللغة لمعان غير ما يستعمل فيه الان حقيقة فهل كانت حقائق في المعاني المجددة عند الشارع
حتى يكون حقائق شرعية ام لا لم يكن لها حقائق عند الشارع اما بتعيينه او بالغلبة والاشتهار او في البعض بالاول وفي الامر
بالثاني والنزاع يمكن ان يقع في مطلق الوضع وان يكون في الاول وعلى التقديرين يمكن ان يكون في جميع الالفاظ
في الثاني اهل الشرع الموضوعة للمعاني الجديدة وان يكون في الجملة واما فائدة الخلاف فقد ذكر وانها فهم الالفاظ
هذه الفائدة في كلام الشارع مجردة عن القرائن فيكون لها حقائق في تلك المعاني يحمل عليها وعلى القول بالنفي على
اللغوي ولا يخفى ان هذه الفائدة انما تتم اذا كان النزاع في الكلية واما اذا كان مراد المثبت الثبوت في الجملة فلا
في انه على القول بالنفي يحمل على المعنى الاصلي بلا تامل وعلى الثبوت يحتاج في ان اللفظ هل ثبت فيه الحقيقة الشرعية ام لا
يحمل م

منهاج

يعلم عدم م

قدر

مناسب للاول واخر للثاني وقد تصدى بعضهم لاثبات الاول واخر لاثبات الثاني وذكر كل دليل ذكرناه
في الشرح واذ عرفت ذلك فاعلم انه قد وقع الخلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها فذهب الاكثر
الى الاول والباقلاني الى الثاني وقوله صاحب المعالم وهذا القول ان هما المشهوران بل قيل كذا
لهما ولكن ذهب بعض وكثرة الاستعمال والعلية او كثرة الاحتياج اليه ويكون حتى يحكم لا ظاهرا بالوضع التعيني
فيه منا اخر حتى اصحابنا الى التوقف وقد يذكر تفاصيل اخر منها الثبوت في الالفاظ الكثيرة الدوران
والنفي في غيرها ومنها الثبوت في العبادات دون المعاملات ومنها الثبوت فيما يعلم فيه تحقق الوضع
الوضع في زمان النبي والنفي في غيره وكل من هذه الاقوال يكون تفصيلا اذا كان النزاع في الكلية
والا فهو الاول ومنها الثبوت في زمان الصادقين دون ما تقدم وهذا التفصيل اذا عممنا الشارع
فهو الثاني ومنها الثبوت في الالفاظ للنداء ولمتى في زمان النبي وفي غيرها في زمان الباقرين فان كان النزاع في العموم
وعممنا الشارع يكون هذا تفصيلا من وجهين وان خصصنا لا يكون تفصيلا من جهة الالفاظ وان كان النزاع
في الجملة فمع تعميم الشارع يكون تخصيصا في الاول ومع تخصيصه يكون هو الاول واحتج المثبتون الاول بالاستبادر
وعدم صحة السلب والمحققون بدرين من اراد التبادر في كلام المشترعة ومن اراده في كلام الشارع عند اهل
زمانه ومن اراده فيه عند المشترعة فيتفرع على الاول انا نقطع بان الصلوة اسم للاركان المخصوصة بما
فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء مال مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه
المعاني الى الفهم عند اطلاقها وذلك انه الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله اليها
وهو معنى الحقيقة الشرعية ويرد عليه انه ان اريد بتصرف الشارع ونقله مجرد ايراد استعمال الفاظ في معنى
الحقيقة الشرعية ولذا اريد وضعه ممنوع ويمكن ان يرجع هذا الى النظر والدليل بالوجه الثاني بان المراد
بسبق هذه المعاني الى الفهم سبقه مطلقا حتى في زمان الشارع ثم ويكون المقدمة الاخيرة لدفع جواز كونها
غير فيه عاقدا وخاصة غير الشرعية ويكون المراد بتصرف الشارع استعماله الاول وعلى الاول يرد عليه الاعتبار
التبادر ويحتمل دفعه ايضا وعلى الثاني ان التبادر وعدم صحة السلب قد حصلا لتلك الالفاظ بالنسبة الى
معانيها الشرعية في زمان الشارع فيكون حقيقة شرعية اما الثاني فظاهر واما الاول فلان التبادر يحصل تارة
بالعلم بالوضع واخرى بالغلبة الاستعمال وحصوله بالغلبة يختلف في الزمان باختلاف الالفاظ فالتبادر
وقلة هجرها يحصل الانس بنسبة المعنى في زمان قليل وربما لا يحصل الا بعد مدة مديدة طويلة ولا شك ان مثل
الصلوة والزكوة والصوم والحج وغيرها كانت في اللغة لمعان غير المعاني المتداولة لا مرية بها فان الشارع استعملها
في المعاني الشرعية فلا بد ان يكون استعماله لاهل الوضع والنص فان ثبت الاول فيكون التبادر حاصلا لهم فالوجدان
حاكم بانه اذا استعمل لفظ معنى في سنين ولو مجازا وكان الاستعمال الكثير بالغا كان استعماله كالحقيقة وبعد مرور عدة
يصير هذا المعنى في مدة قليلة متبادرا بحيث لا يحتمل الا ارادته وهذا لا يكاد يكون وعلى التقديرين ثبت الحقيقة الشرعية وهذا
مع فهم الشارع راجح ولو خصص بالنبي كان كذلك ايضا لان حصول التبادر في اخر عصره بالنسبة الى الالفاظ الكثيرة
الدوران غير قابل للانكار وهكذا الكلام في عدم صحة السلب وارد بان المقدمة الاخيرة انما ثبت لو ثبت استعمال الشارع

بوجوهم

الاولى ثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا فلا يكون قولا بالتفصيل منه م

هو القول

وهو كثرة الاستعمال والعلية او كثرة الاحتياج اليه وكذا حتى يحكم لا ظاهرا بالوضع التعيني منه م

هذه الالفاظ في المعاني الشرعية وهو ممنوع لاحتمال ان يكون استعمالهم في المعاني اللغوية والزيادات لشروط لو وضعها
عبارات معتبرة والجواب انه مكابرة ولكن هذا الدليل انما ينفع لو كان النزاع في الاثبات في الجملة والا فيكون
احصل من المدعى وغايتها يثبت منها هو الحقيقة في الالفاظ الكثيرة الدوران وعلى انا لنا انه لا شك في انا
لنا وجدنا هذه الالفاظ في الكلام الشارع بتبادر المعاني الشرعية والظاهر ان هذا التبادر لكثرة استعمال
الشارع ووضعه والحاصل ان التبادر معلوم فهو اما لاجل الوضع من الشارع او لامر اخر لو لكن كونه لاجل
غير الوضع غير معلوم فيحكم بكونه لاجل الوضع ولا يلتفت الى احتمال الغير والا لم يثبت اكثر الحقائق اللغوية
والعرفية وارد عليه بوجهين احدهما ان غاية ما افتضت عنه هو التبادر في كلام الشارع والمفيد هو
التبادر في زماننا وبينهما المستدل لم يتمسك بحجة التبادر في كلامه بل ضم معه انه لاجل وضعه وثانيهما ان
قوله لاجل غير الوضع غير معلوم خارج عن قانون المناظرة لان المستدل لا يكفيه النفي بعدم العلم وبيان هذا
انما هو لو لم يستدل على كفاية عدم العلم نعم يرد عليه او لان قوله والظاهر ان هذا التبادر لكثرة استعمال
الشارع فاسد لانه لا يتصور استناد التبادر في زماننا الى الاشتهار في الحرمة الا ان يريد ان يكون سببا لتحصيل الوضع
الا ان اريد ان التبادر في هذا الزمان كاشف عن كثرة استعمال الشارع فالحق عليه لانا نمنع على انه لعله يريد ان التبادر
في زماننا المتشرعة يدل على الاشتهار في زمانهم وانما الاشتهار في زمانهم فغير معلوم والا ان اريد ان العلم بعدم
الاشتهار في زماننا حصل به دليل اخر فعلى تقدير تسليمه لا نقول له بعد الاستدلال وثانيا ان قوله فيحكم بكونه لاجل
الوضع ان اريد الوضع الشرعي فممنوع لانه انما ثبت لو ثبت التبادر في زمان الشارع وان اريد مطلق الوضع فلا
ينفع في قوله فيكون حقيقة شرعية وثالثا ان قوله والا لم يثبت اكثر الحقائق فلنا اكثر الحقائق اللغوية قد
ثبت بنص اهل اللغة وما ثبت بغيره ثبت بواسطة اصالة عدم النقل فلا يقدح فيها احتمال كون التبادر للوضع
اللاحق واما العرفية فالطريق في اثباتها التبادر ولكن الفرق بين التبادر فيها والتبادر في هذه الالفاظ
ظاهر والثاني الاستقراء فانا نجد هذه الالفاظ في الكتاب والسنة واستعمالات الصحابة والتابعين استعملت
في المعاني الشرعية غالبا واستعمالها في المعاني السابقة في غاية القلة حتى لا يكاد يوجد منها اثنان من ولا اثر
وهذا يدل على ان الشارع بين الامرين في هجر المعاني اللغوية والنقل الى المعاني الحادثة مزاولا الامر وليس هذا بدون
من الاستقراء الحاصل من استعمال ارباب العلوم والصنائع فان اصطلاحاتهم يعرف غالبا من متتبع استعمالاتهم الثالث
ان هذه المعاني الحادثة التي اخترعها الشارع مما يتوفر الدواعي على التعبير عنها فيندر الاحتياج اليها وكثرة دورانها
من الالسن واللواحق وعظم الخطب الجاري لا يقبل فيما عند الجاهل بطلب بقائها ابد الدهر فكان الواجب عن من سمعها تقرر
ان يتبع بان ثم الفاظا تعين بها عن جميع موارد القرائن الاحتياج الى الوضع فلما لا يفصح عنه في القرآن
التي لا يتم بدونه المتكلم فكلما ان الوضع يجب هنا فكذا هنا لعموم ان العادة قاضية بان الوضع فيها كما يفصح عنه في مثل ذلك الامر
ان يصنف كتابا او اختراع شيئا يضع له اسما اذا كان كذلك في هذه الزمان فكيف بالمهمات المخترعة للشارع الحاجة
الى التعبير عنها اكثر الاوقات وهذا ان كان من الاثبات ولكن المطلع على دقائق افعال الحكيم اذا تامل فيه يعلم ان
انا نرى هذه الالفاظ في كثير من خطابات الشارع مجردة عن القرينة ونرى العالم من المصدر الاول الى الان من اهل الحقائق

على المعاني الشرعية ولم يفهموها عن الشارع كذا الصحابة والتابعين بل المخاطبين ولولا انها حقيقة فيها لما كان كذلك
واحتمال القرينة مدفوع بالاصل ولا يخفى ان هذه الادلة الثلثة ايضا كالاول لا يثبت الا التقبل الخاص ان كثيرا
من العبادات كان ثابتا في الشرائع السابقة بل يظهر من بعض الاخبار ثبوت بعضها عند مشركي العرب فلا يتم دعوى
كونها حقيقة قبل البعثة فكيف بما بعدها وغير ان ثبوت المسمى لا يدل على ثبوت التسمية مع ان اكثر الاحكام الشرعية
لغتهم غير العربية والتاسع ان المسئلة من جملة الموضوعات فيكتفى فيها بالظن وهو في جانب الاثبات لشهرته
وقد حكي اجماعه عن السيد والشيخ وابن ادريس وغيرهم والاجماع عليه على ان القولين لو تكافئا كان الترجيح للمثبت
لتقدم قوله وفيه منع الاكتفاء في الموضوعات بمطلق الظن والاجماع المدعى انما هو على الحمل على المعنى الشرعي
في بعض الالفاظ لا على ثبوت الحقيقة وترجيح قول المثبت انما يكون اذا كان اخبار الاحاد حجة والثاني بوجوه الاول
انها لو كانت لكان نقل الشارع هذه الالفاظ الى هذه المعاني ولو نقلها اليها لنقلها الخاطبين بها حسبما هم مكلفون
بما تقدم ولو فعلوا النقل الينا المشاركين لهم في ذلك التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او الاحاد والاول لم يوجد والا لما
وقع الخلاف والثاني لا يفيد العلم مع ان العادة تقضي في مثله بالتواتر والجواب اولا انه ان اريد النقل اما كان
اعم من التخصيص فممنوع قوله لمفهمها لم لانا نفهمها بعد الوضع التخصيص حاصل بدون الفهم وان اريد ما يخفى
في ضمن التخصيص فممنوع لانه بل يكتفى في حصول الحقيقة بالتخصيص ايضا لانه ماهو علامة الحقيقة من التبادر
وعدم صحة السلب موجود فيه ايضا ولان سبب فهمهم اللفظ الى الحقيقة والمجاز الخلاف والمعاني فانهم
وجدوها على ضربين منهم لا يحتاج المخاطب والمتكلم في الفهم والافهام الى قرينة ولا المتكلم الى ملاحظة مناسبة
ويتوقف صحة استعماله الى نقل بخصوصه ومنهم ليس كذلك فما كان من الاول سموه حقيقة وما كان من الثاني
مجازا ولا شك ان ما حصل له الوضع التخصيصي من الاول فيكون حقيقة ولانه لا شك ان استعمال المجاز يتوقف
اللفظ في الموضوع له بالوضع التخصيصي بدون القرينة وملاحظة المناسبة والعلاقة صحيح والاستعمال
الصحيح لا يخرج عن الحقيقة والمجاز لا يجوز استعمال المجاز بدونها لان المناط في كون اللفظ حقيقة
في المعنى كونه موضوعا له والمناط في كونه موضوعا له اختصاصه به بحيث يفهم منه من دون احتياج الى
شيء وذلك متحقق فيما تحقق فيه التخصيص وثانيا ان قوله لنقل الينا لم قوله لمشاركتنا لهم فلنا ان ذلك لا يقتضي وجوب
الاحتياط في تحصيل العلم بالكلية فان حصل والا سقط التكليف بها ورجع الرجوع الى الاصول المقررة كما في سائر
الاحكام على ان الفائدة انه يجب عليهم الاعلام والتكليف بالشرع لا يقتضي حصول الامتثال وثالثا ان تحقق النقل
لا يوجب انتفاء الخلاف لان حصول العلم شرط فاذا حصل الشرط لطائفة دون اخرى وح وان تحقق النقل
الا انه قد حصل النقل اليهم وهو اللازم من الدليل ورابعا انه لا حاجة قوله لا يفيد العلم فلنا لا نسلم انتفاء الشرط وما
ان تقتضيه الاحكام لا يحتاج الى تفهيم النقل بل انما فهمنا بالتزيد بالقرائن بخبر ان يصرح بالوضع فان هي التفهيم
ما قلنا اول وذلك لتمكننا الحصر في التواتر والاحاد وان سمي التصريح بالوضع معنى الملازمة قبل التزيد لو حصل لم يكن
لم يقع خلاف والا فلنا الكلام الى من لم يحصل له فلنا اللازم امكان العلم ومن حصوله وهو المحال لم يمكن وان نقص
بعضهم في الاستدلال وسادسا ان اشتراط التكليف بالفهم يقتضي فهم المعاني المراده وكما انه يحصل بتفهم الوضع يحصل

وان لم يتحقق

التخصيص الحاصل بالغلبة في حصول الحقيقة

بالبيان النبوي والاعتراض عليه بانا نحاول في الالفاظ المجردة عن القرينة مردود بان محل النزاع هو الالفاظ
المجردة وعن البيان النبوي يقتضي وجودها عند المخاطبين ولكن هذا الجواب قريب من ما يقدر الثاني ان هذه الالفاظ
لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية لان اختصاصها بالالفاظ باللغات بحسب دلالتها بالوضع فيها والتزم
لم يقولوا بها لانه المفروض وكونها غير عربية تستلزم ان لا يكون القران عربيا لان ما بعضه خاص به عربي لا يكون
كله عربيا وقد قال الله عز شانه انا انزلناه قرانا عربيا والجواب عنه ان اختصاص اللفظ بطائفة وان كان لدلالته
بالوضع تلك الطائفة ولكن لا يوضع جميعهم الفرق مخصوصة منهم والا لزم ان لا يكون الحقايق العرفية لطائفة من اهله
بالوضع واحد منهم ثم الاشتهار عند الطائفتين كلا او بعضا لم يشترط في الحقايق اللغوية لطائفة وضع اللغوي منهم
ولم يثبت كون جميع القران حقايق لغوية بل كونه عربيا وهو يتحقق بوضع واحد من العرف كالشارع ثم اشتهاره
بينهم وثانيا ان معنى عربية القران كونه عربي النظم والاسلوب ولا ينافيه اشتماله على ما ليس بعربي ويدل عليه وقوع
المعرب في القران وقد يجاب ايضا بان هذه الالفاظ التي هي حقايق شرعية مجازات لغوية والمجازات المجازات شرعية
وبان الوضع العرفي مدخلا في نقل الشارع حيث انه لمناسبة مع المعاني اللغوية وهذا كاف في عربيتها وعربية
القران كله ويرد على الاول ان المجاز اللغوي انما استعمل بملاحظة العلاقة مع المعنى اللغوي والاستعمال على هذا النقل
من حيث وضع الشارع وضعف الاخير ظاهر الثالث وانه لو امكن اثباتها لكان بالتبادر المتوقف على كثرة الاستعمال
ولكون الشارع هو اليه سبحانه وعدم تحقق الكثرة الموجبة له في استعماله لا يمكن اثبات التبادر في استعماله الا بدليل
اقول ان مراد نا بالشارع هنا ما يعم الله وحجة از مقصود النزاع بيان معاني الالفاظ الواردة في الشرايع ولا فرق في ذلك
بين الالفاظ المنزلة من قبله سبحانه والصادرة من حجة بل الظاهر من كلام القوم ان الشارع هو النبي اما لكون
حقيقة عربية او مجازا باعتبار كونه صادرا عن الشرع هذا مضافا الى ان ذلك يصح بحيثية للقايل لو كان مراد المثبت
اثبات الوضع الخصوصي واما اذا كان لا عم فلا بل ولكن على ارادة الاول يختص الشارع بالله عز شانه كما سيأتي وجهه
في الشرع الرابع اصالة تاخر الحادث وبقاء الثابت والجواب انه اذا لم يكن يخرج على الاصل وقد سبق الحجج اول
المفصلين وهو القائل بحقيقة الشرعية في الالفاظ الكثيرة الدور ان دون غيرها بان الموجب لحصولها وهو كثرة
استعمال الشارع علم حصوله في القسم الاول دون غيره ورد بعدم انحصار الموجب فيما ذكر مضافا الى ان التفصيل لعلامات
قول ثالث وفيه ان الموجب وان لم يكن منحصرا فيه الا ان غيره ايضا لا يثبت الكلية فان بعض الادلة المتقدمة من ان
لم يقتضي الغلبة الا اقتضاء التبادر ولكن الجميع مشترك في اقتضاء نوع كثرة وشدة احتياج والخطاء القول في النوع
في النفي المطلقين غير معلوم واحتج ثانيهم بان الفاظ المعاملات جارية على معانيها الاصلية ولم ينقل في الشرع الى معنى
اخر وان كانت صحيحة شرعا موقوفة على شرايط الشرعية وهو لا يقتضي ان يكون المعاني المقصودة منها شرعا
للمعاني الاصلية بل ظاهر من خروج الشرط عن المشروط ولذا قالوا ان العبادات توقيفية دون المعاملات فان هذا التخصيص
من جهة الاحكام لتوقيفية احكام المعاملات ايضا بل باعتبار موضوعاتها فان وضع العبادة كالحكم ماخوذ من الشارع
المعاملات فان المرجع فيها الى العرف واللغة فيه ان اريد ان الوضع الشرعي انما يصح في العبادة دون غيرها فان
وان اريد انه لم يقع في غير العبادات وان كان جايزا فان اريد ان مقتضى الوضع الذي هو الغلبة وكثرة الدور ان لم يحصل

فيه نهو خلاف الفرض المشاهدة وان اريد انه لم يستعمل في غير المعاني اللغوية حتى يتحقق الكثرة استعماله النقل كما هو
ظاهر المستدل فان اريد ان المستعمل فيه هو فرد من افراد المعنى اللغوي وتبادر العرفي المعتبر في كثرة الاستعمال يتحقق
النقل وان اريد انه عليه السلام وان كان في الشرع مشروطا بشرط خارجة عن المستعمل فيه فغير ولا ان المعنى المشروط
مغاير لها الا بشرط شيء يتحقق النقل بكثرة الاستعمال وثانيا ان لنا ان نقول عند ملاحظة العبادات ايضا ونا لنا
ان مغايرة من حيث الفاظ المعاملات اللغوية المستعمل فيه شرعا ما لا شك فيها ورابعا انه يلزم تقوى الحقيقة
الشرعية في المعاملات لانها انقلبت عبادة بقصد القربة انقلاب الوضع بالحقيقة واضح الفساد والا ان يكون مراده
العبادة بالذات واما ما اشتهر من العبادات توقيفية الشارع دون المعاملات فالمحمول على الغالب والمراد
ان الاتيان بالعبادات من جهة انه عبادة موقوف على توقف الشارع ولا يجوز الاتيان بشيء منها ما لم يصل من
الشرع دليل على الجواز بخلاف المعاملات فان لها في الاكثر لا يتوقف على الشرع وان التكلم بالملزم وعدم
فيها ايضا موقوفا عليه وجزء سائر المفصلين والمتوقف وجوابها ظاهر مما سبق ومما ذكرنا ظهر ان
النزاع ان كان في العموم فالحق مع المفصل الاول وان كان في المجملة فمع المثبت تنبيهات
الاول قد اشرنا الى قاعدة الخلاف وتفصيلها ان الناس يحمل كل لفظ من تلك الالفاظ على المعنى الاصلي واما المثبت
فان قالوا به كليا واراد والوضع التخصيصي الحاصل بالنقل من بدو الامر بحسب علمه حمله الجميع على المعنى الشرعي
وان اراد الوضع الحاصل بالغلبة بملاحظة زمان الصدور فان كان عالما علم فيه الوضع حمل بحمل على الشرعي والا فعلى
الاصلي وان قالوا به في الجملة بحسب في كل لفظ ورد عليه المرجع الى دليل الثبوت فان كان جاريا فيه حمله على
الشرعي والا فالاصلي وكل ذلك بالنسبة الى استعمال الاول الحج واضح وكذا بالنسبة الى استعماله سبحانه ان كان
هو المراد بالشارع واما اذا اريد الاعم او اختص النبي او مع الائمة فقد يشكل بالنسبة الى استعماله سبحانه فيما
يحمله على المعنى الحادث حيث انه لم يعلم وضع المتكلم اياه لذلك المعنى ووضع غيره يقتضي الحمل على خطابه وخطاب
ما تابعيه لا مطلقا وقد انه على هذا وان لم يعلم كون تلك الالفاظ من موضوعاته سبحانه الا ان الخطاب لما
كان متوجها الى النبي وتابعيه وجب الحمل على ما هو مصطلحهم لانه مدلول لخطاب اليه لعدم تعين مخاطب
لو كان مراد الحمل فيه ووضع الله سبحانه لم يتعين مدلوله اصلا فحينئذ الدوران كل فرد جاري على اصطلاحه
حتى كانه واحد منهم واما الخلاف الواقع في صورة اختلاف عرف المتكلم والمخاطب فانما هو فيما اختص المتكلم
بعرف معلوم يلتزم عن غيره دون خطاب الله سبحانه لانتفاء الاختصاص الموجب للحمل وضعنا ونسبة الى الجميع اللغات
والاصطلاحات نعم وجوب حمل تلك الالفاظ الواردة في القران على المعاني الحادثة انما هو اذا علم مسبوقية الورود
بوضع النبي وهو في الاغلب غير معلوم واما الاتاخر الحادث معارضة مثلها بل اصالة تاخر الوضع في الالفاظ مقدمة
لمعارضة تعلق صدور الورود وقد اثبتنا الثاني قبل ان هذه المسئلة قليلة الجدوى لا يصدق هذه الالفاظ حقيقة في
الشرعية في خطابات الائمة عليهم السلام لنزاع فيه لاشتمال القران والسنة النبوية مما لا يحصى من نقل ذلك وقيل
كان سيرورتها حقايق في المعاني الشرعية لا تبتدئ حملها عليها بلا قرينة الا اذا علم تاخر صدورها عن الوضع وذلك
نادر لعدم جريان العادة بنقل تاريخ الصدور ولو اتفق نادرا فلا يعلم تاريخ الوضع ويرد على الاول ولا انه ان اريد

فان كان علم

بعد النزاع في تصريحها حقائق في مطلق زمان الائمة حتى في ازمانهم وكيف يقال ان تلك الالفاظ كانت حقائق
في معانيها الاصلية في اخر زمان النبي صلعم مضارب حقائق في غيرها بعده بلا فصل مع انحصار الوجه في الغلبة ضرورة
بطلان دعوى الوضع التعيني من غير النبي صلعم بالاجماع وان اراد بعده في زمانهم في الجملة فهو كذلك لكنه لا يوجب قلة
الفائدة لعدم تعيين زمان الوضع فلا يعلم ان ذلك الحدث هل ورد قبل الوضع او بعده ولو حصل العلم بتعيين زمان صدور
البعض كما ورد من الجواز من تاخر عنه فلا يجدي فيما هو بصدده لان هذا البعض لا يصح بجميع الاحكام ولا تستغني به عن
الكتاب والسنة وكذا ان اريد بعده في زماننا انتشار احاديث اهل البيت الظاهر من القائل في القصاد فيه ايضا
ان عدم استعمال الكتاب والسنة بحكم مسلما ولكنه لا يوجب الاستغناء عنهما في الاجتهاد كيف وقد ورد الامر
بالتمسك بهما والعرض عليهما وثالثا ان عدم استعمالهما لو سلم ليس صريحا في الرجوع الى مدعيه تقليدا في
الاجتهاد فلا بد من تحصيل المراد منهما حتى يعلم ذلك وعلى الثاني اولا انه انما يتوجه على القول بتعيينه صراحة
الامر فلا اشكال وثانيا انه يلزم لو لم يرد من الشارع ما يعم الائمة ع والا يظهر الفائدة كثيرا كما لا يخفى وثالثا ان كثيرا
من الالفاظ المجهولة التاريخ مما يحكم بتاخره عن زمان الوضع حيث انه مما يقطع بحصوله في اواخر زمان النبي
واوايل الائمة ع الثالث ان قيل قد عرفت ان هذا النزاع لتحصيل فهم الخاصة من الالفاظ التي يحصل فيها الدخل
وشك في مبدئه ولا شك انه لا يختص بما كان النقل فيها من الشارع بل يجري فيما كان نقله في العرف العام او
غير الشرعي فما وجه التخصيص قلنا يمكن ان يكون الوجه ان اثبات اصالة تاخر الحادث وبقاء ما كان معلوما
الجهة عن اخره لا يقول الحادث الشرعي منها النقل الا اذا كان الحادث مما له خصوصية بالنسبة الى زمان
ورد فيه امارات دالة على حدوثه فيه ومناسبات يوجب ظن وجوده فيه فتحقق الباعث على الفحص
من ان هذه المناسبات هل هي ناظرة الى الدلالة اولا ولما كانت الالفاظ المستعملة في المعاني الشرعية خصوصية
بالنسبة الى زمان الشارع ووجدت فيه مناسبات لحصول النقل فيه من كثرة الاستعمال وشدة الاحتياج
وغيرهما فقد وقع التحقيق المقام فيها هذه المسئلة لبحث عن هذه المناسبات بخلاف سائر الالفاظ فانها ليست
لها خصوصية بالنسبة الى زمان الشارع فلم يحتاجوا الى البحث عنه بل يعملون فيها بمقتضى الاصل هذا مع ان
الالفاظ التي فيها مظنة الحقيقة الشرعية لما كانت متكثرة كثيرة الدور ومنه في كلام الشارع فحصوا البحث فيها
بخلاف غيرها فانها لا يكاد يوجد فيها في الاخبار ما حصل هذه الشك في زمان الشارع بخصوصه فلذا لم يلتفتوا
اليها فقد عرفت ان الكلام في اربعة اللغوية والشرعية والعرفيتان فكل لفظ له حقيقة واحدة
او اكثر وعلى الاول اما يكون معناه الحقيقي واحدا او متعددا والحكم على التقديرين واضح لا اذا كان المعنيان
خاصين فان فيه تفصيلا ثانيا وعلى الثاني فاما يكون له اثنان منها او ثلاث او اربع والمحصل احد عشر
سقوطه من ذكر الستة الثنائية منها وعدم الدوران بالمقابلة الاولى والثانية تعارض الشرعية مع العرفية العام
وقد حكم الاكثر بتقديم الشرعية مطلقا لانها طارئة وناسخة فلا يكون غيرها معروفا فلا يجوز تقديمه اما انه
وناسخ فمعلوم والدعوى العلامة في الايس المجتهد بان ثبوت الحقيقة الشرعية موقوف على استعمال الشارع
اللفظ في المعنى الشرعي استعمالا يغلب على غيره ومتبادرا عند الشرعي ومع ذلك يكون غيره مهجورا لمشهورا لا يخفى

بحصول الحقيقة الشرعية بالغلبة فقط او بتجرد الوضع من الشرع بعد استعمالهم واما على القول ٣ صحيح

منها

هذا انما يتم على القول باختصاص وضع الشرعية بالوضع الحاصل بعد الحدوث واما على القول بان تلك الالفاظ مستعملة
في اول الامر مثلا يتم ذلك اذ وضع لفظ لمعنى لا يوجب نسخ المعنى الاخر الا بعد كثرة استعماله في غيرها والاستعمال الشارع
واما قبل ذلك فلا الا ان يقال المراد بناسخية الشرعية انه من هجر غيرها مطلقا ومن ان يكون في نظر الواضع عدم
الاستعمال في غيرها ولا شك ان الشارع اذا وضع لفظا لمعنى يكون في نظره ان لا يستعمل في خطاباته وخطابات
تابعيه الا فيه اذ وضعه مع تمكنه من التجوز لجنس الا الاستغناء عن بخشهم مؤنة القرينة فلو لم يكن في نظره
نسخ الاصلي ورده استعمال اللفظ في خطاباته فيه لكان عند كل اطلاق محتملا للمعنيين ولا يحصل الفهم بدون
القرينة وهو ينافي ما ذكره الواضع فالوضع الشرعي ناسخ من هذه الحيثية وعلى هذا لا يشمل ان يقال في تقرير الدليل
حصول الشرعية اما بالغلبة الموجبة للتبادر بحيث يفهمها قطعا او بالوضع في اول الامر فيكون في نظر الواضع
عدم الاستعمال في غيرها وضع له فيحمل على الشرعي في خطاباته وخطابات تابعيه الا انه ورد فيه ذلك او كان ثبوت الحقيقة
الشرعية بالغلبة لا يتوقف على تبادر المعنى الشرعي عند جميع الناس بل يكفي تحققه عند الشارع واصحابه على هذا فلا
يلزم تقديم الشرعية اذا علم ان المخاطب ممن حصل التبادر بالنسبة اليه واما اذا لم يعلم ذلك فلا لان وجوب الحمل
على التبادر انما هو فيما اذا علم انه تبادر عند المخاطب ايضا وثانيا ان كون نسخ المعنى الاصلي منظورا للواضع مما
استدل به له من ان وضعه لحكمة الاستغناء عن القرينة وهي لا تحصل الا بذلك منظور فيه لمنع انحصار الحكمة فيه
ومع تسليمها لا يلزم ان يكون مراده في اغلب استعماله ذلك الا بجميع لتحقق الحكمة به ايضا وقد استدل لتقديم
الشرعية بان ما عداه بالنسبة اليه عرفي الشرع مجازي فلا يحمل عليه بدون القرينة وبان اساس مجازه كل لغة
على مصطلحهم وبان المتنازع فيه هو اللفظ الوارد في بيان الاحكام الشرعية ومعلوم ان التكلم مع يكون
بعرف الشرع دون اللغة وفي الاول ان المجاز انما هو اذا استعملت في غير الشرعي للمناسبة معه لا مطلقا
وفي الثاني انه انما هو اذا كان التكلم مع اهل هذا الاصطلاح وفي الثالث انه اذا علم انه في بيان الحكم
الشرعي مع ان ظهور ارادة المعنى الشرعي اذا كان في بيان الحكم الشرعي مطلقا حتى لو كان
المخاطب غير عالم بالاصطلاح كما ذكر ظاهرا لمعتمد انه اذا كان المخاطب ممن علم التبادر بالنسبة
عليه اليه بعدم الشرعية وان علم عدمه يبقى على تقديم العرفي المتكلم المخاطب عند التعارض وكذا اذا لم
يعلم شيئا منهما لاصالة عدم حصول التبادر له لا يقال فيلزم عدم حمل الخطابات المشتملة على الحقائق الشرعية على
المعنى الشرعي لعدم معلومية عرف المخاطب كما نقول الغالب مخاطبة الشارع مع اصحابه وهم اهل الشرع وعرفهم
موافق لعرفهم سيما في مثل هذه العقائد فمن حيث كان العرف الشرعي مقتضى الوضع كان موضع الشك وهو قليل فلا
يحمل عليه الثالث تعارض الشرعية مع اللغوية وقد ذهب الشيخ والعلامة والشهيدان وولد العلامة
والحاجي والبيضاوي والعبري والخوارزمي وجماعة الى تقديم الشرعية وادعى الاجماع عليه وحكي عن الاكثر
التفصيل بتقديم اللغوي بما اذا كان اللفظ مستعملا في المعنى والشرعية في غيره وعن الغزالي التوقف في الاول والاستدلال
عليه الحالة بتقديمها على العرفية المتقدمة على اللغوية وبعدم معرفة عدم الطارد تقديمها عليها بعرفها فيه
يستدل ايضا بالوجوه المذكورة في تقديمها على العرفية وسبق ما فيه احتج المفصل الاول بانه لو حمل على الشرعي

فينبغي م

في ان يكون منهيا وهو باطل لان المعنى الشرعي هو الصحيح ولا يكون الا بموافقة الامر فاذا كان منهيا لزم اجتماع
الامر والنهي وجوابه ان لا نمنع كون المعنى الشرعي هو الصحيح وثانيا منع ان الصحيح لا يكون الا بموافقة المامور
به والظاهر في العبادات خاصة فلا يثبت الكلية وثالثا ان المراد لا يكون هو الصحيح بل الاعم ولو تجوزنا
او الحمل على اللغوي ايضا تجوزا ولا ترجيح له ورجحه الثاني بجوابه ظاهر واذ ظهر لك علم ان الحكم مبارك
كما بينا هذا الرابعة تعارض اللغوية العامة مذهب في العدة والتهذيب والتمهيد والمحتاج الى التامل
بل نسب الى الاكثر تقديم العرفية وهو الحق ونسب الى بعضهم تقديم اللغة كما الى قواعد التمهيد الحق فعلمنا
انه لا شك ان المعنى العرفي هو المتبادر والا لم يكن حقيقة عرفية لتوقف تحققها على حصول التبادر فالناس
عند الاطلاق لا يفهمون غيره فيجب الحمل عليه حينئذ من تقديم اللغة بانا العرف غير منضبط فلا يصلح للتعويل وفيه ان
الكلام في المنضبط وقد يقال ان المراد تقديمها اذا لم يعلم حصول العرف بعد ويكون مع كلامه تاما الخامسة
تعارضهما مع الخاصة وظاهر والدي العلامة رحمه الله تقديم الخاصة كما مر في السابقة وقال الاكثر
بتقديم اللغوية اذا كان المخاطب غير اهل العرف الخاص وجميع الناس والحق تقديم الخاصة ان كان كلا من
المخاطبين والمخاطب ان لم يكون فيه الخاصة مجازا بالنسبة اليهما وان كان احدهما فيه دون الاخر
يبنى على التعارض عرفي المتكلم والمخاطب وان كان المخاطب مع الجميع تفرع على ما اذا تعدد عرف المخاطبين
من اهل العرف الخاص واللغوية السادس تعارض العامة مع الخاصة ولا بد لاطلاق من دفع ما يتوهم من انه
كيف يمكن اجتماعهما مع ان تحقق الاولى يتوقف على كونها متبادرة عند الجميع والثانية على كونها غير متبادرة
عند طائفة خاصة ودفعه ان كون لفظ عرفية خاصة بالنسبة الى معنى على قسمين احدهما ان يكون هو
المتبادر عند جميع طائفة علما من الاطلاق حيثية وثانيهما ان يكون متبادرا من حيثية
خاصة كاطلاق اكثر العرفيات كاهل الصناعات والمعلوم المخصوصة من الثاني واجتماعه الثاني مع القاعدة
ظاهر واما اجتماع الاول فلان المراد بالعرف العام ليس جميع الناس بحيث لا يشذ فيهم نادر بل ما كان
عرفا لاغلب الناس فلا ينافي تبادر غيره عند طائفة قليلة ثم ان الوالد ره صرح بتقديم العامة مطلقا
لانها من الاولى عرفية وفيه ما طلاقه يمنع والحق ان المخاطبين ان كانا من اهل العرف الخاص وجب الحمل عليه
مطلقا في الاولى الا عرفية وكذا في الثاني مع التخاطب من الحيثية المخصوصة لكونه كالعرفية وان كانا
من غيره حمل على العامة لمجازية الخاصة بالنسبة اليهم وان كان احدهما منه يرجح الى اختلاف عرفيهما مع
مخاطبة الجميع الى تعدد عرف المخاطبين تذنيبان الاول لما تقدم من حكم تعارض الحقائق انما هو اذا علم
تحقق الحقيقتين واريد ولما يعلم الشك في بعضها فتقدم المعلوم ثبوته كالمتاخر الحادث وعلى هذا فاذا
تعارضت العرفية العامة مع اللغوية ولم يعلم حصول العرفية في زمان الشارع يحمل على اللغوية وقد يتوهم ويتوجه
تقديم العرف لاحتمال ان من ورد عليه لفظ له معنى عرفي في خطاب الشارع يحمله عليه ولا يتحقق من معناه
اللغوية ولو وجب تقديم اللغة لوجب التفحص عنها وفيه منع وجوب التفحص وانما هو اذا علمت المغايرة
ولكن مع احتمال المغايرة يمنع الحمل على ما يفهم عرفا بدون التفحص وقد يتوقف في تقديم اللغوية مع انا نعارض

السفاجاب

واهل العرف الخاص

تذنيبات

اسنصحاب المعنى اللغوي مع استصحاب حكم شرعي وهو ايضا ضعيف بل يقدم اللغوية كما يظهر في
وجهه من مباحث الاستصحاب الثاني اذا وجد معنى اللفظ ولم يعلم انه هل هو اللغوي او العرفي المبوق
او المجعول بغيره او المجعول قبل الشارع وورد في كلامه مجمل على هذا المعنى الاصل الثالث اذا ورد في كلام الشارع لفظ
على هيئة المشتق موضوع في العرف لمعنى غيرها يقتضيه هيئة الاشتقاق فيحمل على مقتضى وضعه الاشتقاقي
لان العرف اصالة تاخر مبنى اذا اختلف العرف المخاطبين فقيل يحمل الخطاب على عرف المتكلم مطلقا
وهو المحكي عن السيد والحمل على غيره يجوز وكان عرف الناس قد استقر على تكلمهم بمقتضى عرفهم وعدم مراعاة
اصطلاح الغير ويرد على الاول ان التجوز انما هو اذا لم يكن باعتبار وضع الغير والا فهو حقيقة ويكون من
باب التبعية وعلى الثاني منع الاستقرار على الاطلاق وانما هو مع اتحاد عرفه مع المخاطب ومعرفة المخاطب
بعرفه وعلم المتكلم بعلمه او نصب قرينة على التعيين وقيل يحمل على العرف المخاطب كذلك اختاره العلامة وثاني
الشهيدين لان الاصل في خطاب الشارع بيان الشرائع وهو يحصل الا في الكلام على اصطلاح المخاطب
لما ورد انا نحن كانوا نكلم الناس بما يفهمون ويرد انه يختص بخطاب الشارع في خصوص الاحكام وفيه ايضا
فيما لم يعرف المخاطب عرف المتكلم او لا يحصل البيان والفهم بالاجراء على اصطلاح المتكلم ايضا وقد يقال بالتالية
يعرف بلد التشول لها مطلقا او مع موافقة لعرف احدهما لانه مرجح في التخاطب بهما مع موافقة احدهما
ويتوجه عليه المنع والتحقيق ان مع اختلاف العرف فللمتكلم الاستعمال في كل المعاني سواء وافق عرفه او عرف
المخاطب او خالفهما ولا اشكال في صحته وامكانه حقيقة ولا توقف الاستعمال المخالف لكليهما ولعرف البلد على
القرينة ويرد وفيه الحمل على احد الثلثة وانما الكلام فيما قبل الحمل اما يكون المخاطب عالما بالمعنى بالمعنى او
المتكلم عالما فقط او المخاطب وعلى تقادير العالم فاما يكون العالم عالما بالحال الاخر من علمه وجهله او لا او يكون احد
العالمين عالما في الاخر جاهلا والعالم بالحال اما هو المتكلم او المخاطب فان كان المتكلم جاهلا بالمعنى فيتعين
عرفه مطلقا والوجه ظاهر وان كان عالما به والمخاطب جاهلا يتعين عرف المخاطب سواء علم المتكلم بحاله
او جهله لتوقف الافهام عليه وكذا اذا كانا معا عالمين وكان المتكلم جاهلا بالحال سواء تجهله المخاطب ام لا واما
غيرها ذكر من الصور المحتملة فيحتمل الوجوه والحق التوقف فقط ويمكن الاتيان بصورة الجهل الاصالة عدم العلم
تذنيب الاول اذا تعدد المخاطبون وكان لكل منهم عرف خاص فقال في التنبيه يحمل كل طائفة الخطاب
بالمتعارف عندها وعلل بانه عبد كل ظاهر في معنى يحمل عليه ولا لزم ارادة الخلاف الظاهر عن غيره وبانه لو كان
يحمل اما على العرف المعين منهما او على معنى خارج عنهما والكل باطل لاستحالة ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجح
والعطف بالخارج المراد من كل طائفة ويرد على الاول منعه على الاطلاق وعلى الثاني جواز اختيار رابع وهو الحمل
على عرف المتكلم مع الارادة حمل كل طائفة على عرفه مشاركة للسوالف في الفساد وقد يرد امتناع اختلاف الاصطلاح
وايضا لو كان كذلك فان قلنا باختلافها من الخطاب بالمخاطبين وثبوت تكليف غيرهم بامر لكلهم منشأ واحدا
يلزم سقوط تكليف غير المخاطبين عند اختلاف العرف بعدم امكان اثبات تكليفهم بتبعية انما هو بين كلا وجهين
لامتناع الجمع والمرجح والترجيح من غير مرجح وان قلنا بشمول الخطاب لغيرهم ايضا لزم عدم تعيين المعنى
وتحيله

لعدم الدليل على التعيين هذا اذا علمنا حال المخاطبين من علمهما بالتعرف وحال الامر وجهلهما والا فالتوقف

تذنيب

منهاج

المراد بعدم الصحة اصطلاح المعدد وبين هذا مضافا الى كون ارادة جميع الاصطلاحات مخالفة للاصل وعدم ثبوت
جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى وقيل فعدم عرف المتكلم ان كان موافقا لبعضهم والا فيتوقف ولا دليل عليه
المحققون ان يقال اذا اختلف عرف المخاطبين والقى اليهم خطاب فغير صحيح لانه حمل اصل كل اصطلاح واحد
معين منهم على غير معين وعلى الجميع بمعنى ارادة حمل الكل على الجميع وعلى عرف المتكلم وعلى ثالث ولا دليل على شيء منهما
مع انه قد عرفت منافاتها وثانيها يوجوب ترجيح بلا مرجح وثالثها اختلاف الاحكام ان اريد جواز حمل كل
احد على ما يريد وعدم تعيين الحكم في الواقع فانا نطلقه بحيل السامع ان اريد جواز الحمل على كل واحد ثم وجوب تعيينه
ورابعها الحكم بالمتناقضين اذا كان بعض الاصطلاحات مناقضا للاخر والخامس التكلم بما يعلم عدم كونه
مفهما اذا كان المخاطبون جاهلا بالتعدد والمتكلم عالما بحالهم والسادس ترجيح المرجوح فاللازم التوقف
ولا اذا كان المتكلم جاهلا بالتعدد فيحمل على عرفه الثاني اعلم ان جميع ما ذكر في تعارض الحقايق انما كان اذا كان
الخطاب متوجها الى مخاطب واما اذا لم يكن له كك كالمكالمات والنداء وهو العهود فقد يقال وهو ان الاصل
الى الحكم اجتماع الحقايق لبس المنادى ومثله لان نذر تابع لقصده بل انما هو اذا نذر احد وصات واريد الوفاء
عنه وح فان كان اللفظ حقيقة في واحد مع وحدة المعنى فظاهر ومع تعدده وانتفاء القرينة قال الحال اذا كان
له اكثر من حقيقة فالقاعدة مقدمة على التعويم والخاصة التي كان المتكلم منها على غيرها الا اذا كانت خصوصية تقتضي عكس
وحينئذ فالظاهر مع عدم كون المقام مقام هذه الحيثية تقدم العامة ان كانت والا فالتعويم وحكم الشرع حكم
الخاصة **منهاج** قد شاع بينهم قولهم المطلق ينصرف الى الفرد الشايع ان يحمل عليه ولا يتوهم منافاته
الحقيقة حيث ان استعمال اللفظ الموضوع للكلي في الفرد مجاز وان كان شايعا لان الشيوع اما يجعل اللفظ حقيقة
في الشايع او يكون قرينة على ارادته فلا ينافي الاصل بيان ذلك ان الشيوع على قسمين استعمالي وهو ان يكون
بحيث صار الشيوع استعمال اللفظ فيه وكثرة متبادره وايجبت الى السبق الذهن عند الاطلاق كالدابة بالنسبة الى
ذوات القوايم ووجودي وهو ان يكون هذا الفرد من الكلي مستكثر الوجود كثير التحقق دون غيره كالدابة
الواحد بالنسبة الى الانسان والفرق بين المعنيين من العموم وجه والضابط في التمييز بينهما من وجه بين احدهما
صحة السلب عن المتبادر وعدمها فان صح فالشيوع استعمالي كانه يجعل بعض الشايع حقيقة فيصح سلب غيره وثانيهما
مرض نشاء على الافراد فان التبادر البعض فاستعمالي والا فوجودي يكون باعتبار قلة تحقق غيره وندرته وجه حمل
المطلق على الشايع اما في الاول فلصيرورة الشايع المتبادر حقيقة ولذا لا يجيء ينتهي الى التبادر الا
بالانصراف اليه وان اوجب التوقف في الحمل على الحقيقة اذا وجب الظن بارادة الشايع كما مر واما في الثاني فلوجود
القرينة الحالية على ارادة الشايع وهي ندرة غيره فاذا انتفت القرينة لا يحمل عليه هذا فالازم في هذا القسم ملاحظة
القرينة فان كانت العقد بحيث يحصل بسببها العلم بان المتكلم لم يرد النادر يحمل عليه والا فيكون كسائر المطلقات
تذنيب واللفظ الشايع في فرد ان كان شيوعه وجوديا يحمل على الشايع فيما يصير المذكرة قرينة على ارادته
مطلقا سواء وقع في كلامنا او كلام الشارع الا ان يكون شيوع فرد وندرة غيره امرا حادثا فاندراج علم ان
الحدوث فالاصل ظاهره ولا ينحل بتغيير اصالة تاخر الحادث وان كان استعماليا فحكمه حكم الحقايق العرفية اي يحمل

الشايع

الشايع الا في زمان علم تحقق الشيوع فيه ويلحق فيما قبله وعلى الاصل وقد تامل في ذلك نظرا الى ان
الفرد المعلوم وضع اللفظ للمطلق دون الاستعمال فيه والاصل وعدمه وكلما يشتمل على المعلوم استعماله
فيه وهو الشايع وفيه مضافا الى ان ذلك لو صح لاختص بما لم يعلم استعماله في المطلق وان الكلام فيما
علم كونه حقيقة في المطلق وهو يستلزم الاستعمال وانه موجب تحقق المجاز بدون الحقيقة وهو
اما ممتنع او ممكن غير واقع او نادر ان الاستعمال في هذا الفرد قبل الشيوع مجاز والاصل عدمه وايضا
صحة الاستعمال في الفرد اذا كان يكون الا مع القرينة والاصل عدمها وايضا كما ان الاصل في كل
استعمال لم يعلم انه هل هو في المطلق او الشايع عدم كونه في المطلق فكذا الاصل عدم كونه في هذا
الفرد ولا يعدا ولا ولا راجح لاصالة الحقيقة فان قيل الاصل عدم تغاير الاستعمالين والفرقين قلنا
لا اهمال بل الاصل ولا دليل عليه **منهاج** قد ذكر في السنهاج ذكر المجاز المشهور وشيء راجحا ايضا وعرفه
بانه ما بلغ في الاشتهار بحيث نسيا وجها الحقيقة في الاستعمال ويغلبها من دون توقفهم المجازي بدون
القرينة وقالوا بتقديم الحقايق المحدثة عنه ما لم تنزل المعنى الاول بحيث لم يكن محتملا عند الاطلاق
فانها شرط في الحقايق بخلاف المجاز الراجح فان المعنى الحقيقة يكون محتملا فيه عند الاطلاق و
لا يتبادر المجازي كذا قالوا وقد وقع في كلامهم ايضا ان المتبادر من المجاز الراجح هو المعنى المجازي
والحمل على الحقيقة فيه يحتاج الى القرينة وفي هذا الكلام ينافي الاول وينافي ايضا جعلهم
التبادر من علايم الحقيقة واجابوا عنه بان التبادر المشترط انتفاؤه في هذا المجاز وهو علامة
الحقيقة التبادر الذي كان من نفس اللفظ مع قطع النظر عن جميع القرائن والذي قيل بحقيقته
فيه هو التبادر لاجل القرينة لا منه انما هو بما غاية الشهرة وان لم يلاحظ مفصلا فلا فرق بين
المجاز المشهور وغيره من المجازات في الاحتياج الى القرينة ومرادهم من كون الشهرة قرينة الفهم
يتوقف على الالتفات اليها الا انه يحصل لنا مطلقا والا كان حقيقة ثم ان هذا القرينة لما كانت غير
منفكة كان الحمل على خلاف ما يقتضيه محتاجا الى قرينة المفهم والدلالة فكل من الحقيقة والمجاز
يتوقفان بقرينة الى القرينة الا ان بين القرينتين فرقا فان قرينة المجاز ما يتم به المقتضي للدلالة وقرينة
الحقيقة ما يزيل المانع هذا غاية ما يستفاد منهم في رفع التناقض ويرد عليه ان التبادر في الحقايق
المحدثة ايضا مسبب الاشتهار كما في هذا المجاز الا انهم فرقوا بينهما بان الاشتهار في الحقايق يوجب
التبادر ولو اقطع النظر عنه بخلاف الاشتهار في المجاز فانه انما يوجب التبادر بعد ملاحظة فان التبادر
في الحقايق معلول للشهرة وفي المجاز لملاحظة ولا يخفى ان الشهرة ان لم تبلغ حدا يوجب بنفسها
التبادر فلا يكون ملاحظتها علة له وان بلغت هذا الحد يجب ايضا ملاحظة والا لزم تخلف
المعلول عن العلة ولا وجه لهذا التفرقة ولا قائل به بعض سادة مشايخنا طاب ثراه والحق ان المجاز المشهور
لعبر ثابت وان كان مشهورا وجوديا شهرة يفهم بها المعنى مع الالتفات كالابد ونحوه وفرق من
لا يحقق له انتهى فان قيل غايته ما يلزم مما ذكر عدم صحة ما ذكروه من تحقق التبادر في المجاز

المشهور وكون الشهرة قرينة له وهذا لا يستلزم انتفاء المجاز المشهور بل يخطره واضح اذ لا شك ان المجاز
الاول الى الحقيقة قبل صيرورته حقيقة بحيث قرينة صنها مجاز مع انه من كثرة الاستعمال بحيث يقرب عن الحقيقة
ولا يتبادر فيه المجاز ولكن المخاطب الذي يخفف الشهرة عنده ولذا لم يلتفت اليها اذا سمعه ليسا وي عنده حاله
مع احتمال الحقيقة بل قد يظن ارادة المعنى المجازي فيحصل المعنيان مما في ذهنه ولعل هذا مراد هم من التبادر
الذي ذكروه للمجاز المشهور قلنا هذا التبادر ايضا ينفي المجازية لانه اذا تساوى المجاز مع الحقيقة وسبق
الذهن اليهما فيحصل فيه التبادر دلالة كما في المشترك وهو ايضا علامة الحقيقة كما مر فيكون حقيقة
والتحقيق ان مثل هذا اللفظ يتحقق لانا المنقول اصلا فيبلغ قبل النقل الى التكاري لا محو ولا يجوز جعله مجازا
لان كل ما اوجب عدم المنقول من استلزام الحقيقة حاصل هنا وليس من استلزام الحقيقة المذكورة في كتب
القوم لانه ليس منقولا لاعتبار هجر الاول فيه وليس هجره هنا ولا مشتركا لاشتراط عدم ملاحظة الوضع الثاني
فيه وهو هنا ملحوظ ولا يمكن تعميم الوضع في المشترك ولا ينقض المنقول وكان هذا مراد هم من المجاز المشهور
واطلاقا المجاز عليه والتسمية ويكون حكم المشترك ولذا هذا كثير كلام المطارد حيث ذكر ان القول لا يكون
لحقيقة متعارفة ومجاز متعارف حكمه حكم الحقايق المشتركة لاشتراك بينهما بحكم الوضع والعرف الطارئ انتهى
ونقل بعض المتاخرين المجاز المشهور تابعا بالمشترك **منهاج** قد يوجد قرينة طارئة عن الحقيقة
ولكنا قرينة على تعين المجاز وح فلا يخلو اما يكون المجاز واحدا فيتعين حمله عليه فيكون نادرا جدا او متعددا وح
اما يكون جميع المجازات متساوية من جميع الجهات فيكون مجملا او يكون البعض منها ترجيح فيحمل عليه ان لم يرجح فلا يثبت
حجية بدليل تابع الحجية فمن الامور المرجحة التبادر اي تبادر معنى مجازي من اللفظ المصروف عن حقيقته سواء
استند الى اشتهار استعمال المصروف عن الحقيقة فيه ام لا لخصوصية من الشواهد وهذا التبادر دلالة في المجازية لكونه بشرط
القرينة ثم هذا التبادر قد يحصل بمجرد الصارف عن الحقيقة وقد يتوقف على الصارف عن بعض المجازات ايضا
وانما اذا انضمت القرائن اللفظية وجدها في الاكثر لك ومن هذا الباب حمل العام المخصص على الباقي والامر المنهي
على الندب والكراهة عند الصارف عن الوجوب والحرمة واللفظ على الفرينة العامة عن الصارف عن المعنى الحقيقي على القول
بعدم بها وما قد يعد من المرجحات شهرة المجاز المعين وكثرته وهو غير في الكلام استنادا الى عدم انفكاكهما عن التبادر
غالبا والخفاء الحاصل للشيء بالاغلب وفيه منع عدم الانفكاك ولو سلم فالتبادر معين بر اشد فلا فائدة والتمسك بها مع
الخفاء وهما قد يجعل مرجحا ايضا لاحد المجازات قرينة الى المعنى الحقيقي فلا بد اولا من بيان القرب فنقول قد ظهر الكلام
في المجاز من علاقة وهي انما عبر عنه المناسبة المجازي مع الحقيقي وربط فيه والمناسبة لوجب قرينة عنه قرينة ليس
لغيره ولكن قد يكون بعض المجازات اشد ربطا واكثر ربطا من بعض وذلك قد يكون لسبب العلاقة وقد يكون لسبب
غيرها والاول اما يكون لسبب اختلاف نوع العلاقة فربما يكون علاقة احد المعاني واقوى سببا لاكثر المناسبة
واشد ربطا بمعنى علاقة الاخرى كالعلة والسببية والمسببية او الجزئية والكلية فانها اقوى من المجاورة والمشابهة
او يكون لاكثرية العلاقة فكان يكون لاحد المعاني علاقة ولاخر علاقتان او ثلث او اكثر او يكون التفاوت
في نفس العلاقة مع اتحادها كان يكون العلاقة في المعنيين السببية مثلا ولكن كان احدهما سببا قريبا والاخر سببا

كان

كان يكون لاحدهما مناسبة زائدة على العلاقة ولم يكن للاخر كقرب زماني او مكاني او مشابهة في
صفة غير ظاهرة او سببية بسبب واحد الى غير ذلك ثم انهم استدلوا على ترجيح الاقرب بوجوه منها
ان المجاز كلما كان اقرب كان ارتكابه خلاف الاصل اقل وفيه ان التجوز انما يحصل بسبب الاستعمال في غير
الموضوع له والقرب والبعد لا يوجبان الطيرة ولا اكثرية فان التجوز في حد ذاته لا يقبل بمشابهتها الا بسبب
تعدد الالفاظ المجازية وعدمه واما اللفظ الواحد فلا يكون استعماله في معنى مجازي اقل تجوزا نعم
قد يوجب القرب قلة المخالفة للاصل ولكن الاصل عدم التجوز بل عدم ولا يكون الا في علاقة الكلية بان
يكون بعض المعاني اقرب الى الجزء الذي هو الحقيقة من اخر كما اذا قال اقطع اصابع زيد وعلم ان المراد ليس
الحقيقة بل اصابع الزهاد والمرفق فيحمل على الزند لا فرب لاصالة عدم وجوب قطع الزائد وربما يتوهم جريانه
في علاقة الجزئية ايضا بان يكون بعض المعاني اقرب الى الكل الذي هو الحقيقة من بعض ولا يخفى انه انما
يصح اذا كانت الدلالة التضمنية دلالة على حدة غير المطابقية اي لم يكن فرعا لها وليس كذلك بل التضمن فرع المطابقة
فينتفي فانتفاؤها وكانه في اثباته ثانيا من دليل اخر وقد يمكن تعيين المجاز ايضا في بعض المواضع كالقلة المخالفة
الاصل من الاصول المعهودة بين الاصوليين ولكن لا يخلو فيه القرب والبعد ايضا بل قد يكون الاقل مخالفة
ابعد فهو وجه اخر لتعيين المجاز بحسب العقل ملاحظة ومنها ان قرب المعنى بحيث لا قرب منه يقتضي
كونه متبادرا حين تعذر الحقيقة وفيه انه ان اريد الاقتضاء الاقرب للتبادر انه بنفسه يقتضي الانتقال
من اللفظ الموضوع لما يقاربه البتة بين ارائته عند تعذر الحقيقة فينوجه عليه المنع فان تقارب
المعنيين بحسب الحقيقة لا يقتضي اصلا في انتفاء الكلية في التصور ولو سلم فلا يلزم منه الحكم
بالارادة اذ قد يتحقق التلازم بين الشيئين في التصور ولا يجب حمل الموضوع لاحدهما على الاخر عند
تعذره كما في الاضافات والاضداد والعدم والملكة وان اريد ان القرب يقتضي كثرة الاستعمال في
الاقرب والاشتهار بحيث يصير متبادرا حيث ان قوة العلاقة وشدة المناسبة من اعظم دواعي الكثرة
في الاستعمال ولذا ترى ان استعمال المجاز ان مناسبة للحقيقة اشهر استعمالا واكثر دورانا فتوجه عليه ان القرب
لا يكون سببا بهذا التعيين فيتوقف الحكم به على عدم العلم بانتفاء الواسطة اذ لا تاثير للاقرب مع
انتفاء القرينة وايضا وان اريد انه يستلزم القرب التبادر مفهوم اذ كثيرا ما يكون الابعد اعرف من الاقرب
وان اريد انه مظنة حصول التبادر فلا باس بتسليمه ولكن مجرد المظنة لا يكفي للتعيين بل يجب العلم بالتبادر
ومعه لا حاجة الى القرب ومنها ان القرب يقتضي ترجيح القريب بنفسه اي لكونه قريبا فان كمال المناسبة
مع الحقيقة مما يرفع ريب الناس وفي تبين المعاني المحتملة وفيه ان الكلام في ما لم يقع لبيان ذلك هو الكلام في القرب
والبعد اما ان يقاعد بالنسبة الى ارادة المتكلم فغير مسلم بل هو عين النزاع هذا وقد يقال ان المراد بالقرب التبادر
ولا يخفى ما فيه **تذنيب** الاول المجاز المعين بالتبادر بعد صرف الحقيقة معين في زمان علم فيه التبادر كما
تاخر المجاز فلا يحمل عليه في زمان الشارع الا مع العلم ولكن لا فرق عندنا بالتمسك في ترجيحه بالتبادر الناشي من كثرة
الاستعمال في اللفظ الواحد وغيره بين مجازات متعددة في الفاظ متعددة لكن لم يستعمل الواضع جميع الفاظه

على حقائقها ووجب حمل بعضها على التجوز وح لا يمكن الفصل بينه وبين ما ذكر لا يخفى وعلى تقدير الشراع ان اللفظ الذي
له حقيقة ومجاز اما يستعمل ويراد به احد المعنيين بخصوصه ولا كلام فيه او يراد به معنى واحد متناول للمعنيين لا
خلاف في جوازه وكونه مجازا وهو المعبر عنه بعموم المجاز او يراد منه في الاستعمال الواحد المعنيان بخصوصهما بان
يكون كل منهما مناطا للحكم ويظهر من الرد والنقود والشروح في بعض هو اشهر وبعض اخر ان هذا هو عموم
المجاز وهذا هو المتنازع فيه فجوزه قوم ومنعه اخرون والحق المنع والجواز في الثانية والحجة في الاول
على الاول عدم ثبوت الرخصة كما مر في المشترك وعلى الثاني اتفاق علماء الاصول على جمع ارباب المحاورات عن
التغليب وصحته ليس هو الا استعمال اللفظ في معنيه الحقيقي والمجازي ولكن يجب الاقتصار على هذا النوع من
الاستعمال فلا يجوز ان يراد من القسم من اربعة اقسام حقيقتان ومجازان اجتمع المجاز بوجود المقتضي وهو الوضع
الشخصي للحقيقة والنوعي للمجاز وعدم المانع لضعف ما ذكره المانعون وجوابه ظهر مما مر في المشترك ومسئلة الماء
بوجوه احدها عدم ثبوت الرخصة وقد عرفت ثبوتها في غير المفرد وثانيها انه لو جاز لكان اما حقيقة
او مجازا وكلاهما باطلان اما الحقيقة فلعدم الوضع للمعنيين واما المجاز فلفقد العلاقة والجواب باختيار
ثالث وهو الحقيقة والمجاز بالاعتبارين وثالثها انه يستلزم الجمع بين المتنافيين لان من شرط المجاز نصب
القرينة معاندة للحقيقة وملزوم معاند الشيء يعاند ذلك الشيء واللازم صدق الملزوم بدون اللازم بدون الملزوم
وجعلوا هذا وجه الفرق بين الكناية والمجاز وجوابه من وجهين احدهما ان المسلم هو كون المجاز مانعا وما القرينة
مانعة عن ارادة الحقيقة منفردة واما مطلقا فلا فان احتياج المجاز الى القرينة لعدم امكان فهمه بدونها
والقرينة المانعة من الحقيقة فقط كافية ولا يبعد ان يكون هذا مرادهم البيانيين وثانيهما منع توقف المجاز
على القرينة المعاندة بل يكفي فيه المصحح واما مصحح اهل البيان فانما هو في المجاز البياني في المقابل للكناية لها
المجاز الصوري الذي هو اعم منها فلا والحاصل ان النزاع في جواز الاستعمال في الموضوع له وغيره سواء سمي
استعمالا في الحقيقة والكناية او الحقيقة والمجاز ولا مانع من التسمية ويصير النزاع لفظيا وتخصيص البحث
بما قامت القرينة الا بالنسبة خرج عن النزاع لانه كما في المشترك فيما امكن فيه ارادة المعنيين بالذات ثم
هذا الجواب على ما هو المشهور من ان الكناية ارادة غير الموضوع له مع جواز ارادة الموضوع له وغيره فلا يجوز
الاستعمال في غيره ما وضع له عن القرينة المانعة فان قيل فالمسئلة من باب الكناية ولا خلاف في جوازها
هذا النزاع فلنا لا يكون كناية فقط وانما هو اذا اريد الموضوع له بنفسه ولكنه مراد اصالة ايضا فيكون كناية
وحقيقة والحاصل ان الكناية استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع جواز ارادة الموضوع له والمراد بها هنا ذلك
المعنى مع ارادة الموضوع له اصالة التي هي الحقيقة قيل قد سبق ان الوحدة والاجتماع غير داخلين في الموضوع
له شخصيا كان او نوعيا فالحقيقة هو الاستعمال في الموضوع له اريد معه غيره ام لا والمجاز الاستعمال في غيره
لك فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه فيكون الاستعمال مطلقا على القول بجواز الحقيقة والمجاز معا لانه حقيقة
في احدهما مجاز في الاخر بل يمتنع ان الاستعمال في المعنيين حقيقة وفيهما مجاز وهذا جمع بين المتنافيين فلا
يعني كون الحقيقة وكذا المجاز فان ارادة الغير مجاز وليست ارادة الموضوع له مدخلية في المجاز بل ربما

وما يرى التوجيه بانها ارادة الحقيقي للاستعمال الى المجازي فلا ان اللفظ لم يستعمل في الموضوع له فلا يتم صحيح

هو الاستعمال في الموضوع له بدون ام لا
ان ارادة الغير لا ينافي كون الاستعمال في الموضوع له
حقيقة لا انها بعض من حقيقة في الحقيقة

فيها حقيقة من جهة الاستعمال في الموضوع له مجاز من جهة الاستعمال في الغير ح فلا يكون المستعمل فيه الحقيقي
والمجازي واحدا تذنيبان الاول اعلم ان المجوزين بين قائل بكونه حقيقة ومجازا وهو ظاهر ما لا يخفى
والى هذا العلامة قدس سره وقائل بكونه مجازا من باب اطلاق الجزء على الكل كبعضهم او العكس كاخر وجوه الكل
واضح والكل مشترك في كونه خلاف الاصل الثاني استعمال اللفظ في المجازين كاستعماله في الحقيقة
والمجاز الا ان الجواز في غير المفرد في المجازين ايضا غير ثابت الا حيث ما من الغلب المثابت بالحقيقة
في المجازين كاستعماله في الحقيقة والمجاز الثالث ما مر في المشترك من انتفاء الفائدة للخلاف على القسمين
في العدم لعدم الرخصة خارجا بهما بعينه تنبيه اعلم ان جماعة ممن لا تحقيق لهم حكموا بين حول العلم
في مدلولات الالفاظ حقيقة كانت ام مجازا من حيث الوضع فزعموا ان معنى لا يتوضأ بالماء النجس النهي
وضعا عن استعمال الماء المعلوم نجاسته وان ما جهل ثبوت الوصف له خارج عن النهي وضعا ومقتضى ذلك
ان مجهول النجاسة واسطة بين الطاهر والنجس وهذا فاسد بل هو موضوع للامور الواقعية اذ المفهوم عرفا من
الالفاظ ليس الا المهيات من حيث ذواتها من غير التفات الى كونها معلومة فان المفهوم من الماء والجسم
السيال المعروف وكلما هو ممكن لك في نفس الامر مفهوما سواء علم بهذا العنوان ولم يعلم وكلام اهل اللغة صريح
في ذلك فانهم ذكروا في عنوانات الالفاظ ايضا اسماء الجهات من الامور الواقعية ولم يذكر احد منهم
العلم وايضا يعلق العلم والجهل والشك بمدلولاتها قطعا ولو كانت موضوعة للامور المعلومة لم يصح
تعلقها بها وايضا نرى انا نضع الالفاظ المعاني من غير خطور العلم والجهل بها لفا وقيل اخصا من ذلك المثبتات
وقيد ان مقتضى قواعد الاشتقاق المشتق هو الذات المتصفة بالمبدء فاذا كان العلم خارجا عن المبدء
كان خارجا عن المشتقات ايضا وكان سبب هذا التوهم ان الحجر لما لم يصح له الاختيار الا مع العلم بالموضوع والجهل
كان قوله هذا الماء طاهر في قوة هذا الذي علم انه ماء معلوم الطهارة وكذا ما لا يكون الا طلب عن العلم وكان
العلم من شرائط القدرة كالبيع لا يستعمل الا بنحو قوله لا يعتبر ما علمت نجاسته والجواب الاعتبار العلم في الخبر
لكونه من لوازمه صدقه عند المخبر لا مدخلية له في المدلول وكذا اعتباره في الطلب استلزام طلب ما لا يعلم والحاصل
ان عند اطلاق التكليف يتبادر العلم لدليل خارجي لا بحقيقة ان الالفاظ وان كانت موضوعة للمعاني النفس الامرية
ولكنه اذا علق حكم على لفظ فاما ان يكون مما يتعلق به الطلب كالاذا قيل تجنب الفاسق وكاستكشاف الرائحة
الاول هو المدلول لا النفس الامري والحكم فيه مطلق بالنسبة الى العلم واما الثاني فذلك الثاني فذلك غير ممكن لانه مطلق
من شخص اخر ولا يمكن طلب حكم معلق على شيء من شخص مع قطع النظر عن علمه فالفاسق وان كان بحسب وضعه
موضوعا لمن ثبت له صفة الفسق في الواقع سواء علم المخاطب بثبوته او جهل الحال ولكن اذا علق عليه التجنب
به فلا يمكن ابقاؤه على اطلاقه والا لكان المعنى تجنب من ثبت له الفسق سواء علمت بثبوته او جهلت
الحال وهذا تكليف بما لا يعلم بل مستلزم لعدم كون الحكم معلقا على هذا الصفة وما قيل من انه لو كان كذلك لجاز الفحص
والتفتيش فيه ان اعتبار العلم بالمدلول وجوبهما لانه مقيد بالعلم الحاصل عما في المعنى ان حاصل كم من علمت نسبة الفحص
الفحص ولو لم نا من ذلك وابقينا اللفظ على مقتضى وضعه يقول لا شك في ان التكليف مشروط بالعلم فيكون الفحص

يكون هذا الحكم ايضا نفس امري غير مطلوب من شخص كما اذا قيل الفاسق معذب بالنار او صحيح

نبينوا في خبرين له صفة الصدق في الواقع لشرط علمكم بوقوع النزاع عنه ايضا نقول الاعتبار العلم في
التكليف لتعليقه عليه امر واقعي فما لم يعلم لم يتنجز التكليف بالاصل وقد يقال بعدم الاعتبار العلم في التكليفات
ايضا استنادا الى ان اعتبار لكون الامتثال موقوفا عليه لا يتوقف لامكان الامتثال مع الشبهة بفعل
جميع ما وقع فيه لاشتباه وترك يجب لوجوب ما لا يتم الواجب الا به ومن ثم ذهب بعض الفقهاء الى
وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة وفيه اولا انه محض الاستبداد بين الامور المعينة ولا يجري في غيره
وثانيا انه ايضا يتوقف على العلم بحصر المامور به بين اشياء ولو لم يعلم بعينه وحينئذ نقول باشتراط العلم
من جميع الوجوه **مسئلة** قد وقع الخلاف في الالفاظ الموضوعة للعبادات المخترعة من الشارع بنوعها
وذواتها او بكيفياتها او اوصافها او بشرائطها ولوازمها هل هي اسماء للصحيحة اي المهيات المستجمعة لجميع
شرائطها الصحة واللازم المتقدم او لاقل قدر المقصود من هذا البحث تعيين المراد من هذه الالفاظ اعلم
في خطاب الشرع مع قطع النظر عن كونه حقيقيا او مجازيا فهذا الخلاف لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية
ان الثانية لها ينكر اصل المعاني الخارجة لها بل يدعي ان الشارع استعملها فيها على التجوز فغاية ما في ذلك الكلام هل هي
الصحيحة او الاعم عليه الاصل ان نزاع المتقدمين في تعيين الحقيقة من اي الثانية في تعيين المجاز ويظهر من بعض ان
النزاع في تعيين الحقيقة لانه المتبادر من الاسم وقيل بوجوبه بالحمل على عرف المتشرعة فان تعيين المعنى العرفي ليس من يقدر
الشرعي اقول ملاحظة اولية الطرفين بمنع من قطع النظر عن الحقيقة والمجاز بل هي مناديه على صورتها ان المراد
اثبات الحقيقة والظاهر منها الجهة الطرفين حيث يسلم فيها مجازية الطرف المخالف بل نقول الظاهر عدم امكان الفهم لا ينافي
ان كان امكان المجازية وهو ثابت لكل من الطرفين وقطعا وان اراد وقوع التجوز فكذلك اثبات اجماع الطرفين كما هو
في اجوبتهم الثانية صريح والثالث العلامة ره عدم اختصاص النزاع بالفاظ العبادات ووقوعه في المعاملات ايضا
ويظهر من جمع اختصاصه بالاول وكانه لما اشتهر من ان موضوعات الاحكام ان كانت من العبادات فهو فيها وان
كانت من المعاملات فليست فيها بل يرجع الى العرف واللغة واهل الخبرة وان توقفت صحتها
شرعا على شرائط الشرعية وهو لا يقتضي مغايرة معانيها المفهومة عرفا للعموم اقول لا يخفى ان المناط في ذلك
الخلاف ثبوت الوضع او عدم الاستعمال في زمان الشارع مع كون المستعمل فيه مجازا للصحيح والفاسد فيتحصل
هذا المعنى في لفظ خبري فيه الخلاف وان كان من المعاملات ولا لم يجر فيه وان كان من العبادات ليس لاحد هما
خصوصية هذا المعنى في لفظ خبري يوجب الخلاف ولا شك انا نجد الصحيح والفاسد يعرضان للمعاملات كما يعرضان
للعبادات فان كان كلام فانما هو في وضع وضع الشارع او استعماله وحينئذ فمقصودهم ان كان ان وضعه وما استعماله
انما يصح في العبادات دون غيرها فبطلانه ظاهر وان كان ان ذلك لم يقع في غير العبادات ففيه ان الظاهر وقوعه
فان الظهار والطلاق والخلع والمبارات واللعان والايلاء لم يكن في الجاهلية المخاطبة المعروفة في عرف الشرع
كذا النكاح فخصوص الخلاف بالعبادات لا وجه له بل الطلاق في الحكم بوقوعه في العبادات دون المعاملات مشكل كما
في حنث الحقيقة الشرعية الاشارة اليه الثالث اعلم ان مسمى هذه الالفاظ مهيات مركبة من اجزاء وشرائط
جعلها الشارع شروطا لصحتها فصحة كل مهية انما يكون بكونها مجتمعة الاجزاء المجتمعة لجميع الشرائط وفسادها بان

يكون بفقدان مهية من مهيات اجزائها او اخرى بعدم تحقق شرط من شرائطها الرابعة قد علمت ان
تلك المهيات مهية وشروط والمهية عبارة عن مركب عن الاجزاء من دون مدخلية الشرائط وهي خارجة
عنها وتلك الالفاظ لما كانت محتملة لكونها موضوعة بازاء المهية مع قطع النظر من استجماعها للشرائط
او بازاء الجامع ملاحظة اجتماعها لها فاختلفوا في انها هل هي موضوعة للاول اي المهية لا بشرط او
الثاني اي المهية بشرط اجتماعها لها فرارا من قول انها اسامي للصحيحة انها اسامي للمهية لا بشرط او
الزائد على الصحة الحاصلة من جهة المهية من حيث وجهي ومراد من يقول انها اسامي للاعم انها اسامي لبعض
المهية من حيث هي القابلة للصحة الزائد على هذه الحيثية بل انظر وقوع النزاع في الفاسد بنقص جزء
من الاجزاء ايضا ان كان مما لا يجب بنقصه سلب اسم المركب عنه عرفا كالاصبع والاذن بالنسبة الى الانسان واما
الفاسد بنقص شرط يسلب الاسم عرفا كالراس والرقبة للانسان فلا خلاف في عدم اندراجه في محل النزاع
الخامسة اعلم ان مراد من يقول انها اسامي للصحيحة ليس انها اسامي للمهية والشرائط مقابل المهية ولكن
شرط استجماعها للشرائط وكل ليس مراده ان الصحة ماخوذة في مفهومها بل المراد انها اسماء للمهيات المخصوصة
التي اذا اوجدها المكلف كانت صحيحة التاسعة اعلم ان النزاع في ان الالفاظ هل هي اسماء للصحيحة او الاعم لا يتوقف
تحقق الخلاف في ان امر الشارع هل يتعلق بالصحيحة او الاعم بل لكل ان يقول الامر لم يتعلق الا بالصحيحة يعني ان المطلوب
والصحيح كيف والصحة نفس موافقة الامر فلا يمكن كون الفاسد مامورا به وبمجرد صدقه على معنى يوجب
لا يوجب كونه مطلوبا اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان مذهب الاكثر الى كون الالفاظ المذكورة اسماء للصحيحة وهو
مذهب الشيخ والسيد والعلامة في نهج والمنية والمحقق في ابدان الشرائع ونقله في المعارج عن قوم والعميدي
في شرح ب والفاضل جمال الدين ضبة والشهيد الثاني في فوائده وثانيهما انه كذلك وولده العلامة ومن
العامة الرازي والآمدي والحاجبي واختاره جماعة انها اسماء للاعم وهو الظاهر من موضع من التمهيد وشرح العميدي
والشهيد الثاني والشهيدين ونسب الى الحق في ايضا وفي النهاية وهو الحق ونسب الى بعض النقل بكونها
اسماء للصحيحة بالنسبة الى الاجزاء والاعم بالنسبة الى الشروط لنا الاستقراء المفيد للعلم بانا نرى ان كل
من يخترع شيئا مركبا من اجزاء او مشروطا بشرائط ويضع له اسما لا يضعه لجميع اجزائه وشرائطه بل يرى الناس
انهم يطلقون الاسم عليه ولو انتفى بعض شرائطه او نقص بعض اجزائه اطلاقا حقيقيا عرفيا بقرينة كان من وضع
مجموعا مركبا من اجزاء معينة باذن مقررة وسماه بالاربع ولو نقص وزن جزء او اصلا او نقص جزء عند يطلق الاسم
عليه عرفا حقيقة ولا يجوز السلب عنه في العرف ولا يشترط في الاطلاق ذكر القرينة وكذا من صنف كتابا
وسماه باسم او وضع اسما لعبيده ثم غيرها ولو بيت او شجر او بقر او اصبع او يد فلا يشك احد في صحة الاطلاق الحقيقي
للاسم على الناقص وعدم صحة السلب بل الاشك في الوضع للاعم وعدم مشاهدة الواضع ولا علمه بكيفية الوضع من
عادة الناس سلفا وخلفا ولو ثبت شهد شاهد انك لو سمعت وضع الاسم للاصل المذكور لعرفت ما حدث
الواضع ولا اسماعات بكيفية الوضع للاعم من عرفت بكيك حتى لو سلب الاسم عن بعضها بنقصان شيء اصير عنه
يستهزء عليه ويستبعد فمن اي طريق حصل لك العلم بذلك فهو جار في المقارع فيه من دون تفاوت ثم يؤكد ذلك

بالاعم ايضا يقدم

او بعض ونقص منه وقت او وزن قنا او بنيه بلدية
او دارا او بستانا او حرفة او سماها باسم يجمع

القرائن المتكثرة من الاستعمالات الغير المحصورة المعلومة للمتتبع في الاخبار كلما يظهر من استقراء ابواب
مطلقات الصلوة وغالبها وسائر العبادات والاطلاقات العرفية المتجاوزة عن حد الاحصاء وقد استدل اولا
على المختار بوجوه ضعيفة منها صحة التقسيم الى الصحيح والفاسد فيقال الصلوة اما صحيحة او فاسدة وقد ضعفوه
بالمنع اذ لا يلزم من صحة التقسيم الاشتراك اللفظي بل يكفي الاشتراك المعنوي
وفيه انه يدل عليه ان لم يستعمل في غير القدر المشترك كما في والظاهر ان هذا لا لفظا استعملت في الصحيح ايضا ومنها
صحة استثناء الفاسدة فيقال الصلوة رافعة للدرجة الا الفاسدة او ما لم يكن مقلوبة وهو لا يكون الا مع كون
المستثنى داخلا في المستثنى منه اما العموم او الاعمية وفيه ان الصحة الاستثناء اعم من عموم المجاز واطلاق اللفظ
انما هي فيما لم يعلم الاستعمال في غير هذا المعنى ومنها تبادر القدر المشترك فانه لا يفهم من قول القائل رايت رجلا يصلي
الا خبرا بالصحيحة ولذا لا يكذب لو ظهر فساده او كذا لا يفهم من قوله فلان لا يصلي او لا يصلي انه لا يأتي بهما
على وجه صحيح بل يفهم انه لا يأتي بهما مطلقا ولذا يكذب لو ظهر انه يأتي بهما على وجه فاسد وفيه منع التبادر كيف والخصم
ادعاه على خلافه وعدم فهم الصحة في المثال الاول ثم وعدم تكذيبه اذا كان يجب عليه حمل اقوال المسلمين على الصحة
ولذا لو علمنا انه يعلم الفساد لا يقطع بعدم تكذيبه وكذا عدم فهم الصحة في الثاني والخصم يسلم التكذيب لو ظهر
انه يأتي بهما على وجه فاسد مع انه لا يلزم من عدم تبادر الصحة تبادر الاعم ومنها عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده
بل والكثير ما علم فساده ايضا وفيه ان للخصم منعه ايضا كيف وهو يعبر على خلافه ومنها انها لو كانت اسامي للصحيحة
لزم القول بالف مهية لاختلاف الظهر الساقط شيء والحاضر شيء اخر والحافظ شيء والناسي شيء اخر وهكذا واما على القول
بالاعم فلا يرد لان هذه احكام مختلفة يرد على مهية واحدة ولا يخفى ما فيه من التكلف والركاكة اما اولا فلانا نلتزم
ذلك ولا محذور فيه واما ثانيا فلان القائل بالصحيحة لا يقول بوضعها لكل صحيحة منفردة بل يقول بانها
موضوعة للقدر المشترك فهي مهية الصلوة كما ان القائل بالاعم لا يقول بكون كل فرد مهية مغايرة للاخر
واما ثالثا فلانا نقول لو كانت اسامي للاعم لزم القول بعشرة الاف مهية للصلوة الظهر مثلا لتارك السورة
شيء ولتارك الفاتحة اخر ولتارك جزء الفاتحة شيء اخر وهكذا والجواب الجواب واما رابعا فلانه لو استلزم
القول بالصحيح القول بالف مهية للصلوة الظهر مثلا ويزيد المحذور بالقول بالاعم ينقل الكلام الى الصلوة
الظهر الصحيحة لا يمكن القول بكونها اسما للاعم فيلزم القول بالف مهية بصلوة الظهر الصحيحة فان الكل في ذلك
لا يلتزم في مهية الصلوة ومنها انهم اجمعوا على ان اركان الصلوة ما يبطل بنقصانها ونقصانها عمدا
او سهوا او لا يمكن زيادة الركن عمدا لا عصيانا ولا ريب في كونه فاسدا او مع ذلك يعد ركنا والا لما يصدق
زيادة الركن فان قيل المراد صورة الركن قلنا ان من الحق قدر الركوع لا حد شيء لا يوجب البطلان زيادة
الركن مع انه زاد السورة وفيه اولا منع الحصر من المعلوم وثانيا ان لو كان الركوع مثلا للاعم لزم بطلان صلوة
من انحنى قدر الركوع لا حد شيء لكونه ركوعا على الاعم وثالثا انا نقول ان المراد الصورة واطلاق الركن
عليها على سبيل المجاز لا يلزم الاطلاق في جميع المواضع ومنها تقييدها بالقيدين واستعمالها في المعنيين والاصل
فيها الوضع للقدر المشترك وقد يمنع من الاصل ومنها انها لو كانت للصحيحة لما جاز عطف الامر بها على الامر بها

ولا تعلق

ولا تعلق الامر بها على الفاظها لان الصحيحة لا يكون الا مامورا بها ولا الامر بها عادتها انما هو لا ضمن لا الاعادة يدل
على تحقق المدلول والاول ان في الكل امثال البيان الاشتراط في الثاني منع كون كل صحيحة بالمعنى المتنازع
فيه وهو المنجح لجميع الاجزاء والشرائط مامورا به بل كل مامور به صحيح وفي الثالث انه لا يثبت الاستعمال
وهو اعم من الحقيقة بحيث انها استعملت في الصحيحة كما في قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فان
الناهي ليس الا الصحيح ومنها انها لو كانت للصحيحة لزم التناقض في مثل لا تصل في المكان المغصوب وفيه
ما سبق احتج القائل بالوضع للصحيحة بوجوه ايضا منها التبادر وصحة السلب عن الفاسد وفيهما المنع و
ومنها ان العبادات باسرها متعلقات الطلب ولا شيء من الفاسد كذلك وفيه منع كون الفاسدة
عبادة ومنها ان المهيات مدلولها الاجزاء بالف منها ولو كانت للاعم اطلاقها مع فقدها قبيح
انتفاء الجزئية او تحقق الكل بدون جزئه وفيه او لا منع انه يوهم بالتبعية الاجزاء دون الشروط وثانيا
انا نسلم انتفاء الجزئية فان جميع الاجزاء اجزاء للصحيحة ومنها ان الشارع وضع هذه الالفاظ لمهيات
مركبة من اجزاء وشرائط معلومة فيكون حقيقة فيها مجازا في غيرها وفيه انه مصادرة ومنها
ان العبادات توقيفية ولو كانت للاعم لم يكن كذلك وفيه منع الملازمة ومنها انا لحقيقة
في امثالها حصلت بالغلبة وهي كانت في الصحيحة وفيه منع كونها في الصحيحة بل استعملت في القدر
المشترك استفيدت الزيادة من خارج اللفظ ومنها ان الشارع في جميع اوامره ونواهيه الرابطة
الصحيحة ومن البعيد تجوز كل هذا الاستعمال وفيه منع الارادة من اللفظ اولا ومن بعد تجوز ثانيا
ومنها انه قد اكثر في الكتاب والسنة وكلام المتشرعة ارادة نفس المهية من هذه الالفاظ وترتيب
الطلب والمدح على فعلها والذم على تركها فيكون المقتضي في الصحيح اذ المدح والذم لا يكونان
الا عليها وفيه اولا انه لا يثبت الاستعمال الا مع الحقيقة وثانيا ان عدم ترتب المدح والذم على
طبيعة الاعم ممنوع ومنها قوله لا صلوة الا بطهور ولا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت
وامثالها دل على انتفاء المهية بانتفاء الامور المذكورة فان مثل ذلك حقيقة في نفي المهية
والحمل على غيره لا يرتكب الا بدليل ودعوى ظهور الهيئة في نفي الصفة ممنوعة وفيه انه اعم من المدعى
من وجه بين الاحتمالات صدقها وردت في الاخبار من حضور جميعها اثبات الالفاظ والاجزاء والتعدي
الى غيرها لا دليل عليه والتمسك بعدم الفصل في امثال هذه المسائل ضعيف جدا وقد استدل لو ادلة
ضعيفة اخر ذكرنا مع سائر ما يتعلق بالادلة المذكورة في الاساس وشرح التجريد نفسه اعلم ان منهم من جعل
ثمرة النزاع امكان اجراء الاصل في مهية العبادات وعدمه فقال الاول على القول بالاعم والثاني على
القول الاخر فانه اذا تعلق التكليف بواحد من هذه الالفاظ فعلى الاعم يكون القدر المشترك متعلقا
به قطعا ولا يكون في المكلف به اجمال ويحصل الامتثال بالاتيان به واما ما شك في جزئيته او شرطيته
لا يعلم التكليف به فيصح نفي وجوبه واستحبابه بالاصل واما على الصحيح فالمكلف به هو المهية الصحيحة ولا يحصل
الامتثال الا بالاتيان بها فاذا شك في جزئية شيء او شرطيته يقع الشك في مهية المكلف به فيكون مجملا و

او شرطيته

والاستدعاء الشغل البين بالبراهين البيقينية لا يمكن القول باصالة عدم وجوب المشكوك فيه ايضا على الاول
يكون المدلول معلوما ويكون هذا بان الاصل في الحكم الشرعي وهو صحيح وعلى الثاني يكون في معنى اللفظ
غير جار فان قيل مراد الشارع لا يكون الا الصحيح متعلق التكليف ليس هو الا هم فلا يحصل الافتراق بين القولين
فان غاية ما في الباب ان الصحة على القول بالصحيح وقف الموضوع وعند الاعم المراد قلنا كيف لا يحصل
الافتراق مع ان الاصل عدم التجوز في الارادة ودفع الالفاظ وضمهم من فرق في ذلك بان الجزاء والشرط فقال
بعدم جريان الاصل في الجزء مطلقا وخصص الفرع على القولين بالشرط وصرح والدي العلامة ره بجريان
الاصل فيهما مطلقا مع اختياره القول بالصحيح فيصح الاجزاء مطلقا وهو الصحيح قيل انه على الخلاف فيه وانه
ليس من الكلام الا دليل والا واحد يظهر فيه خلاف ذو مسبا ذو وجهه في بحث الادلة العقلية **الفصل الخامس**
في المقام وهو وضع اللفظ الموضوع لمعنى بازاء اخر لمناسبة مع الاول مع هجره سواء كان تعيينا او تعينا وهما
الاصل عدم النقل بمعنى انه اذا دار اللفظ بين كونه منقولا او غير منقول حمل على الثاني ولا يلتفت الى احتمال
النقل واحتماله تارة يكون باحتمال دخل اللفظ في المعلوم له الى بحيث اخرى باحتماله نقله من الغير الذي هو معين
خلافا صلا اما الاول فيدل عليه وجوه منها الاجماع القطعي فانا نعلم قطعا ان بناء المحاورات من زمان
آدم الى الان وما شاء الله بقاؤه الى على ذلك فانهم اذا سمعوا لفظا له معنى يحملونه عليه من غير
التفات الى احتمال النقل ولو توقف احد لذلك تخطئوه ويستهجنونه ومنها ان طريقة اهل اللغة
والعرف التي هي المدار في المقام على ذلك فان المعروف من طريقتهم والمعلوم من ديدنهم انهم اذا
يعلمون النقل بدليل معتبر لا يلتفتون اليه ويفسرون الالفاظ بالمعاني المعلومة اولا ويحملونها عليها
ومنها انه لولاه لزم سد باب التفهيم والتفاهم مطلقا اذ ما من لفظ الا ويحتمل فيه احد النقلين ولو من الشارع
نفسه ولا يفيد في دفعه القرينة اللفظية لوجود هذا الاحتمال فيها ايضا ومنها ما مر في الفصل الاول من
اصالة عدم الحادث في اللغات واما الثاني فيدل عليه وجوه ايضا منها انه لولاه لزم افساد باب استنباط
الاحكام الشرعية في هذا الزمان وامثاله اذ لا سبيل الى فهم المعاني المنقولة في كلام الشارع غالبا الا ان نعلم
بها فيما يحصل الظن في الاغلب بما لا يفيد اذ كان هذا المعنى حقيقة في زمان الشارع او قبله ايضا
الا ملاحظة هذا الاصل ومنها انه لولاه لزم تركون تاليف الكتب لغو في الاكثر بل الحصر بالاستفادة منها
باهل زمان التاليف لان الاجنبي لا يفهمون منها الا ما يتعارف عندهم من معاني الفاظها فلو لا هذا الاصل لم يعلم
معانيها وبيان المعنى في زمن التاليف غير متعارف في البيان لا يكون الا بالمفظ ومنها ان طريقة اهل اللغة والعرف
التي هي الحجة فيما نحن فيه جرت على ذلك فانهم اذا رأوا كلاما من شعر او خطبة او غيرهما من تقدم عليهم يحملونه
على المعاني المعلومة عندهم ما لم يعلموا النقل اليها ويعتبرونه في فهم بعض الالفاظ على الكتب المعتبرة لا يقيدون
انما فيها او كان اثباتا لمعاني في الكتب عند صدور هذا الكلام ازيد منه واما اذا احتمل ان يكون اصدر فلا يتم الاطلاق
الاصل لان اخبار اهل اللغة انما يكون عن المعنى المعروف في زمانهم غالبا مع انهم يحاولون ان يعلموا الفاظ المختلفة في زمان الشارع
على معنى واحد على ان بيان المعاني في الكتب ايضا ليس الا بالالفاظ ومنها الاجماع القطعي الداخل فيه المعصوم عليه السلام

وقد يتمسك

وقد يتمسك بان اصالة عدم النقل بالمعنى الاول مستلزم لاصالة عدم المعنى وفيه انه لا يفيد في المقامات التي
يحتاج فيها الى هذا الاصل وهي ما علم ان اللفظ في الزمان السابق مستعمل في معنى بعد التعارض معه مع اصالة
الحادث **الفصل السادس** في تعارض الاحوال وتوضيح المقال انه قد مر منا ان الاصل عدم التجوز الذي هو
الاصل الاول المخصص وعدم النقل والاشتراك فحيث لم يعلم وجود شيء منها يحكم بمقتضى الاصل واما اذا علم
واما علم تحقق واحد منها بقرينة يحكم بمقتضى ما علم وقد يعلم تحقق واحد ولكن لا يعلم تعيينه فيحصل التردد
بين هذه الامور الثلاثة بين واحد منها موافقا للاصل حتى يحكم به بلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية ولما لم يكن تلك
المرجحات معلومة لكل احد فاضطر الاصوليون الى تاسيس اصول وضوابط يميز بها الراجح عن المرجوح ولا احتمالات
المفضوح حسنة بازاء المخصص ولا ضمها من اقسام المجاز لاختصاصها بمزيد اختصاص وامتياز من سائر اقسام والتجاذب
بين هذه الخمسة ستة وعشرون عشرة منها ثنائية والبواقي ثلاثية ورباعية وخماسية ولما كان حكم غير الثنائية
معلوما بعدم العلم بحكمها اقتصر على ذكر ما يليها منها في تعارض المجاز والاشتراك وهو اما يكون مع الاشتراك اللفظي
او المعنوي او معهما الاول وهو لا يكون الا اما كان ثالث يحمل عليه منعدما على اقسام لانه اما يعلم ان احد امر المعاني
المعلوم استعمال اللفظ فيها حقيقة اما لا وعلى التقديرين اما يعلم ان بينهما علاقة التجوز او يعلم عدمها او لا يعلم شيء منهما
فهذه ستة اقسام والمشهور ترجيح المجاز في الجميع نسب الى المحقق والعلامة والعميدي والبهائي وصاحب المعالم
والمدارك العلامة قدس سره والحاجبي والعضدي والبيضاوي واختار السيد المرتضى ومن تابعه الاشتراك في الجميع وتوقف
فيه بعض المتاخرين من اصحابنا مطلقا وغيرهم من جماعة التفصيل بين ما اذا وجدت العلاقة وبينهما وما لم توجد ترجيح المجاز
في الاول والاشتراك في الثاني والظاهر عندي ترجيح التجوز في الاول والتوقف في البواقي ثم فائدة النزاع لا
يظهر في هذا الاستعمال الذي علم فيه المستعمل فيه لانه يكون معلوما سواء كان مجازا او اشتراكا ولا في استعمال الثاني من حيث
الاحتياج الى القرينة وعدمها لاحتياج البيان على التقديرين بل انما يظهر فيما اذا ورد هذا اللفظ في كلام ولم يعلم معناه
فعلى الاشتراك يتوقف وعلى المجاز يحمل على المعنى الاخر الحقيقي اذا كان معلوما وفيما اذا وجدت قرينة صارفة عن الحقيقة
المعلومة فقط فيحمل على الاخر على ترجيح الاشتراك ويتوقف لو تعددت المجازات على ترجيح المجاز والتوقف كالاشتراك
في الاول وكالمجاز في الثاني لشك على الاول وهو ترجيح التجوز فيما علم فيه ان احد المعنيين حقيقة وشك في الاخر
وعلم رجوعه العلامة بينهما رجوعه منها انا لو قلنا بالاشتراك او توقفنا فقد خرجنا عن مقتضى اصالة عدم الاشتراك
بلا مخرج فان قيل كما ان الاشتراك خلاف الاصل فكذلك المجاز قلنا كون هذا المعنى مجازا بما علم فيه لما سواه علم الوضع
الاشتراك اما لانما الشك في الاشتراك هنا ثالث ان كون التجوز هنا خلاف الاصل ثم اذا لم يثبت مخالفة الاصل فيما
بنا في اصل الحقيقة بمعنيه والتجوز هنا الاتيان بشيء منها لان الاول فيما علم مجازيته يجيء واريد بمعنيين المراد
في غير الاشتراك والثاني في صورة وحدة المعنى فيه ومنها ان الاشتراك موقوف على الوضع الحادث والاصل
عدمه واما المجاز فانه وان توقف على الوضع ايضا الا انه الوضع الاول ويكفي لصحته فان قيل المجاز يتوقف
على ملاحظة العلاقة والاصل عدمها قلنا هذا الوارد انما الحكم في الاستعمال المتحقق في هذا المعنى المشكوك فيه حين علم
الاستعمال فيه ولكنك قد عرفت انه لا كلام لنا فيه اذ الكلام في اصل الوضع بالمستعمل فيه من استعمال اللفظ فيه وذلك
لان المشترك لا يجري فيه اصل الحقيقة وجريانه انما هو مع عدم القرينة
والمشترك اذا كان معه قرينة معينة فلا يجري اصل الحقيقة ولو كانت
خالية عن القرينة لا يحكم ايضا باصالة عدم القرينة حتى يحكم
بعدم القرينة معه مختارا استقلال المشترك
بلا قرينة منه وانه فتأمل

وكذا اذا اردنا الاستعمال في هذا المعنى ولا شك ان ح لا يجري اصالة عدم الملاحظة ومنها انه لو جرينا الاشتراك
لدم سد باب التفهم والتفاهم في الاكثر اما ما من لفظ الا وقد استعمل في غير ما علم انه معناه الحقيقي وصحح بمجرد الاشتراك
او من وضع المتكلم او وضع غيره وما علم فيه التجوز قليل جدا بل معدوم هذا كله في غير هذا الاستعمال المتحقق في
المعنى المشكوك فيه واما فيه فلا يرجح التجوز بقول لو جرينا الاشتراك او لو توقف لزم عدم حمل اللفظ على الحقيقة
المعاومة في غير هذا المورد كما هو شان المشترك وما توقف في اشتراكه وعدمه وهو باطل لا يجاوبه الخروج عن
مقتضى اصالة الحقيقة الحالية من المعارض بلا دليل فتعين التجوز ولنا على الثاني اي التوقف في النوع اما في
الثاني وهو ما لم يعلم فيه ان احد المعنيين حقيقتين او مجازين او احدهما حقيقة والاخر مجازا والاول كالجامع
الى الوضع ولذا كره الثاني لثالث والثالث رجوعه لما عرفت من عدم كون لاحد المعنيين والكل مخالف
للاصل وليس على شيء منها دليل واحتاج الاول الى الوضعين دون الاخرين فلا يوجب رجوعه لما عرفت من
عدم كون مثل ذلك مرجحا فيجب التوقف وقد يرجح الاخير عكسا برجوع هذا القسم الى الاول لوجوب حمل العلامة المعنيين
على الحقيقة اذ لولاه لزم كون المعنيين مجازين لا حقيقة لهما وهو اما ممتنع او غير واقع او نادر لا يحمل عليه
المتنبه وفيه بعد تسليم حمل المتنبه على الاغلب انه يصح لو علمنا عدم الاستعمال في غيرهما وهو ممنوع واصالة عدمه معارضة
باصالة عدم الوضع لاحد المعنيين واما في الثالث والرابع فهما الاركان مع العلم بعدم العلاقة فلا نا لا نعلم
مجاز بشيء منهما لانه فرع العلم بالوضع لثالث ولا حقيقة المتنازع فيه في الاول مع العلم بان له حقيقة في
غير الحقيقة المعلومة وهي اما المتنازع فيه او ما لا علاقة معه وشيء منهما في الثاني فدون يرجح فيهما الاشتراك
لا شفا بالعلاقة وفيه انه يمكن تحققها بالجهة وبين ثالث وما يتوهم من الاصول نظير ما مر واما في الخامس
والسادس وهما الاركان مع عدم العلم بالعلاقة فلا مكان وجود العلاقة حتى يرجح احدهما الاول والاخر الى
الثاني وعدمها حتى يرجحا الى الثالث والرابع ولا يعلم شيء منهما فيتوقف واصالة عدم العلاقة غير مفيدة
مع انها منوعة لعدم العلم بعدمها حتى يستصحب لامكان المناسبة بين المفروضين بل المعدومين مع ان العلاقة
لو كانت فرع الوجود لكانت المناسبة الكلية ايضا كذلك اجتمع المرجح المشهور في الجميع باغلبة المجاز بمعنى ان اكثر الطرق
المستعملة في المطلب المنفي فيه مجازا جميعا واحدا منها او بعيدا ان الاستعمالات المجازية اكثر من الحقيقة او ان استعمال
كل لفظ في مجازه اكثر من استعماله في حقيقته او ان المعنى المجازي الكلي فظ اكثر من المعنى الحقيقي او ان المتفاهم المجازي في الغالب اكثر
من الحقيقة بان المجاز فوائد عديدة وللاشتراك مفاسد كثيرة والجواب عن الاول بعد منع الاغلبية بالاكثر
معانيها ان الاعتماد على مثل هذا الظن مما لم يقم عليه دليل وهو الجواب عن الثاني مضافا الى انه لا يحصل من امثال
ذلك ظن بالمدلول ولا بالوضع فالتعويل عليهما في دلالة الالفاظ باطل وعن مجازية مقابلا الى انه معارض بقلة
الاشتراك ومفاسد المجاز استدل المرجح للاشتراك باكثريته وظهوره الاستعمال في الحقيقة وبانه الاصل في الوضع
وحاوره عن مفاسد المجاز والكلام في مقام المنع منه وتحقيقه والتفصيل يطلب من الشرح فان قلت ما هنك بالاصالة
الحقيقة في صورة اتحاد المستعمل فيه من الارجاع الى اصالة الحقيقة بالمعنى الاول لم يجز هنا فلنا لا اختصاص
اصالة الحقيقة بالمعنى الاول بغير المشترك ومع التعدد يكون اللفظ مشتركا لغة فيجب فيه هذا اصل الثاني في الاشتراك

المجاز

الثاني مع الاشتراك المعنوي وهو اما كان المستعمل فيه متعددا وشك في ان اللفظ هل هو حقيقة في احدهما
او الفرد المشترك بينهما وهو اقسام لانه اما يعلم كون اللفظ حقيقة في احدهما ام لا وعلى الثاني اما يعلم استعماله
في احدهما بخصوصه وينبغي الاخر انه هل استعمل فيه بخصوصه او باعتبار الجامع او يعلم استعماله فيهما
بخصوصهما او لا يعلم استعماله في شيء منهما بخصوصه وعلى التقادير اما يعلم الاستعمال في الجامع ايضا على حدة
او يعلم عدمه او لا يعلم شيء منهما بخصوصه فهذه عشرة اقسام الاول ان يعلم حقيقة احدهما ويرجح فيه
المجاز مطلقا لرجوعه الى القسم الاول من الوضع الاول اي تعارض المجاز والاشتراك اللفظي الثاني ان لا يعلم
ذلك ويعلم استعماله في احدهما بخصوصه وفي الجامع منفردا وشك في الاخر انه باعتبار الخصوص او الجامع
واصالة عدم الاستعمال في الفرد الاخر تخصص المستعمل فيه بالفرد والجامع فان علم كونه حقيقة في احدهما
لا على التعيين اي كون احد من الفرد والجامع لا احد الفردين حتى يرجع الى القسم الاول يرجع الى القسم الاول
من الموضع الاول فيرجح التجوز في احدهما ويتوقف في التعيين وان لم يعلم ذلك اصر يرجع الى الثاني منه فيتوقف
مطلقا وعلى التقادير يكون الحكم التوقف في الوضع للجامع الثالث الثاني الا ان يعلم عدم الاستعمال
في الجامع منفردا ولا ان الاستعمال في غير الفرد المخصوص صح انه معلوم منه ايضا كما سيأتي وهو ايضا كما سيأتي
وقد يرجح في هذا القسم التجوز في غير الفرد المخصوص واصالة الحقيقة وضعفه ظ الرابع الثاني الا انه شك
في الاستعمال المنفرد وللجامع واصالة عدمه يرجع الى الثالث الخامس ان يعلم استعماله في الفردين بخصوصهما
وفي الجامع والحق التوقف في الوضع للفرد والجامع او في الوضع لاحدهما او الثالث يرجع الى الاول من
الاول السادس والسابع الخامس الا ان يعلم عدم الاستعمال في الجامع اولا يعلم استعماله فيهما ايضا على التقادير
الى الاول من الاول فيرجع عدم الوضع للجامع او المشابه منه ويتوقف في الوضع الثامن ان لا يعلم استعماله في شيء منهما
بالخصوص ويعلم الاستعمال في الجامع منفردا ولا اصالة عدم الاستعمال في غيره يرجع الى صورة اتحاد المستعمل فيه
وهو الجامع فيرجع الاشتراك المعنوي التاسع والعاشر والثامن الا ان يعلم عدم الاستعمال في الجامع منفردا او لا يعلم
والحق فيه ايضا التوقف لعدم تعين المستعمل فيه وقد يقال انه يمكن ان يكون خصوص الفردين وان يكون الجامع
ولكن المخالف للاصل في الاول اكثر فيرجح الثاني ويرجع الى صورة اتحاد المستعمل فيه وبطلانه ظاهر لعدم ما وقد
ظهر مما ذكر ان المختار عدم الوضع للجامع في واحد من هذه الاقسام وفي اثنين على احد الطرفين بعينهما والوضع له
في واحد والتوقف في الباقي ثم المخالف بين اربعة القائل بالوضع لكل ما علم الاستعمال فيه وهو السيد وهو الظاهر
والقائل بالوضع للجامع مطلقا كالمحقق في المعارج والكتب المنقولة عنه للعلامة والشارح والمحصول والتوقف كذلك كما عن جماعة
ولا يستوي ولا يبعد اختصاص هذا من الغوص بغير الاول التحصيل باختيار الوضع للجامع في البعض وعدمه في بعض الجزء والتوقف في
طائفة اخرى على الوجه الذي ذكره في الاول مع جوابها ظاهر فما سيأتي الوضع الاول ودليل الثاني وجوه منها ان الغالب
في المستعمل في المعنيين مطلقا كونه موضوعا للجامع فيلحق المشكوك فيه بهم وجوابه منع الغلبة مطلقا ولا يبعد جميع الاقسام
وتحقيقها الثاني ومنها انه لو لم يكن للفظ المشترك فائدة لكان لغوا وباطلا والواضع منهما او الغير الثاني فيه والجمع
باطل للزوم الاشتراك في الاول وهو مع المجاز في بعض الاقسام في الثاني والتجوز في الاخرين والكل خلاف الاصل وجوابه

وللمعنيين م

ان الوضع للقدر المشترك ايضا مخالف للاصل فان قيل المخالفة للاصل فيه اقل اما من الاولين فظ واما من الثالث فلا حيا جر
الى الوضع لاحدهما ايضا مع التجوز في الاخر قلنا اولا لا يجوز ارتكاب مخالفة اصل اقل للفرار من الاكثر كما مر وثانيا ان التجوز
لا يرد على الوضع الجامع ايضا اما ان اريد بالتجوز الفرضي كما يظهر من صاحب المعالم وغيره بمعنى انه اذا استعمل كان مجازا في
جميع الاقسام مع انه غير ضار يجوز فرض المخالفة للاصل وان اريد الوقوعي ففي غير الثلث الاخير لا يتاتى هذا
يعني لو جعلت المفهوم في وضعه لاحدها اصل التجوز في الاخير واما لو جعلت الحقيقة طرفا يتوسط له فيه في التجوز
فلا لانا نقول لا نسلم ان مجرد عدم الاحتياج يوجب الترجيح اذ لا شاهد عليه ومنها ان الجامع في المفهوم
يقتضي ويتقيد بالفصل اذ لا دليل عليه وجوابه اولا ان اريد احد الجامع منفردا فليس بمفهوم وان اريد في الجملة
فهو لا يثبت الوضع له ثانيا انه كما لا دليل على التقييد بالفصل لا دليل على الوضع لمفهوم الطهارة وحجة العلم عدم خلافه
فن تعارض الاشتراكان وهو اما يكون في اللفظ باعتبار مطلق معناه واستعماله اذا علم عدم التجوز فيه بخصوصه والاول اما يكون
فيه مطلقا او باعتبار معنى معين وبالنسبة الى استعماله خاص اذا علم عدم التجوز فيه بخصوصه والاول اما يكون
في القسمين الاخيرين من الاقسام المتقدمة الحق فيها التوقف والثاني يتحقق في جميع الاقسام بالنسبة الى كل من
الفردين الا في الاول فانه لا يكون الا في احد الفردين والحق فيه التوقف وفي البواقي للامر الاشتراك اللفظي اما بالنسبة
الى فرد علم الاستعمال فيه بخصوصه والتوقف في غيره الا الثامن فان الراجح فيه الاشتراك المعنوي والوجه
المتقدم به الثاني صرح جماعة منهم العلامة في مبادئه بان المقسم يدل على كون المقسم مشتركا بين الاقسام وقيل بالوضع
كون اللفظ مشتركا معنويا اقول التقسيم اما يكون بلفظ ظاهر في الانقسام او الفرد بذكر كقولهم الطهارة تنقسم
الى وضوء وغسل وتيمم او افرادها هو هذه او لا كقولهم الطهارة وضوء وغسل وتيمم اما اذا الاول فلا ريب في
صحة القطع بالاشتراك المعنوي اذ ظاهر ان المراد ليس انقسام اللفظ الى معناه والمراد معناه الحقيقي فيكون المعنى
الحقيقي للوضوء مثلا اما هذا او ذاك او ذاك اما الثاني اي الاقسام الطهارة اقسام الوضوء مثلا كما لا يخفى ثم انه
سنه انه ليس المقسم معنى اخر غير كل قسم لا مما التقدم الاشتراك ولكن غاية ما يستفاد من ذلك كون المقسم موضوعا للمفهوم
عام يشمل تلك الاقسام واما انه هل يدل على حكم على لفظه وجيه الاقتصار في اثباته للامر على ما علم كونه
فرد او على الثاني وهو الظاهر الترديد بين الاشتراكين فثبت احدهما فيما قطع بانتفاء الاخر هذا اذا لم يعلم استعمال المقسم في
معنى اخر او كون حقيقة فيه والا لم يثبت احد الاشتراكين لاحتمال كون المقدر المشترك معناه المجازي او من باب عموم
المجاز على ما يجري اصالة الحقيقة تعارض المجاز والنقل على وجه من احدهما ان يستعمل لفظ في معنى ولم يعلم ان هذا
اللفظ هل اختار منقولا بالنسبة الى هذا المعنى ام لا مع قطع النظر عن خصوص هذا المورد ويظهر الفائدة في الاول فيما
اذا علم المستعمل فيه هل على القرينة فيرجح المجاز ويحمل على المعنى الاصلي وعدم ترجيح النقل بحمل على ذلك المعنى وفي الثاني
فيما اذا تجرد اللفظ في محل النقل فيحمل على المعنى الاصلي ولو كان المستعمل فيه رفعا ما فيما اذا اردنا الاستعمال في الحقيقة
المجاز لا بد من نصب القرينة دون ما اذا رجحنا النقل والترجيح في الوجه بين المجاز والوجوه منها انه مثل في ان النقل
خلافا لاصل بمعنى انه اذا علم كون لفظ حقيقة في معنى وشك في النقل منه فالاصل عدمه ولا شك ان لهذا اللفظ معنى

اخر سوى

اخر سوى المشكوك فيه وهو حقيقته والاصل عدم النقل منه ويلزمه كون الاستعمال في المشكوك فيه
مجازيا ولا يمكن ان يقال فيه الاصل عدم التجوز كما مر منه ولان طالبه عدم التجوز هنا بمعنى ان الاصل كون
المستعمل فيه المعنى حقيقيا ولا يصح ذلك الا بعد العلم بالمعنى ومنها انه لو لا ترجيح المجاز فاما ان يرد هذا اللفظ مجردا
اما يحمل على المعنى المشكوك او يتوقف وكلهما باطلان اما الاول فلان المصير الى مخالفة اصل او الترديد بينه وبين المرافق فلا ريب
يوجبه فيتعين الحمل على المعنى الاصلي وهو ملزوم المجازية ومنها اتفاق اهل اللسان وارباب المحاورات فانه لا شك في
ان كل لفظ استعمل في معنى غير الاصلي فيحتمل كونه منقولا اليه ولو من نفس المستعمل فلولا ترجيح المجاز لما امكن الحكم بكون اللفظ
مجازا في معنى اصلا الا ان يصرح المستعمل بوضع انه كلما استعمل في غير معناه الحقيقي ولا دليل على النقل بكون
بالتجوز ايضا كما زعم انا اخذ نقول في استعمال لفظ هل هو على سبيل التجوز او النقل يستدل القائل منهم بالتجوز باستغناء الدليل على
النقل والقائل بالنقل يتمسك بموجباته ولولا الدليل لم يجز لما كان كذلك وما يدل على نفي ثمرة في ثانية الوجهين الترديد في تحقيق
الاستعمال المجازي والنقل والوضع التعيني اثنان هنا من جهة المناسبة المشروطة في كل منهما الوجه الاول فهي معلومة
والثاني مشكوك فيه والاصل عدمه وقد يرجح المجاز لما بوجوه منها انه لا فائدة في الكثير هاوقد يقال انه الغالب فيحمل عليه المجاز
والنقل كثرة الاستعمال وهو يرجح النقل لان المجاز يستلزم كثرة القرائن والاصل عدم كلها ومنها ان النقل لا يوجب خلاف الاصل
الا مرة واحدة وهي الحقيقة ط فن تعارضت الاول اعلم ان تعارض النقل والمجاز صورتان احدهما ان يعلم النقل
في لفظ واستعمل وعلم انه المراد من المعنى الاصلي وكان له معنى مجازي ايضا فهل يقدم المنقول اليه والمجازي والتحقيق ان النقل
اما في العرف العام او الخاص فعلى الاول يقدم النقل ايضا وعلى الثاني يرجح الى تعارض المجازين والمجاز وعلى الثاني فالمستعمل
اما اهل هذا العرف او غيره فعلى الاول وثانيهما ان يحمل معنى على لفظ ولم يعلم ان الحمل على سبيل النقل والتجوز كما في قوله
الطواف بالبيت صلوة والنقل او لغوية التجوز لاصالة عدم الوضع مع ثبوت الوضع المجازي واستلزام الاول للتاسيس والثاني
للتاكيد عبر شارح الزبدة بالتجاذب الثاني لا يتوهم ان المنقول اليه من اقسام الحقيقة ايضا علامات فكيف يمكن ان يتعارض المجاز لعارضها
نقول قد عرفت ان العلامة هي العلم بالاثار فيمكن الواسطة ثم ان العلامة تختص بالنقل الحاصل بالغلبة لا بالوضع بعد الغلبة
فلا يوجد فيها صنف تعارض المجاز والتخصيص على وجوه الاول ان يتعارضا في لفظ واحد بمعنى واحد بان يتعلق حكم
على عام وعلم عدم انطباقه على جميع افراده فيحتمل تخصيص البعض واستعمال العام في البعض مجاز وهذا هو الذي ذكره الاكثر والثاني
ان يتعارضا في لفظ واحد في معنيين بان علم عدم تعلق الحكم بجميع افراد المعنى الحقيقي فيحتمل تخصيص العام واراد المعنى مجازا اخر و
بذلك صرح في المنهاج وشرحه والثالث ان يتعارضا في لفظين ولم يقل ان اللفظين اما في كلام واحد بان يتعلق حكم
على عام وعلم عدم تعلقه بمعناه الحقيقي على جميع افراد العام وكان اللفظ الدال على الحكم بمعنى مجازي جمع تعلقه بالجميع وبهذا
الوجه صرح المحقق الخوانساري قدس سره في شرح الدروس وهو كونان في كلامين وهو ايضا قسمان احدهما ان يتعارض
حديثان مثلا ولم يمكن رفع التعارض الا بارتكاب تخصيص في احدهما او يجوز في الاخر ومنها ان يتعارض حديثان وكان
احدهما اخص مطلقا والاخر مستعملا في المجازي فيكون الاخص مخصصا ان يرجح احدهما ولنقتصر هنا على كلام والد
العلامة طاب ثراه في الانيس ولكن يكون الاجزاء بابتعارض المجاز والتخصيص نظر لكن لك سنا ذكره مطلعا
ثم قد ذهب الاكثر الى تقديم التخصيص ويتوقف فيه صاحب المعالم والعلامة والمحقق الخوانساري ويظهر من بعض

وعلى الثاني فالمستعمل فيه اما من اهل هذا العرف او غيره فعلى الاول يقدم النقل ايضا صحيح صحيح

ان التعارض ح من باب تعارض الحقيقة والمجاز

على التخصيص فما يحصل التعارض منه

التوقف فيه اذا ورد عام وكان متاخرا عنه الخاص لا ذهابا الى
قبح تاخير التخصيص عن العام كما يأتي وهو منع منكر

كلمات اكثر المجتهدين وهو الحق لانه لعدم دليل على ترجيح احدهما وضعف مرجحات التخصيص وهو من وجوه الاول
اغلبية سيما في كلام الشارع حتى قيل ما من عام الا وقد خص الثاني ان في التخصيص يكون المعنى معلوما لان العام
بعد دليلا على كل الافراد فيجب حمله عليه فاذا خرج البعض بدليل يبقى معتبرا في الباقي من غير احتياج الى ناصل
كلما لم يقطع بخروجه حكم بتناوله بخلاف المجاز فانه بعد خروج الحقيقة بقرينة صار مترددا بين المجاز والمعنى
والمتعين في الظهور الى مما لم يتعين والثالث ان التخصيص يوجب حصول المقصود مع القرينة وعدمها اما الاول
فظاهر اما الثاني فلان ورود العمل على العموم والمقصود في ضمنه بخلاف المجاز وفي الكل نظر اما الاول فلعدم حجية هذه
الظن لو حصل سلمنا ولكن المراد اما اغلبية التخصيص على في العام لا مطلقا كما قيل فلا يثبت الاولوية الا في الاربعين
او اغلبية عليه مطلقا فهي ممنوعة فهم ما من عام الا وقد خص قلنا غاية ما يثبته تخصيص غالب العمومات واما ان اكثر
ما يتكلم بالعمومات المخصصة فلا سلمناه ولكن ثبوت الاغلبية موقوف على عدم التجوز في شيء منها واما
اذا كان بعضها مجازا وقد يثبت التجوز في غيرها ايضا فمن اين يثبت الاغلبية وكيف يمكن اثبات اغلبية التخصيص في كلام
مع ان اكثر نصوص الامر والنهي المستعملين كثيرا في الندب والكراهة حتى جعلهما بعضهم مجازين مشهورين
وكثير منها واردة في صورة الاخبار فان قيل جميع ما تكلم الشارع به يقع جميع المكلفين مع انه ما من حكم الا وقد خص
بعضهم قلنا عموم الاحكام في الاكثر للجميع ليس بعموم اللفظ بل بدليل الاشتراك سلمنا الاغلبية ففي كيفية الوجه
الاجراء الخاص فالاغلب يكون عند اشتباه المتنازع فيه لا مع العلم بوجود الاغلب وغيره واما الثاني فلان الخطاب
مثله للاولوية لم يسلمنا ولكن حجة ممنوعة سلمنا ولكن كما قد يتعين المجاز عند الصرف عن الحقيقة قد لا يتعين الباقي
عند التخصيص ايضا سلمنا ولكن اللازم اولوية التخصيص من المجاز الذي لم يتعين واما الثالث فلما مر في الثاني هذا تم
انه من نفي الفائدة عن هذا الخلاف فلاجل قصر نظره على الوجه الاول ومن خصها بما اذا تعارض الادلة تعين نظره
على الاخيرين مسئلة تعارض المجاز والاضمار ايضا يمكن على وجوه بسبعة مما سبق والحق المشهور وفيه الكل وهي
لعدم المرجح وقيل يترجح المجاز لاحتياجه الى القرينة الصارفة فقط واحتياج الاضمار الى القرينة الدالة عليه
وعلى المضمر ولكن فيه وعليه ولكونه من محاسن الكلام والجواب عن الاول باشتراك المجاز والاضمار في ذلك فان
سببا منهما مع الوحدة لا يحتاج الى المعين مع التعدد يحتاج اليه وبدونه يبقى وقف مع ان القرينة الواحدة
قد يكفي الاضمار والمضمر وعن الثاني انه ان اريد اكثرية افراد المجاز عن افراد الاضمار او اكثرية جميع انواعه
غير الاضمار عنه فهو كذلك ولكنه لا يوجب ترجيح نوع خاص من المجاز على الاضمار ولا شك ان المجاز المحتمل عند
التعارض نوع خاص منه وان اريد اكثرية كل نوع من المجاز عن الاضمار فهو غير مسلم وعن الثالث ان
الاضمار ايضا كذلك وعن الكل منع ايجاب امثال ذلك للترجيح هذا وقد ذهب الجمهور الى ترجيح الاضمار احتياج المجاز الى الوضع
السابق والملاحق والعلاقة واستغنا الاضمار عنه وفيه منع استغنائه لاحتياجه الى مضمر موضوع سابقا
والى تجوز بالنقص للحذف وهو الوضع النوعي اللاحق والى مناسبة خاصة لفظا او معنى بين المحذوف والمذكور
وتقارن العقل في كل من الاضمار والتخصيص كتعارضه مع المجاز تعيين يقدمان عليه فاذا المشهور الكون اما من
من المجاز والدلالة لما دل على تعدد معها ايضا ولكن الامر الاشتراك لانه لا يكون الا مع العلم بكيفية المتنازع

فيه

فيه صحة قيا وشك في ملاحظة المناسبة على المعنى الاخر في الوضع له وفي تنبيه ذلك الاخر والاصل عدمها
والمشهور هنا تقديم النقل الدليل حقيقة على ما ذكرنا مرارا وتعارض الاشتراك مع التخصيص لا الاضمار كتعارضهما
مع النقل فيقدم لانه لولا ذلك لما يقدم الاشتراك او يتوقف كما يظهر مما عدم حمل اللفظ عند عدم القرينة على الحقيقة المعلومة
المنفردة بالاضمار وهو ظاهر وتعارض التخصيص مع الاضمار كتعارضه مع المجاز فيتوقف لفقد المرجح والمشهور
تقديم التخصيص وهو مبني على تقديمه على المجاز المساوي للاضمار وقد عرفت عدم دليل عليه الفصل السابع
في المشتق والمعتبر منه المشتق بالاشتقاق الاصغر وهو اخذ معروف مسئلة اختلفوا في المدلول الحقيقي للمشتق
بحيث يكون الذات متلبسة بالمبدء مدلوله ومحل النزاع المشتق الذي لم يكن الزمان جزء من مدلوله فلا كلام في الافعال
الدالة على الزمان وانما الكلام في اسمي الفاعل والمفعول والصفة المشبهة واختلفوا ويحقق المقام انه لا ريب في ان
ان المشتق كضارب مضروب وقائم وحسن وضعه للمعاني اذا استعمل فيها فيكون حقيقة وذلك المعنى امر اعتبر
عنه بالذات الثابت لها المبدء والمتلبس به ولو اردت فهمه فاستحضر زيدا الضارب او القائم في ذهنك مع الخلو الزيد
عنه من حيث هو زيد فهو معنى هذين اللفظين ولكن زيدا مثلا اذا كان في وقت متلبسا بالقيام فهو متلبس
به من حيث هو متلبس به فذلك المصدر معنى من المعاني ولو كان في وقت قائما فقعد فاذا تصورته حال القعود
من حيث كان متلبسا بالقيام سابقا فقعد فهو ايضا معنى مغاير للاول ولو كان قاعدا ومتلبسا بالقيام بعد فتصورته
به متلبسا بالقعود من حيث انه متلبس بالقيام بعده فهو ايضا معنى مغاير للاولين وزيد اذا قيل من هذا المعنى حقيقة
من اللفظ لا يشترط وجودها حال التكلم ولا يشترط في ارادة الذات المعلومة من لفظ رستم في قولنا رستم كان
شجاعا وجوده ان التكلم ولا في ارادة اليوم المعهود حقيقة من لفظ القيمة في قولنا القيمة اليوم وجودها حال ان اشترط
في كون رستم في قولنا هذا رستم او القيمة في قولنا اليوم يوم القيمة حقيقة في المعنى المراد تحققها حين التكلم لكنه ليس عنا
اشتراط ذلك في الاطلاق الحقيقي للفظين رستم والقيامة بل بما هو شرط صدق القضيتين الدالتين على وجودهما الا انه
ان شيئا من المعاني الثلثة ليس الزمان جزء منه وظاهر ان المنصور في الاول هو زيد المتلبس بالقيام من حيث هو كذلك
والمنصور الثاني زيد الزائل عنه القيام بعد وجوده فيه قبل ذلك والثالث زيد الغير المتلبس بالقيام المتلبس به فيما بعد
من حيث هو متلبس به بعد ذلك ولا شك ان الزمان ليس جزء من هذه الثلثة وعلى هذا فهل لفظ كان معناه هو الاول فيكون
اطلاق وارد بعد تحقق المعنى يكون ولو لم يتحقق هذا المعنى حين الاطلاق خارجا بل ولو لم يتحقق اصلا مثل لو قلنا ان معنى الزاني
او السارق او المثمر هو الاول اي المتلبس بالزنا او السرقة او الثمر يكون قوله سبحانه الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة
وقولهم لا تحدث شجرا المثمر حقيقة لو اريد منه هذا المعنى ولو لم يوجد متلبس حال الخطاب بل ولا في الحال اصلا
لان المعنى هو ان حكم المتلبس بالزنا في اي وقت كان هذا وحكم الشجر المتلبس بالثمر في اي زمان وجد ذلك وكذا قولنا
زيد كان ضاربا وهذا الشجر كان مثمرا وكان زيد قد ضاربا في الزمان الماضي والشجر تلبسا بالثمر فيه يكون حقيقة نعم
لو اريد احد المعنيين الاخرين يكون مجازا اصلا ان اريد بالشجر المثمر في المثال الذي لبس بالثمر وسط عند وكذا
الحكم في اللفظ الذي كان معناه احد الاخرين لما عرفت ذلك فاعلم انهم اتفقوا على ان معنى المشتق ليس هو الذات
المتلبس بالمبدء وان استعماله فيه مجاز وكذا اتفقوا على ان استعماله في الذات المنقضي عنه وقوع المبدء

اي الذات التي ثبت تلبسها من حيث كان مقتضاها هو ايضا معناه الحقيقي ام لا ولا تذكر بتلبسها من حيث
عارضين ما ذكرناه ولتخصيص محل النزاع الاول فقد كرر في كلامنا تاسع ذكر الحال الماضي والاستقبال في هذا
المقام فقالوا ان المشتق حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال مختلف فيه في الماضي وليس مرادهم من هذه الارض
بارضا في الى حال التكلم والا لكان في الحال وسابر ما كان الزمان جزء منه كما توهم بعض شراح المنهاج
ونسب الى الفرا بل المراد بالحال حال التلبس والمستقبل المستمر بالنسبة اليه وكذا الماضي والتوضيح ان المعنى الحقيقي
لقولك ضرب زيد انه كان ضاربا قبل هذا الزمان الذي وقع فيه التكلم ولقولك يضرب انه كان المستقبل انه
سيضرب بعد هذا الزمان واذا كان الحال انه في هذا الزمان ضارب واما قولك لا تحدث تحت الشجر المثمر فعلى كون
المشتق حقيقة في الحال فقط يكون معناه انه لا تحدث تحت الشجر المتلبس بالثمر في اي وقت كان التلبس ويكون
النهي مختصا بحال كونه ذا ثمر ويكون مجازيته اذا اطلق واريد منه الشجر المتصف بكونه غير مثمر وسيرد في زمان حال
لا تحدث في تحت الشجر الذي يثمر بعد ذلك الوقت ومع تخصيص النهي بحال عدم الاثمار المنعدم على طال الاثمار وكذا الحال
في الماضي التالي اعلم انه على ما ذكر لا يلزم كون زيد قائما مجازا اذا اريد المتلبس بالقيام حال كونه كذلك غاية الامر
ان كون زيد كذلك كان في الماضي وهو مدلول كان نعم لو قيل كان زيد قائما امس وكان التلبس قبل الامس يكون مجازا
وكذا رايت زيدا القايم لو تلبس به حين الرؤية وهذا الشارب والشارب نعم لو اريد منهما المنقضي عند المبادي يكون
مجازا للخلاف وغير المتلبس الذي يتلبس يكون مجازا واما مثل زيد ضارب فعلى القول بكون اللفظ حقيقة في الحال
يجب ان يكون ضاربا حال التكلم لا لان المشتق حقيقة فيه بل لان معنى القضية الجزئية الحملية هو صدق المحمول على الموضوع
حال التكلم ولهذا لو قلنا بكون المشتق حقيقة في الماضي فقط يجب ان يكون زيد في المثال المذكور منقضيا عند
الضرب حال التكلم الثالث اعلم ان المعاني الثلثة المتصورة في المشتقات يتصور في كل لفظ موضوع وان كان حاصلا
ويكون الاختلاف في الجوامد ان معناها هو الاول ولذلك اشتق الجامد بانه كان ويكون ومنهم حرر محل النزاع
على نحو ما ايضا الرابع قال بعض المحققين لم يكن تقرير محل النزاع هنا بوجهين الاول ان نقول ان الخلاف في انا
اذا قلنا زيد ضارب اما يكون المراد انه ضارب في الحال او الماضي او الاستقبال فالاول متفق اتفاقا وفي الثالث
مجاز اجماعا وفي الثاني خلاف والظاهر انه حقيقة في الحال فقط والثاني ان يقال ان النزاع في انه هل يجب ان يكون الضارب
في الحال مباشرا للضرب في الحال ويكفي كونه مباشرا في الماضي ايضا في صدق الضارب في الحال عليه والظاهر هنا
ايضا هو الاول ويمكن ان النزاع على الوجهين ينتهي الى قولنا وقد ادركنا ان النزاع انما هو في المشتق لا في القضايا الحملية
وثانيا انه لا نزاع في ان معنى زيد ضارب في الحال ولكن النزاع في معنى الضارب في الحال وسبب الخلط عدم الفرق
بين حال التكلم وحال التلبس والظاهر عدم ان تبادر الحال في الاول من الحال الحملية ولذا تبادر منها حالية الحملية لو قلنا
بكون معنى الضارب معنى المنقضي عنه الضرب ايضا وثالثا ان ما ذكر من الوجه الثاني من جعل النزاع في الضارب في الحال
له لان النزاع شامل للضارب في كل زمان كان فانه وقع النزاع في انه يجب ان يكون الضارب في الماضي او المستقبل مباشرا
للضرب في الماضي او المستقبل ام لا وايضا النزاع في لفظ المشتق لا في معنى شيء آخر والخلط بين حال التكلم والتلبس
حاصل في هذا الوجه ايضا ورابعا ان النزاع على هذين الوجهين يختص ببعض استعمالات المشتق وهو لفظ الحال

في

في مثل الزاني والزانية ولا تحدث تحت الاشجار المثمرة وقد يعمم سكان كذا مع انهم جعل الاخرين من متفرعات
المسئلة ثم يمكن ان يكون مرادهما الضارب في الحال في الوجه الثاني التفصيل وعلى هذا يكون هذا الوجه مجانسا
الخامس اعلم ان المراد اختصاص محل النزاع بما ذكرناه ان النزاع على الوجهين الذين ذكرهما في وجهين
ان النزاع الاصوليين انما هو فيه وهو الذي يتفرع عليه امر عملي ولا ينكر ان يكون هناك نزاع اخر ايضا ولكنه غير مهم
الاصوليين في هذا فيمكن وقوع النزاع على الوجهين الذين ذكرهما على وجهين اخرين ايضا السادس اعلم ان
المصادر التي هي مبادي المشتقات على اقسام ثلثة الايجاد والقبول او الكون والمراد بالاول ما يصح قيام كيفية ومقتضى الفصل
ايجاد ما يحصل بالمصدر او احداثه او نحوهما مقامه او يعتبر بذلك كما في الضرب والقتل والاكل ايجاده من الحال او الفرد
المعلوم المعهود او فعله او اصله او نحوهما والثاني في ما يصح قيام قبول ما يحصل بالمصدر مقامه كما في الاسود والابيض
حمار والبرد والفتح قبول السواد والحمرة والبرودة والسخونة وبالثالث ما لا يصح قيام شيء منهما مقامه بل يقوم
مقامه الكون ونحوه كالسخونة والبرودة والسواد والبياض والمعاني المصدرية فانه يصح ان يقال سخونة الشيء او برودته
سخنه او باردا ولا يمكن التعبير بالايجاد والقبول وقد يكون المصدر مفهوما احدهما من احدهما والاخر
من الثالث كالقيام فانه يكون مادة بمعنى الفوض الذي هو ايجاد مفهوم القيام فلا يطلق بهذا المعنى على من استقر قيامه
وقد يراد به كون الشخص متصفا بالقيام ومرادهم من المصدر بمعنى الحدوث هو الاول لا الثاني لانه انما يحدث
والايجاد والقبول ويجد وهنا ومن المصدر بمعنى الثبوت هو الثالث السابع قال ثاني الشهيدين في تمهيد
القواعد ان محل الخلاف ما اذا لم يطرء على المحل وصف وجودي ينافي المعنى الاول ويضاده كالردة والقتل
والاكل فان لهم من الموجودات اما مقتضية او رضاه كالتوادد والبناء من فانه يكون مجازا اتفاقا على ما ذكره في
المحصول وغيره هذا كله اذا كان المشتق محكوما به كقولك زيد قائم ومتكلم فان كان محكوما عليه كقولك لعن
الزانية والزاني واجلدوا نحوه فانه حقيقة مطلقا سواء كان الحال لم يكن استمر وصدق لولا ان الخلاف انما هو
عند عدم طريان الوصف المذكور واما مع طريانه فلا خلاف فيه بل الاتفاق على كون الحال مجازا وصرح
الامدي والتبريزي وان الخلاف مع عدم طريان الوصف المذكور انما هو فيما اذا كان المشتق محكوما واما
كان موضوعا فلا خلاف في كونه حقيقة وان طرء الوصف وقال شارح الشرح والمحققون ان النزاع حقيقة
في اسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث مثل المؤمن والكافر والقائم والقاعد الخ ما ذكره يجري بعينه هنا وفي
اصحابنا بالتفهيم مطلقا وقال والذي يعلم انه ان شيئا من التحقيقات لم يثبت اقول ان ثبت هذه التخصيصات
كلا او بعضا والا فيكون تفصيلا في المسئلة وكاحد ذلك عن نقد كلامنا فقوله مطلقا ونقول انه كما عرفت
اختلفوا في ان معنى المشتق هل هو الذات المتلبس بالمبدا او الاعم من المتلبس وانقضى وعبروا النزاع بانه يشترط
في صدق المشتق بقاء المبدا ام لا فيه اقوال الزوم البقاء مطلقا مذهب اكثر الاشاعرة وعدمه كذلك وهو مذهب
الشيخ الاشعري سلفا وهو المشهور من المعتزلة كما قيل واختاره والذي العلامة طاب ثراه ولم يوجد
امكن كما في المشتقات التي مبادئها جوهر سيالة وعدمه فيما كان مبدؤه سيالا والمراد بالمبدا الذات
الذات بالمبدا اكثر التحقيق يكون عدم الاتصاف مضمحلا في جنب الاتصاف وعدم لزومه ان كان اختيارا

الواقعة والفرق بين الحدوث بمعنى الحدوث والثبوت وهو مختار المصنف انه وبين ما اذا كان المشتق محكوما به او عليه
وبين ما اذا لم يكن الصدق الوجوديين وما لم يطرح وحاصلها ان المشتق حقيقة في المنقضي عنه المبدء اذا لم يطرح الحمل
وصف وجودي ايضا وحاله او بنا تضمنه واذا طرح فهو مجاز والتوقف وهو ظاهر الحاجبي والحق هو التفصيل
بين ما كان مبدئه بمعنى الكون وما كان بمعنى التكوين الايجاد والقبول وبعبارة اخرى فما كان بمعنى الثبوت
او بمعنى الحدوث وما يقال انه حقيقة في المتلبس في الاول وفي القدر المشترك في الثاني انما يتبعنا
موارد استعمالاتنا المشتق فوجدنا ان كل مشتق كان من الاول كالنائم والبقظان والحلو والعذب والعاشق
والمتحرك والساكن والقائم والقاعد الى غير ذلك فالمتبادر منه هو المتلبس بالمبدء من غير شك فيكون
حقيقة فيه مجازا في غيره وكل ما كان من الثاني كالضارب والقاتل والناصر والاكول فالمتبادر منه هو القدر
المشترك بين المتلبس والمنقضي وايضا من صحة السلب عن المنقضي في الاول ضرورة ان للاسود ليس بابيض
وعدم صحته في الثاني فلا يمكن ان يقال لمن قتل زيدا وهو مثلا انه لا يصح استعمال الاول في المنقضي عنه المبدء الا
مع القرينة ولو استعمل بدونها فانكر ورد على شيوع استعمال الثاني فيه بدون القرينة وايضا نرى انه
لو وصفها القطا من قبل الاول واستعمل في المنقضي من غير قرينة ينكره العرف ويستهجن ولو كان من الثاني
ليس كذلك وكذا لو استعمل لفظ لم يسمعه اهل العرف الا مع قرينة علم ان الانكار وعدمه ليس لخصوص الالفاظ بل الاهل
المعنيين المذكورة وانه طريقة بنائهم بين اهل العرف والمحاورات ويدل عليه ايضا ان المتبادر من كون شخص
ذا وصف فعلية الكون والوصف بخلاف الجادة او مقولة ولذا لا يتبادر من اطلاق خالق فلان على الله
خلقه له حين الاطلاق وكثيرا ما نسبه الامر في المطادر الى المعنيان عرفا والتمسك بايقاع الايجاد
او القبول والكون مغالطة لجيء الاول بوجوه منها انه لو لم يجر فيما بالحال لكان لعدم تقييد الموضوع له بالحال
الوضع فيلزم صدقه على المنقضي وجوابه ان الاطلاق المدعى انما هو بالنسبة الى الماضي والحال ومنها
انه لولا صدقه كما ترى على اكابر الصحابة بل يلزم كونهم كافرا وصوصا وجوابه انه انما يدل على المطلوب فيما طرء فيه الحدوث
الوجودي بل المطادر بالمعنى الثاني بمعنى الثبوت واما غيرها فلا وقد يجاب عنه ايضا بان المنع شرعي وفيه
انه لو كان كذلك لكان ظاهرا معلوما بالتامل وليس كذلك مع انه لو سلم فهو مخصوص بالكافر لا اصالة فما علم
عدم صدقها بعد انقضاء المبدء ومنها ان المشتق لو كان حقيقة في المنقضي عنه المبدء لما جاز سلبه عنه مع انه يجوز ويحسن
ان يقال لزيد الذي انقضى عنه الضرب انه ليس بضارب في الحال وهو يستلزم النفي مطلقا اي نفي مزدوجا من الضارب وبعد
عليه انه ليس بضارب لا يدل معناه الا ان نفي ما مشتق عنه بتقييد الحال في المقيد بالحال الذي المقيد وهو يستلزم نفي المطلق
وفيه ان استلزام نفي المقيد هو نفي المقيد بعد ان يكون الحال ظرفا للنفي والنفي المقيد اخص من النفي المطلق ووجود الاعم
اخص يستلزم الوجود الاعم وجوابه عن الاول ان نفي المقيد وان استلزم نفي المطلق هذا المعنى ولكنه لا ينافي انه في انه يدل على
المطلقين لا بنا فقان ومثل هذا لا يعرض على علامات المجاز فان مثل كيف لا ينافي ان صحة التجاذب بهما عرفا
فيقال فلان يضرب زيدا ليس بضارب بحال العكس فلنا لان النفي يتوجه عرفا الى الماد فقان معا
او احدهما بعد ما هو الظاهر وهو قيدان والمانع كون معناه مطلقين فلا يتجاذب بهما وعلى انه ان المسلم ان المقيد يستلزم

لثبوت

لثبوت المطلق واما النفي فلا وعلى الثالث ان صدق النفي المقيد المطلق لا ينافي صدق الثبوت المطلق ايضا
فلذلك النفي ليس علامة المجاز وجه ان صدق النفي المقيد ممنوع عند من يقول بان الضارب حقيقة في المنقضي عنه
المبدء وعلى الجميع انه لو تم لزم ان لا يكون حقيقة في الحال ايضا اذ من كان مباشرا للضرب في حال فيقال له ضارب
او ما بعده يصدق عليه انه ليس بضارب في الماضي او المستقبل فيصدق عليه في الحال ليس بضارب باحد المتقادير
فيكون اطلاق الضارب عليه مجازا لصحة السلب وايضا من لم يكن مباشرا له في حال وكان ملابسا له في الماضي
يصدق عليه انه ضارب في الماضي فيصدق عليه انه ضارب وكان صدق المقيد يستلزم صدق المطلق فلا يصدق
عليه انه ليس بضارب وعدم صحة السلب من علائم الحقيقة وفيه منع انه اذا صار الابيض اسود والمغير الاسود يجتمعان
في الوجود ولا شك ان مفهوم الابيض الذي كان محمولا معه قد انعدم عن الجسم والا لاجتمع الضدان ولذا انعدم
فاطلاق الابيض عليه اطلاق على غير الموضوع له لان الابيض له موضوع لذات الجسم بل المفهوم الذي كان الجسم من افراده
فحين انعدام هذا المفهوم وزالت العلاقة بين الجسم والابيض وهي كونه محمولا عليه كان اطلاق اللفظ عليه مجازا
وايضا الموضوع للعلم المستعمل في اخاص حقيقة اذا كان مستعملا في العام والخصوصية مستفادة من امور خارجية فاذا
زال الموضوع له كان استعماله في غيره وجوابه انه قوله لا شك ان مفهوم الابيض ممتنع فان من يقول بعدم اشتراط
البقاء لا يقول بمفهوم الابيض اعم من المتلبس بالفعل او في الماضي وكذا قوله والا لاجتمع الضدان فان الضد من
هما السواد والبياض دون الاسود والابيض عنده الجسم وايضا الابيض عنده ليس الا ذات اتصفت بالبياض في الحال
او الماضي وهذا المعنى لم ينعدم ولم يزل عن الجسم ومنها ان المتبادر من المشتق حين الاطلاق هو المتلبس بالمبدء
وجوابه منعه باطلاقه ومنها انه لا شك انه حقيقة في المتلبس فلو كان حقيقة كذلك في المنقضي عنه لزم الاشتراك
لزم الاشتراك او المجاز حين منه وجوابه منع كونه حقيقة في خصوص المتلبس فانه يقول بكونه حقيقة
في الماضي بعد الفعل والمشترك وقد استدلوا بوجوه اخر ايضا ظاهر الوهن واستدل الثاني ايضا بوجوه الاول
انه قد ثبت الاطلاق على كل من الثلاثة والاصل فيه الحقيقة خرج الاستعمال بالاتفاق فيبقى الباقي وفيه منع كل
المستعمل فيه ولاجل ذلك عدل بعضهم عن هذا التقرير الى انه استعمل في كل من الثلاثة فان ثبت الحقيقة
لزم الاشتراك او المجاز مع ان ارادتهما خلاف الاصل فيحمل على القدر المشترك ويجد المستعمل فيه ويثبت المطلوب
وفيه مضافا الى انه استعمال بلا عكس حمله على الجامع ان الاصل عدم الاستعمال بل يقينا والكثير خلاف الاصل
في طرف غيره فيه لا ثبات خلافه كما مر الثاني انه لولا صدق المشتق على المنقضي عنه المبدء بلزم عدم صدق
المؤمن والعالم على النائم وفيه مضافا الى منع عدم وجود المبدء فيهما بل موجود ولو اجمالا وان لم يلتفت
اليه والحاصل انه موجود في حق النفس وان لم يكن خارجيا عند المدعي كما انه لا يثبت تمام المطلوب بمنع صدق
بطرء الضد الوجودي وفيه مع انه الثالث انه لولا صدق المشتق من المصادر الدالة على احد حقيقة
لعدم تحققه قبل حصول جميع اجزائه والتقضي آنا بعد آن وفيه ان المعتبر هو الانقضاء العرفي اذ بناء اللغة عليه
دون الدقة بل العقلي والانقضاء في السيال مختلف بوجوده من المبدء عرفا واما المدار بالحال هو النفس
دون الزمان الغير المنضبط المسمى والان الواقع ثم تحقق جوابا بان المشتق موضوع لمن حصل له المبدء وحين اطلاق عامل

ان المتلبس بالمبدأ والمنقضي عنه وفيه ان المراد باطلاقه ان كان بالنسبة الى الازمنة الثلثة فهو مسلم ولكنه
لا يستلزم اطلاقه بالنسبة الى المنقضي عنه المبدأ والمتلبس به وان اريد اطلاقه بالنسبة اليهما فهو ممنوع غاية ما
هو ابان معنى المشتق ما قام به المبدأ او ثبت له او نحوهما وهذه العبارات وان انسلخ الزمان عنها ولكن
لم ينسلخ عنها معنى القيام والثبوت واشتمالها فيجب تحققها في الموضوع له لا نسلم ان المنقضي عنه المبدأ
انسلخ بثبوته وقيامه عنه فان قيل ان اريد انسلاخه مطلقا فلم ولكن الانسلاخ في حال لا ثبوت له لا نسلم
بالمرة قلنا المراد الانسلاخ حال الانقضاء وان اريد بالمشتق المنقضي عنه المبدأ يجب تحقق القيام والثبوت
في المستقبل فيه وهو المنقضي عنه المبدأ حال الانقضاء ولا شك في انسلاخ القيام والثبوت عنه وان تحقق بعد ذلك
ذلك اذ الماء هو الجسم الرطب السيال وضد لذلك مطلق اي لم يوجد في معنى ومعه زمان ولكنه ليس مطلقا
باعتبار الترطيب او السيلان حتى جاز اطلاقه حقيقة على ما يتبدل هو او باعتبار تحقق الوصف فيه فيما قبل التبدل
فان قيل الثبوت ينقسم الى فعلي ومنفصل ولا عموم بينهما والثبوت المنسلخ حال الانقضاء هو الاول والمطلق
فلا شك في تحققه قلنا المتبادر من الثبوت هو الفعلي والمتبادر هو الثبوت الفعلي للمبدأ ومعنى جميع
الانقضاء والصواب ان يجاب بعدم ثبوت ما ذكر عن قوله تجوز ولو سلم فزاعلم من قولهم ثبت وجوب
معناه التحقق الذي هو الثابت قطعا ومجاز عن معين فلا يعلم ان المراد الثبوت الفعلي للمبدأ مطلقا او خلافه
احتج الثالث بما سبق من عدم امكان البقاء في السابق وقد عرفت جوابه واحتج الرابع بانهم يطلقون المشتق
على ما كان اتصاف الذات بالمبدأ اكثر بها بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدأ مضيا لا في جنب الاتصاف من دون
تعب فيه كالكاتب والخياط والقارئ ونحوهما ولو كان الحال مضادا بالضد الوجودي كالنوم والخوف
والقول بان الالفاظ المذكورة موضوعة لمدلولات هذه الافعال مما يأبى عنه الطبع السليم وعبر هو اقوى اشعر
ضابطها على ما في كتب اللغة وفيه مضافا الى ان النوم ليس ضدا وجوديا المبادي لمذكور اثباتا اما كما بانه
لا يتفاوت فيما ذكرنا ضمحلال العدم في جنب الاتصاف وعدمه فانه يطلق الخياط من دون ضربة على من
يخيط كل يوم الا قليلا ومن لا يطلق مع الاضمحلال فانه لا يطلق الاسود على ما عرضه لبنا حتى يعد طول الدهر
ولا اليقظان على من نام بعد كونه يقظانا في سائر الاوقات واما ثانيا فان من المشتقات ما يطلق على الذات
باعتبار الملكة والصناعة لا بمعنى ان مبادئها موضوع لها بل المشتق بنفسه طارئ الوضع الطارئ موضوعا
لذاتها من غير ملاحظة قيام المبادي كما مر بعد المشتق على ما ذكر من هذا القبيل كما يأتي ولا من الطبيعي في
معرفة الاوضاع ولا يلزم كون الخياط ومثله موضوعا لذي الملكة ولا ضرر في عدم الموافقة لما في المبادي
اسد الخامس هو من يفرق بين المصدر بمعنى الثبوت والحدوث يجعل الاول متهيئ منسم يطلق على من ينتفي
قطعا كالمؤمن والكافر وقسم لا يطلق لك كالحلو والحامض ويجعل الثاني قابلا للنزاع بثبوت عدم الاطلاق
في بعض ما كان من الاول والاطلاق في بعض اخر منه بخلاف الثاني فانه لم يثبت فيه شيء من الامرين وفيه
الاطلاق وعدمه في بعضها هو من الاول وعدمه في اخر يمكن ان يكون لاجل مرتبة الضد وعدم الاطلاق
الثبوت مع ان من المشتقات التي يجري الحدوث فيها يطلق على المنقضي قطعا كالقاتل اصحاب الشافعي من
من يقول بكونه حقيقة في المنقضي ايضا قطعا اذا كان محكوما عليه وتحقيق النزاع بما اذا كان محكوما

بما انه لولا لا يمنع الاستدلال بالنصوص السابقة في زماننا لانها مستعملة باعتبار من الخطاب ولا اصل
عدم التجوز وفيه اولا ان هذا انما هو اذا كان المراد بالحال الحال النطق وليس كذلك كما عرفت وثانيا انه
لا تفاوت في ذلك بين الوقوع محكوما عليه او به وثالثا انه لا دخل لكيفية التركيب في وضع المشتق الا ان
يقال ان الكلام في الهيئة التركيبية ولكن خرج عن المقصود ورابعا انه لا يتم على القول باختصاص الخطابات
بالمشافهين واثبات الحكم بغيرهم بدليل اخر وخامسا انه يوجب كون المشتق حقيقة في المستقبل ايضا
وهو لم يقل به احد واحتج السابع بنقل ما ذكرنا من صحة السلب بعد عن كان عبدا واعتق الاسود عما كان
ابيض وتبادر المتلبس عنهما وعن نحوهما بخلاف الضارب والقاتل والاكل ومثلها وفيه مضافا الى منع
عدم اطلاق مثل المسود على المجرد عن الاسود اذا لا يطلق البصير والتبع على الاعمى والاصم مع عدم ظهور ان وجه
مضادة الضد الوجودي واعدام مثال ذلك اضداد اذا وجوديه لكان انقضاء كل شيء بطريان الضد الوجودي
الاولى فقد ذكرنا ان من المشتقات ما يطلق على ذوي الملكات والصنائع وتحقيقه ان عقد هذه هي ان المشتق كما
موضوعا بالوضع العام للمعاني مخصوصة ولكن خصوصية الموضوع له فيه اضافية والحاصل ان الواضع تصور
معنى كليا هو ذات ثبت له المبدأ وجعله الترا تصور جزئيات اضافية متعددة بحسب هو ذات ثبت لها الضرب
ذات ثبت لها القتل الى غير ذلك ولا شك في ان هذه المعاني الجزئية اعتبر وجود المبدأ وثبوته في الحال او
بالفعل على الخلاف ولا يطلق مشتق على ذات بهذا الوضع الا مع هذا الاعتبار ثم قد يعرض لبعض المشتقات
في العرف الخاص والعام وضع اخر كما عرض للفظ الرحمن والعبوث والدابة كما لوضع الطارئ للاعلام لم يشتق
في الاصل وانتشرت ذلك فنقول لا شك ان من المشتقات ما يطلق على ذوات موصوفة بالملكة او الصناعة او الحرفة ولكن الاطلاق
باعتبار ملاحظة التلبس بالمبدأ مطلقا وان كان ملحوظا في ابتداء الوضع الطارئ بل باعتبار حصول نفس الملكة او
كون المبدأ صناعة وحرفة وبالجملة كما ان منها ما وضع ثانيا للذوات مخصوصة وليس اطلاقها عليها باعتبار الوضع
الاول وكذلك منها ما وضع ثانيا للذي الملكة او الحرفة كالمعلم والمتعلم والخياط وغيرها واطلاق هذه الالفاظ
على الذوات ليس بملاحظة حصول المبدأ حتى يكون المعنى ذات ثبت لها الخياطة مثلا بل معناه ذات لها الملكة الخياطة او
صنعة الخياطة والدليل على ذلك صحة سلبها عن الذات التي لم يحصل لها الملكة ولا تلبس بالمبدأ بالفعل وايضا يطلق هذه
الالفاظ من لم يعرف الاشتقاق ولا مطلق مبادئها وايضا يصلح اطلاقها على من لم يتلبس بالمبدأ في وقت لوجود حصول
الملكة الشخص من غير تلبسه ثم اما لا نقول ان مبادي هذه الالفاظ موضوعة للملكة والصنعة كما ظن بل هي باقية على معناها
اللغوية ولا يخفى ان ما قلنا من كون بعض المشتقات موضوعا لذوي الملكات لا يخرج المشتقات المتمم في ذوي
العقول بل قد يكون في غيرها ايضا كالمثمر ونحوه فانه يطلق المثمر على ما من شانه ان يثمر ولو لم يتلبس بالثمر بعد فلا
اطلاق المثمر على الشجر باعتبار معناه الاشتقاقي وليس ذلك من متفرعات المسئلة الخلافية المقدمة فان هذا الخلاف
انما هو في استعمال المشتقات من حيث معناها الاشتقاقي ولا يجري في غيرها بل حكمه من هذا القبيل حكم الجمل من طلب
بان من يكون بالاحظة ان اطلاقه على الذات باعتبار ثم فرع على ما لاحظ ما يتفرع الثانية وهو ان ظهر انه لا دلالة
للمشتق على شيء من الازمنة وان الحال الذي يقولون هو غير ما هو من الازمنة المعهودة بل ازمنة حال التلبس وعند

يتوهم ان اسم الفاعل يدل على الزمان بوضعه الحقيقي وظهر مما ذكر كيف وقد اجمع اهل الادب على ان الدال على
الزمان ليس الا الفعل ولذا يقيدون حده بانه ما يقترن باحد الازمنة ولا يتوهم ان ذلك ينافي ما ذكره من ان اسم الفاعل
بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل النصب بمعنى الماضي لا يعمل فان مرادهم بالاقتران بالحد الازمنة تحدد الفعل انما هو بسبب
الوضع وفي اسم الفاعل ما كان بالتجوز والقرينة **منهاج** انما ورد لفظ على هيئة المشتقات
ولم يعلم له مبدء فهل الاصل فيه الاشتقاق ام لا لا يجوز كونه موضوعا ابتداء مختصا به تفصيل لانه اما يعلم له معنى
او لا فان علم فاما يكون من معاني المشتقات ام لا فعلى الاول فالاصل فيه الاشتقاق للاستقراء ولتصريح علماء
الادب طرا بان الهيئة الفلانية الاشتقاقية موضوعة لذلك فاذا اجتمع المعنى والهيئة يعلم بحكم الحدس ان
وضعها بالاشتقاق وعلى الثاني فالاصل فيه العدم لان مقتضى الاشتقاق وجود المعنى الاشتقاقي فاذا انتفى كان
اشتقاقه من لفظ فرع وضع مبدئه والاصل عدمه وان لم يعلم له معنى فالحق التوقف وان كان الظ الاشتقاق لغلبة الهيئة
فيها دون غيرها واذا ورد لفظان مختلفان مادة مختلفان هيئة اما الاصل الحروف الزوائد والاصل واختلاف الحركات
والسكنات وكان احدهما مشتقا للمبدء فهل الاصل اشتقاق احدهما عن الاخر ام لا الظ نعم اذ لولاه فاما يكون موضوعا
ابتداء او مشتقا من مبدء اخر موضوع والاصل عدمهما ويظهر الفائدة فيما اذا علم معنى احدهما دون الاخر واذا ورد
لفظان بحسب المادة مختلفة الهيئة غير صالحة هيئة لمبدئية لمبدء وعلم مبدء احدهما فالاصل في الاخر اشتقاقه
من هذا المبدء لا طالة عدم وضع مبدء اخر اذا ورد لفظان يصلح احدهما للمبدئية ويشك في الاخر هل هو مشتق
بمعنى انه هل هيئته الهيئة الاشتقاقية ام لا فان لم يعلم للاخر معنى فالحق فيه التوقف لتعارض الاصلين اطالة عدم
الوضع النوعي واطالة عدم الوضع الابتدائي وان علم له معنى فان كان مناسبا للاشتقاق فلا يبعد الحكم به
لظهور اللفظ والا فالاصل عدم الاشتقاق لثبوت الوضع الابتدائي واصالة عدم النقل **الفصل** في الامر والنهي
فيه بحثان البحث الاول في الامر **منهاج** لفظ الامر يستعمل في القول المخصوص الذي والفعل والصفة والشيء
والشأن والفعل الخاص يسوا استعمل في الطلب ام لا ولا خلاف في عدم كونه حقيقة لغيره اجماعا
في الاخير واما الخلاف في غيره فالاكثر على انه حقيقة في الاول مجاز في غيره والسيد ادعى انه مشترك بين الاربعة
لفظا وقيل بمعنى والبعض على انه مشترك بين الجميع لفظا والحق انه مشترك لفظا بين المعنى المصدري والاسمي والاول
هو التكلم بالقول المخصوص خاصة والثاني القول المخصوص والفعل اشتراكا لفظيا او القدر المشترك بينهما
لنا على الاول ما يدل من التبادر لانه وعدم صحة السلب من المعنيين وعلى الثاني التبادر اذا اريد منه
قرينة المصدرية وكون مشتقا وحقا بوضعه خاصة اجماعا والاصل اتحاد المبدء والمشتق في المعنى وبالاول
المجاز عن الاشتراك يثبت الاحتياط مع انه لو كان له معنى اخر لكان الاشتقاق منه لكونه قياسا والاقدم
وعلى الثالث استعماله فيهما لا دليل على التعيين وان تبادر احدهما لا على التعيين ولم يصح السلب تراءى منهما الوجه
لجميع الاقسام وجوه الاول وجوه ما اراد المجاز في غير القول من عدم التبادر وتبادر الغير وصحة السلب وعدم الاطراد
من غيرها هو بمعنى القول وفيه منع الثلثة الاولى فانه اذا قيل امر فلان حسن او صدر امر بين يدي والده حسن بين القول الذي
وهو انما يتبادر لانه فاذا قيل لمن فعل حسنا انه فعل امرا حسنا لا يصح ان يقال لم يفعل امرا بل فعل فعلا

استلزام الحقيقة للاشتقاق والثالث انه حقيقة في القول فيكون مجازا في غيره لكونه من الاشتراك في
الاول باطلانه والثالث ان الامر يستلزم متعلقا هو المامور به ويوصف متعلقه بانه مطيع وعاص
ويعد قسما من الكلام وضد النهي والكل منتف في الفعل وفيه انها من خواص الامر المصدري دون الاسمي احتج
القائل بالاشتراك اللفظي بالاستعمال وفيه انه مع التعدد اعم من الحقيقة واستدل من قال بالاشتراك المعنوي
بانه لولاه لزم التجوز او الاشتراك وفيه انه يبنى على انه ترجيح الاشتراك المعنوي على التجوز مطلقا وقد عرفت ضعفه
منهاج لا كلام للاصوليين في غير القول المخصوص في الدال على الطلب من الاشتراك انما الكلام في تعيينه
واختلفوا من طائفة وجوه احدها انه هل هو الدال عليه بالوضع ام مطلقا ثانيها انه هل هو الدال على الطلب
الايجابي ام مطلقا ثالثها انه هل يشترط فيه الاستعلاء او العلو وكلاهما او لا يشترط شيء منهما الاول فهو مذهب
جماعة منهم السيد على انه الدال بالوضع والمطابقة فيخرج مثل اوجبت واترك فعل كذا ولا تكتب وهو بعض
بالنعم وهو الحق لا يفرض في الخلاف الامر بين الدال بالوضع او لا بد فيه من انه امر بالايجاب لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت بالسكون لقوله تعالى كتب عليكم الصيام وانصح سلك الامر بالحج لا بالصيام ولا يلزم قال
لمولاه اطلب منك ان تسقيني انه لا يسمى مامورا بالسقي وايضا لا ينبغي ان يعد الدال بالوضع مخصوصا عند الاطلاق
فلا يفهم من امر فلان بفعل زيد انه قال لمخصوص لفظا امثاله وما يتوهم من انه في اصطلاح النحاة مخصوص في الدال
بالوضع والاصل عدم النقل مدفوع بان مصطلحهم هو صيغة افعل وان استعمل في غير الطلب الثاني الدال على
الطلب اما الثاني فالحق فيه انه الدال على الطلب الايجابي للتبادر وصحة السلب عن الندب فانه اذا قيل ان المولى
امر بذلك يتبادر المنع من النقيض وفي ان الله سبحانه ما امر بالنوافل ولكن ندب اليها مع ان الاثابة
والاخبار للاثابة ولا له عليه ايضا وتقسيم الامر الى الواجب والندب بعد الدلالة على خلاف ما يتبعه لا يقتضي كونه
فعل المندوب بطلانه لا يضر الا خلاف الظاهر في فعل المندوب ايضا واما الثالث فذهب اصحابنا الامامية
الى عدم اشتراط شيء من العلو والاستعلاء وبعضهم الى اشتراطهما والمعتزلة الى اشتراط العلو فلانه
لو طلب شخص عالما شيئا من مثاقل بطريق التضرع والتسفل لا يقال في العرف انه امره ويصح سلب الامر عنه واما عدم اشتراط فلانه
اذا فهم احد من كان اركب فيجب حيث الامر العالي الثاني بامر مع علو رتبته يدم ذلك الامر ولا يستحق القائل واما
اشتراط الاستعلاء فلانه اذا قيل فلان امر بكذا او جعل فلانا مامورا بكذا يتبادر انه يرى نفسه اعلى منزلة
اذا طلب مثاقل من الاعلى على سبيل الترفع يقال انه يخل الادب بامره مثل فلان واما قوله تعالى حكاية عن فرعون
ما انا امرتهم فمع انه لا يثبت الا الاستعمال فيه ان فرعون ادعى الربوبية في زمانهم وجعل من اسفل منهم ومن خصائصهم في التكلم
صعد استعلاء **منهاج** اختلفوا في صيغة افعل وما في معناه وتقديم ادلة مقدمات الاولى
اعلم ان الايجاب عبارة عن الطلب الحتمي الذي هو امر بسيط اجلى اذا حلل العقل واراد التعبير عنه يعبر بطلب
الفعل مع المنع من الترك وهو لا يتوقف على كون الطالب اعلى من المطلوب منه بل لو طلب الادنى من الاعلى
حتما يكون ايجابا ولكن لا يبلغ حد استحقاق النار ثم ان اللوم والعقاب بل هو امر خارج متفق عنده ثم
لو كان فاعل حيث طاعته يستحق تاركه الذم ان عقلا ان عرفا فعرفا وان شرعا فشرعا ومن اعتبار

وجوبا لا طاعة لا باعتبار كونه جزءا للايجاب او لا نصر الثاني الفرق بين الايجاب والوجوب بان الاول فعل الطالب
ومنعه والثاني امر حاصل بالمطلوب عنه لازم غارض للفعل وفرقهما كالفرق بين اوجد على فلان وبين وجب
عليه فالوجوب فرع الايجاب وبترتب عليه وهما متضايفان لا ينفك احدهما عن الاخر واما ما قيل من ان الايجاب
لا يلزم منه الوجوب فالمراد به الوجوب الشرعي توضيحه ان الوجوب هو كون الفعل بحيث يلزم الاتيان به
وانما قيد بالامور وقيل الوجوب على شخص فهو كونه بحيث يلزمه الاتيان به في الشرع كونه بحيث يلزم
الاتيان به شرعا ولا شك ان مطلق الايجاب لا يستلزم الوجوب الشرعي واما الايجاب اللغوي فلا ينفك
عنه كما لا ينفك الضارب عن الضربية ولكنه تابع للايجاب بمعنى ان الايجاب ان كان من الشرع يحقق
الوجوب الشرعي وان كان من العقل العقلي وان كان من شخص معين فعقدي فان كل من يقول الحسن او جب عليك
هذا الفعل يصير ذلك الشخص بحيث يلزمه بارادة الفاعل اي يصدق عليه ان يحتجوا عليه بالعقل وكونه كذلك
هو الوجوب اللغوي غاية الامر ان الوجوب الذي من غير الشارع او العقل لا يوجب استحقاق عقاب ولا ذم
ولكنه يوجب مخالفة الطالب لنا ثالثا اعلم ان مرادهم من قولهم صيغة فعل للايجاب او الوجوب ليس ان
معناه الحقيقي بل المراد ان هذه الهيئة وضعت للاستعمال فيما اذا اريد الطلب الحتمي والحاصل انه لا يلزم معناه
الرابعة قد ظهر مما ذكرنا سر اختلاف كلمات القوم في التعبير في هذا المقام حيث ان منهم من يقول صيغة فعل للوجوب
ومنهم من يقول انها للايجاب فان المراد واحد والعبارات مختلفة الخامسة قيل النزاع في دلالة الفعل على الوجوب
يتصور على وجوه احدها ان العالي اذا طلب من فهمه من ارادة الالزام لا والثاني انه مع قطع النظر من القائل والقرينة
هل معنى الوجوب ام لا والثالث انه بنفسه هل يدل على ان قائله يختص بالمال او وجب الفعل ام لا اقول ان النزاع في دلالة الفعل على الوجوب
يتصور بهذه الوجوه ولكن كلها تنافي في المسئلة صريحة في ارادة الثاني وهو غير اذا عرفت ذلك فاعلم انها
نزاعات متكثرة يرتقي الى ثمانية عشر معنى وان امكن ارجاع بعضها الى بعض ولا خلاف في انها ليست حقيقة
في الجميع وانما هو في تعيين ما هو حقيقة فيه وقد اختلفوا فيه على اقوال يبلغ سبعة عشر ولكن كثير منها اثار
غير ملتفت اليه وما يصلح للذكر اقوال الكون حقيقة في الوجوب مطلقا ذهب اليه جمهور الاصوليين ومعظم
الفقهاء وجماعة من المتكلمين وفي الندب كذلك اختاره ابو هاشم وجماعة من المتكلمين والفقهاء
وفي الاباحة الاولين بالاشتراك اللفظي وفي الثالث كذلك فيهما بالاشتراك المعنوي ومنها كذلك في الكل
شرعا والاولين لغة لفظيا ومعنويا والحق هو الاول لنا تبادر الوجوب عنها عند الاطلاق فان السيد اذا
قال لعبده افعل كذا فلم يفعله عد عاصيا ذم العقلاء وعد مخالفا حسن ذمه بخلاف ترك الامتثال وان لم يكن
هناك قرينة ويظهر من اخر لو قال السيد لعبده اذهب الى السوق فلم يذهب فعاقبه المولى عد لا يترك الذم
لم يذهب اهل العرف بل لو قال له يجب لك تركه فعاقبه يذمونه ومنها لو قال له اذهب الى السوق فلم
العبد اهل العرف هل يجوز لي ترك الذهاب يجيبون بالعدم بل نقول لا يختص ذلك بالسيد بل يدل انه
لو قال احد لغيره افعل كذا وهو لم يجب يقطع بعدم رضاه به فلو كان الفعل لا يدل على الوجوب لم يكن
يقطع بغيره عليه ونقول اما خاف عدم اجابته ولو كان مشتركا يقول انه يكذب وعام المطلب يعتبر

اصالة

اصالة عدم الفعل واورد عليه بوجوه احدها لا نسلم ان الذم اية الوجوب فانا نذم كثيرا ما نذم من
تارك المستحب وايضا يتحقق الذم احتمال الوجوب وتارك الامر الدائر بين الوجوب والاستحباب يستحق الذم
عقلا وجوابه ان الذم من لوازم الوجوب بل لنا ان نقول مرادنا منه ليس الا ما يلزم تاركه الذم لو كان الفاعل
مرتكبا طاعة شرعا او عقلا قوله يذمون تارك المستحب قلنا لا نسلم انهم لا يذمون تارك كل مستحب بل قد يذمون
بعض الاشخاص بترك بعض المستحبات كما يذمون من يجتهد على الاهل لم يفعل طول شهر رمضان سوى فرض صام
في ليالي القدر الثلاثة بتمامها والسر فيه ان بعض الاشخاص واجب عرفا وان لم يجب شرعا والذين هم يقطعون
بانه لا ينام في جميع هذه الليالي بل يحضر العذر فذمهم باعتبار ان ذمهم عليه او بعض الناس في ذمهم ليس من
جهة كونه تاركا للندب بل من جهة استنباطهم عدم سوقه الى العبادة وكاهل في تحصيل رضاء ما يريد المستحب
لذمه مرة عايد عيد وهذا لا يدل من كل شخص يدعي ان العرف مثل قول السيد مثلا ان يعتبر وما نحن فيه
واما استحقاق الذم على ترك المحتمل الوجوب فبطلانه ظاهر اذ لم يقل احد بوجوب دفع الضرر المحتمل مع ان
بالاحتمال لا يتصور الضرر فان قيل يعلم لو امر بعده بامر جزم لا يتصور في تركه ضرر فلم يفعل فاستحق العقاب
عقابه وكذا يعلم لو ترك العبد امر اذا تردد بين الوجوب والندب المترتب على تركه على فرض الوجوب مفسدة ولم
يتصور في فعله ضرر فظهر الوجوب ومن يثبت المفسدة بدون ذلك اما ما ذكر من اللزوم على التقدير كما لو ترك
امر جزم فغير خالط لان الملازمة يكون اذا كان عقابه ابدا على ما يقتضيه وهل يكون الامر هكذا لا يعتقد ذلك اقول
قول السيد لما فعلت فالملازمة يكون عند التجاوز عن الحد واما الذم على بعض الاجزاء الوجوب فانما يرد لو كان
الذم عند ترك ما قال السيد وليس كذلك بل يعلمون حسن ذمهم بانه لا يتصور فيه ضرر وكانت من ذكر المفسدة الكلية
وهو ظاهر ان مثل ذلك واجب عرفا وهو كذلك وثانيها ان القرائن على ارادة الوجوب في مسئلة موجودة غالبا
اذ غالب ما يكون انه يعلم العادة العامة او عادة مولاه او فوت منفعته ولذا لو امره بما يختص بمصالح العبد
لما نعموه ان لا يفعل وجوابه ان المقرون من انتفاء القرائن فليفد ذلك لو وجدت وان شئت فعرض ورد نحو
غير عالم بما يصلح ذمه اصلا وراى ان سيده يقهر فيسئل عند تعنيفه بانه قلت له افعل فما فعلت فانه لا يذمه اصلا بل غاية ما يتصور
منه الشفاعة عنه وثالثها ان غاية ما يثبت ان الصيغة لو صدرت من السيد ومثله يفيد الوجوب فلعل علوه قرينة عليه
ولذا لا يذم التارك لو كان الامر في اوامر او رواجه انا نرى العالي يندب ويبيح ويكره ويحرم فيقطع العلو لا دلالة على الايجاب
لو قيل ان الدال على الوجوب يجوز ان يكون الصيغة الصادرة عن العالي بدون ذلك بل جوابه ما مر في اخر الدليل مع ان ذلك
كاف فيما نحن بصدده فان المطلب اثبات وجوب امر الشارع ورابعها ان الشارع استعمل الصيغة مطلقة بامور كثيرة بعضها
واجب وبعضها مندوب فلو ثبت دلالتها على الوجوب يلزم الخطاب بما هو خلاف ما هو الظاهر وما جزم الفقهاء وما جزم البيان وجوابه ان
غاية ما جزم البيان عن رضا الخطاب ولا يخفى فيه فان قلت لم استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز قلنا عموم المجاز ولكن
ولنا ايضا قوله تعالى وانا قيل لهم اركعوا لا يركعون فحكم عليهم بترك الركوع لعدم امرهم به بصيغة اركعوا وان الامر
للوجوب لكان الذم فيما قيل الذم على الكذب او الخيانة لا على الكذب بل لقيل قوله تعالى وانا قيل لهم
لكن بين قلنا هو خلاف الاصل والظاهر وهو لا يقبل قوله وبعد عليه منا يجوز الا فان يظهر الوجوب
حتى انه يجوز ان يكون المراد انا قيل لهم اركعوا استفهاما مع قرينة الوجوب
لا يركعون فيكون الذم على مخالفة اركعوا حال الاستفهام مع قرينة الوجوب ووجه مع الاصل
لان ذلك تقييد للكلام على وجه مقيد فهو خلاف الاصل واما الاصل اصالة عدم هذا
القيد وليس المراد بهم اصالة عدم القرينة حتى يجاب فيها بانه من اصالة عدم فهم الوجوب من مجرد
لفظ اركعوا فانه لم يتبادر الوجوب من اركعوا حتى يورد عليه جواز كونه من القرينة
ويجاب بانه لا يدل على الاستدلال على الذم على مخالفة حكم الفرع وانما يحتمل ان يكون في الكلام
لوضع ذلك منها الاستدلال انما يجوز ذمه بحكم ترك الركوع بعد قوله اركعوا لا يكون اركعوا
للوجوب ولا شك ان مفهوم الكلام هو كون الذم على مخالفة اركعوا وانما يحقق الذم عليه
بدون الكون للمكلف بترتب فوت على تقييد وتقدير مخالفة الاصل منه مرة اخرى

ولا تارك مستحب

الاستحباب من عموم

قلنا الاصل ينفيه مع انها لو كانت لكان الذم على ترك المأمور اذا قبل الركوع معنى لانا الفرينه فلم يحسن الذم عليها نعم
يجرد الركوع ولنا ايضا صحيحة زرارة ومحمد ابن مسلم وفيها بعد حكم ابي جعفر بوجوب القصر قلنا فاقرأ السورة رجل
فليس عليكم جناح ولم يقل وافعلوا فكيف نا وجب ذلك الحديث وحده لا يستدل به على انها يدل على ان افعلوا مفيد للوجوب
اذ لو كان لكان معناه مثل قوله ليس عليكم جناح وهو ان كان من الرواية ولكن لكونهما من اهل اللسان مع
تقرير المعصوم اياهما يكون في المطلوب وقد يستدل بوجوه اخر غير تامة ايضا منها انه اجمع مطلق الصيغة على الوجوب
وفيه انه يحتمل ان يكون المفهوم الوجوب من قرينة خارجية واطالة عدمها معارضة باطالة عدم القرينة من
مجرد هذا اللفظ فان المفهوم مع القرينة مقطوع به ومنها انها اما حقيقة في الوجوب فقط ام لا وعلى الثاني
اما حقيقة في غيره خاصة ام لا وعلى الثاني لا يخفى فيه وفي غيره بالاشتراك اللفظي او المعنوي او لا وعلى الاول
منها يحصل منها ثلاثة اما الثاني فلا سبيل الى كونه حقيقة في غير الوجوب خاصة فاما حقيقة في الوجوب والندب
الندب او لا ناجزا والندب ايضا وفي غيرها والثاني لم يقل به احد والاول يبطله وجود علامة التجوز وهو عدم
التبادر في كل منها واما الثالث والرابع فلا يجامعهما الاشتراك اللفظي او المعنوي واما الخامس فقد وفيه نزع مبني
على ان جمع الحقيقة والمجاز على الاشتراك المعنوي وهو غير ثابت ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
ذم ابليس في عدم السجود بعد الامر والمراد به السجود وانه قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا ولولا ان للوجوب
لما توجه الذم وحمل الذم على المخالفة مع الاستنكار خلاف الاصل وانظر كارادة امر الملك مع القرينة وفيه انه يمكن ان
يكون المراد بامرتك الاتيان بما يدل على الوجوب وكون الامر هو صيغة المصدر مجردة ممنوع ونفوذ في ضم قرينة
الوجوب مع السجود والاصل عدمها معارض باصالة العدم ولا له لفظ اسجد وانظر ايضا على الوجوب وفيه
ايضا ان دلالة الامر على الفور على خلاف الظاهر ممنوع عرفا ليس فيها الا الاستفهام ويمكن ان يكون للتقرير عليه لا للانكار
فيتم الحجة كما وقع وكون استكباره على آدم عن سجوده مطلقا سماع امره سبحانه ولو على الندب وايضا يمكن ان يكون
الامر بغير السجود وما يدل على الوجوب ويكون هو حواله على مدلوله واحد الاشتراكين امرتك قرينة لارادة تلك
المعنى وصيغة قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة في الخيرة
وفيه معنا قال الصيغ صدق الامر على صيغة افعل مطلقا وان الثابت منه لغة خصوص المطلق ان القضاء والزام لا يجامعهما
التوجيه فلا يفيد ومنها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وجه الاستدلال
انه لكونه وارد مورد الوعيد فيدل على التهديد لمخالف الامر بحذره او لانه امر بالحذر من المخالفة وهو للالزام
قطعا اما لانه معنى لندب الحذر فلا واحد الوجوب مع القرينة وعدم معقوليته بدونه مع كونه لمطلق الطلب ايضا
يدل على حسن الحذر وحسنه يدل على وجوبه المقتضي له اي العذاب اذ لولاه لكان الحذر سفها ولا مرية في الوجوب لا حرمة
المخالفة وحمل المخالفة على الحمل على ما يخالف او اعتقاد الفساد خلاف الظاهر وعدم عمومه عن امر مولى وسلم لا يضر بحصول
المطلوب وفيه انا لا نسلم الوعيد على مخالفة الامر مطلقا الا مع كونه حقيقة في الوجوب لوجوب التقييد مع الاشتراك ايضا
لجواز ثبوت المطلق في البعض بمنشئ الكلام مالا عدم الاشتراك والتجوز ولا ان الموصول يشعر في جميع ما انصف به عند
العلة لجواز ان يفيد اطلاق الامر اصالة الامر بالحذر عن مخالفته فاسد بوجوه وتبادر عليه الخالفة بدون قرينة

كون التهديد

كون التهديد بالمخالف باعتبار اخر وفيه ولا يصح قوله لا معنى لندب الحذر او باحتمال ان حسنه كان لانتفاء
الوجوب ازمع احتمال العذاب ولو سلم وجوبه لجواز ان يكون الوجوب بقرينة الاشتراك او التجوز والمخالف يحتمل ان يخطأ او اليه وعنها قلنا
بدون الحذر وثانيا انه يمكن ان يكون المراد الامر بحذر المخالفين عن اصابة الفتنة او العذاب بان يكون الوجوب ادرك
القرائن الوجوبية وثالثا ان المخالفة المتوعد بها معنى الاعراض عن ذلك الامر ولا يتم الا بالتهديد مطلقا كما هو المدعى ورابعا
انه يمكن ان يكون لفظة او للتخيير والمراد بالفتنة الآفات الدنيوية فيكون المعنى ان المخالف للامر بين الآفات الدنيوية والاخروية
والاخرى العذاب والآفات الدنيوية وعقوباتها قد يصيب تارك المندوب كما صرح به في بعض الاخبار وخامسا انه لا دليل لانه
على جواز المخالفة الامر وذلك صيغة افعل ومنها ان تارك الامر عاص لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا
الله ما امرهم والعاصي معذب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ابدا فتارك الامر معذب
وفيه مضافا الى ما سبق من الاخذ ان ما يلفظ الامر ان المراد الكفار بقرينة الخلود والحمل على ملكة طويل يجوز كون تكليف
بلا دليل وعموم الموصول لا يفيد لامكان تخصيصه وهو اما مقدم على المجاز او يساويه ومنها احتجاج لو كان اسوة
على امتثال الامر بالسواك مع ان مطلق الطلب الندب فيتعلق به ومنها احتجاج لذم الحر بن يزيد حين دعاه
حين كونه في التعلق فلم يجبه بقوله تعالى استجيبوا لله وللرسول حين قال اما سمعت من الاستجابة وقد سمعت قوله
تعالى استجيبوا الخ وفيه مضافا الى عدم ثبوت الرواية ان فيه ليس ذم لجواز حمل الاستفهام على حقيقة لجمع اولى
المخالفين بقوله تعالى انا مرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم والاستطاعة هي المشية ويتفرع على الكاء عباده الامر للسؤال
لا في الترتيب والسؤال انما يدل على الندب لا غير فكذلك الامر وان المراد منه الندب وهو ممنوع بعدم كونه حقيقة
فيه ولا لما احتاج الى البيان مسلما الجميع فغاية ما يدل عليه ان الامر الشارع كذا شرعا عن الثاني ان تصريح الاداء ممنوع
لو سلم فيقول يحقق الايجاب في السجال ايضا وان لم يترتب استحقاق الذم والعقاب عليه مع انه لو ثبت
فانما هو في لفظ الامر دون صيغة افعل اذ لا معنى للتصريح بينهما وبين السؤال فانه قد يكون بها ولسنا نانيهم بان
الجواز قطعي والذم مشكوك فيه فالاصل عدم وجوبه مضافا الى الزامه ايضا ان الكلام في الوضع دون الارادة والوضع
للجواز ليس مقطوعا به حجة فالذم ولا يعهد بنون الاستعمال والاصل فيه الحقيقة وجوابه منع الاصل هنا ولما اسهم
وساسهم نبادر الرجحان او الاذن بحيث لا يخطر بالبال وفعل لا يخطر الترك اصلا وفعل عن المنع منه او يخوض ولعلها
ثبت احدهما قطعا والتفيد خلاف الاصل وايضا قد تكرر ورودا وله يختلفه بامور متباينة حكما مزيد قرينة
بل وربما مر واحد بامور متباينة ولا يجوز ضلالا لو كانت في الصيغة حقيقة في احد المعاني لا يجامع التجوز بدون القرينة و
لا استعمال الحقيقة والمجاز معا ايضا استعمال تارة في الوجوب واخرى في الندب وثالثة في الاباحة عند التاسع فاما
يحصل حقيقة في واحد او الجميع او الاول يوجب التجوز والثاني الاشتراك وهما خلاف الاصل فتعين الثالث
والجواب عن الاول منع التبادر بل التبادر منه الطلب المجرد واما عدم خطور الترك بالبال فلان معنى الوجوب الرجحان
اعلى وهو الطلب المجرد انما هو وان اهل عن العقل بالجاهل وكسائر المقامات المركبة وهو عند الخلل يحتاج الى طلب الضرورة للمنع
من الترك لا انه يجب ان يخطر ذلك المركب بالبال وعن الثاني بما مر من ان المطلق اثبات الوضع والثالث الارادة فمن ان

والجواب عن الاول ان معنى الوجوب الاستعلاء بل
الفورية سلمنا فيكون بيان المعنى لمسرة مهم

التحقيق فثبت بما ذكرنا وعن الثالث بان المجاز وجه على القول بالوضع للقدر المشترك ايضا اذ لا يجوز الا
الاستعمال في غيره بلا قرينة فان قلت لعل السيد استعمل في مطلق الطلب ويعلم المقصود بالقرائن قلنا فلا يكون
بلا قرينة واشتراط الاتصال فيها ممنوع وحديث الاستعمال في المعنيين باحتمال عموم المجاز ممنوع ومن البديع ان
الثالث ايضا يوجب التجوز في كل من الافراد بل التجوز ح اكثر لا يجامعه التجوز في الفرد بين ولا فرد وعلى الاول يتوجه
في غير واحد منها ح وان يلزم التجوز في الجامع ايضا الا ان الاستعمال فيه اما غير واقع او نادر جدا في المقام
والا يتبين وغيرهما اقول بناء الدليل في التمسك بكون المجاز خلاف الاصل اما على الاستعمال او الوضع فيكون
مراده ان الصيغة استعملت في الوجوب والندب فلو قلنا بانه حقيقة في احدهما او فيهما يلزم التجوز او الاشتراك
او الفرض حتى يكون المراد انها لو كانت حقيقة في احدهما يلزم التجوز لو استعملت في الاخر ولو كانت حقيقة
فيهما يلزم الاشتراك وكذا الجواب بجعل فيه الامران فعلى الاول يكون المراد ان الصيغة استعملت في خصوص كل من
الافراد فلو كانت للجامع لزم التجوز في كل منها بل ان يدعى الثاني انها لو كانت حقيقة في الجامع يلزم التجوز
لو استعملت في كل منها فهذه احتمالات اربعة فان كان بناء التجوز على الوقوع يتوقف تمامه على اثبات
الاستعمال في خصوص الفرد وان ذلك واقع دليل عليه فان قيل يكفي فرض المنذل الوقوع قلت مراده
انها استعملت في مورد يكون الماء وربه واجبا او مندوبا وان استفيدت الخصوصية من الخارج لا انها
استعملت في خصوصها والا لناقض كلامه على انه لو اراده ايضا فلقائل ان يستدل على ما ذكرنا وان كان
بناؤه على الفرض لا يصح ما ذكره لوجه ان مبناء التجوز على الوضع للجامع من دون الاستعمال فيه لانه يكون مع
الوقوع بدون الفرض بل يراد ان اللازم ح هو خلاف الاصل على تقدير الاستعمال وذلك لا يثبت شيئا فان الجواز
لكون ح هكذا لو كانت حقيقة في الجامع لزم التجوز لو استعملت في الفرد والمجاز اللازم على تقدير الاستعمال خلاف
الاصل فلا يكون تجوزا بعد ولكن يرد مثل ذلك على الدليل ايضا على بناؤه على الفرض فالصواب في الجواب على بناء
الدليل على الوقوع انه يتعين على ترجيح الاشتراك المعنوي على التجوز وهو ممنوع كما مر وعلى بناء الفرض عام من الا
يراد عليه ح ويلزم منه من التجوز على الوضع للجامع وان لم يلزم التالي ويجوز سابقهما وتاليهما على الجزء الاول
ما لا يتعين لزوم وعلى الثاني كما الثالث والخامس لا يقال ان صيغة افعل فعل وهو موضوع للجزئيات فكيف يتوهم
انها موضوعة للقدر المشترك لان الفعل وان كان موضوعا للجزئيات ولكن بالوضع العام اي عنوان القدر
الذي هو الذي ملاحظة الجزئيات عام فلما كان عنوانا فالفعل يدل على الجزئي في ضمنه من حيث هو جزئي
له وان خلافا فانما هو في هذا العنوان فاختلف في ان عنوانا وضع صيغة افعل اولا هو مطلق الطلب حتى يدل
على كل من جزئياته من حيث انه جزئي له والفعل الخاص حتى يكون مدلوله هو جزئياته فعلى الاول لا يفهم
الا تحقق خصوص من مطلق الطلب والثاني يفهم تحقق خصوص من الطلب الخاص وذلك كما في لفظ هذا فانه
موضوع لجزئيات المفرد المذكر المشار اليه لا غير ذلك وان لم يكن مختصات هذا الجزئي مخصوصة في ذلك فلا يفهم
منه الا خصوصية من هذا الكلي دون سائر المشخصات ولو كان عنوان وضع المفرد المذكر من ذوي العقول
مثلا كان يدل وجود خصوصية منه وهكذا الثاني قال صاحب المعالم بعد اختياره الوجوب لغة وشرعا ليستفاد

فائدتان الاولى ٣٩

ومن نفس عبد

ومن نفس عبد احاديثنا المروية عن الائمة ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شائعا في عرفهم بحيث صار
من المجازات الراجحة المساوية احتمالها لحاق اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التمسك
في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر عنهم انتهى ومراده ان تتبعه وارد استعمالات الائمة فلا حظ له
شيوع استعمال الصيغة في الندب في عرفهم يعطي ان استعمالها فيه كان من المجازات المشهورة فيما ادعى
احتمال المعنى الحقيقي ومع التساوي لا يمكن الحمل على الحقيقة بدون القرينة وبناؤه على التوقف
في المجاز المشهور ولو يدع حصول الحقيقة في الندب ولا تحقق نقل عن الائمة ولا اتفاقا عرف لهم وعلى هذا
فنظيرها في كلام الله وكلام جدهم صلى الله عليه وآله بعد تبصرتك بما ذكرنا تعلم ان صيغة الامر في كلام الائمة لم يستعمل
الا فيما استعمل في كلام الله وكلام جدهم صلى الله عليه وآله كيف يتصور عنهم نقل لفظ كثير الاستعمال عن معناه في كلام جدهم من غير
تنبيه ولا اعلام لاحد ان عرفنا فيه هذا انتهى وفيه اولا انه لم يدع نقلا ووضعا تعيينيا عرف لهم بل ادعى شيوع
الاستعمال في الندب وهذا ليس نقلا حتى يجب عليهم الاعلام مع انه لو تحقق نقل ايضا فبناء كلامه على التخصيص الحاصل
بكثرة الاستعمال وهذا ليس مما كان باختيارهم ولا عملا صادرا منهم حتى يحتاج الى الاعلام وثانيا انه لم يدع انها استعملت
في كلامهما في الندب ايضا بل مراده انها كما استعملت في كلامهما في الوجوب والندب استعملت في كلامهم فيهما ايضا الا انه
زاد الاستعمال في الندب في كلامهم ولذا شاوت ارادته مع الحقيقة ثم ان مراد صاحب المعالم اما ان مبنى احاديث الائمة
ترى الاوامر المستعملة في الندب بدون القرينة كثيرا وهذا يدل على ان استعمالها فيه كان في عرفهم شائعا وكان من
المجازات المساوية مع الحقيقة والا لما صح الاستعمال بدون القرينة فثبت كونه مجازا راجحا بواسطة الاستعمال بدون
القرينة او انه يرى كثرة استعمالها فيه شيوعا بحيث يعلم منه ان الندب صار من المجازات الراجحة حيث ان تلك
الكثرة لسيلانه ثبت كونه مجازا راجحا بكثرة الاستعمال وهذا هو ظاهر كلامه فعلى الاول يرد عليه ولا منع الاستعمال
في الندب بدون القرينة في الاخبار المعتبرة فان ذلك غير ثابت وثانيا انه لا شك في الاستعمال في الوجوب بدون قرينة
ايضا فان كان رجحان الندب بحيث يحمله ظاهرا يلزم المحذور في جانب الوجوب وان كان مساويا فيلزم من الجانبين
لانا لا نحتاج الى القرينة في المجاز الا مع التساوي والمجاز المساوي بحاجة الى القرينة وعلى الثاني يرد لا منع
شيوع استعمال الخصوصية في الندب بحيث يساوي الحقيقة واما المندوبات فكثير منها استفيد باعتبار عدم الورود
بصيغة افعل بل بالاخبار الواردة في مقام الانشاء وجمع غيرها بل اكثرها حمل عليه الصيغة بتوسط ضعف الخبر وجواز
العمل بالضعيف في المستحبات ومن البين ان ارادة الاستحباب من مثل ذلك غير معلومة وطائفة كثيرة منها يحمل على
الندب من جهات اخر غير دلالة على الندب وانما كوجوده معارض ومثله يكفي فلبل استعملت فيها الصيغة في الندب وظاهر
مثله لا يثبت المجاز الراجح وثانيا ان كثرة الاستعمال وشيوعه لو سلم فانما هو بملاحظة ذلك الباب مجموع الائمة لا واحدا
واحدا فلا يفيد منهاج فتدبر في الاثبات والاخبار والفاظ جزئية ويعلم ان المراد منها ليس معانيها الحقيقية بل
يعلم ايضا انها مستعملة في الطلب للفعل والترك ولكن وقع الخلاف في انها هل هي مثل صيغة الامر والنهي مشتركة
او الجهة في المراد منها هو مطلق الطلب والتحقيق انه لا شك في انها حقيقة في الاخبار ولا شك في ان الحقيقة غير مراد هنا
لتعذر الانشاء ولا شك في ان المراد هنا انشاء الرجحان والطلب ولكن اراد منه هو مطلق الطلب من غير تقييد

من يقول بعدم اقتضاء النهي للتكرار وعلى الثالث انه يتم لو اريد الضد الخاص واما العام فلا يتاتى في كون الامر
بالشيء نهيا عنه ومن هذا يظهر ما يرد على الرابع ايضا لان الضد الذي يمكن الواسطة بينه وبين ضده
هو الخاص فالصواب ان يجاب بان النهي المقتضي للتكرار هو خصوص صيغة لا تفعل وانتفاء الحقيقة انما
يكون بانتفاء جميع افرادها ومن يطلب فيه انتفائها الا دائما او بانه هو النهي المطلق واما المقيد فيجب فيه
المسلم من يقتضي الامر بالشيء مطلقا النهي عن ضده النهي في الجملة لا مطلقا او بانا لا نسلم عدم التقييد انما يصح لو ثبت
الاطلاق ومنها انها لو لم يكن للتكرار لما تكرر التقوم والصلوة وما علق عليه مكرر وفيه منع فان المقام
بالجزاء بعد ليلا فخارج تكرر ما تكرر عليه غير التكرار المستفاد من الصيغة ومنها انه لو لم يتكرر لم يرد
النهي بعد وفيه انه قرينة حجة السيد الاستعمال الحسن الاستفسار وفيه عدم دلالتها على الاشتراك اما
الاول فظ واما الثاني فلقضية الاستفسار عن افراد المتواطي وارادة التجوز مع هذا القرينة او اشتراك
واما الثاني فهو الا بعد الا الظن والعلم احسن مع ان عدم احتمال التصغير لا ينافي الاحتمال من جهة اخرى
والامر بالمهية لا يشتبه عليه الامر بالمتخصصات معنا ومن ايضا الاستفسار من هذه الجهة الا ان الاشكال
في وجوب المرة الواحدة على القول بالمهية والمرة واما الخلاف في الزائد عليها ثم الخلاف تارة في
تحقق من هب القائل بالقول بالمهية فيه واخرى في تحقق حكمه ولعدم الكلي في تحقق الاول لم يتعرض الاكثر الا الثاني
ثم الخلاف في هذه الوجه اما في الحكم المستفاد عن الصيغة او مطلقا ولو بدليل خارج وان تعرض للحكم بعدم التشريع
بعضهم ايضا ولكن الاخير بان المناسب للمقام هو الاول وتحقيقه اما على القول بالمهية فان في الزائد
قولان عدم دلالة الصيغة على حكمه ولكونه مسكوتا عنه ودلالتها على استحبابه التي اما عرفا فهذا الاول
بالدلالة العلامة وبعض اخر وهو الحق لعدم دلالة الدال على طلب المهية على حكم الزائد بشيء من الدلالات
واستفادة الثاني من كلام صاحب المعالم كما بينا وجهه في شرح تجريد الاصول ودليل انه لو اتى بالفعل
ثانية وثالثة بعد مثلا واتيانا بالمامور به عرفا لاجل ان الامتثال لا يخرج عن الثواب بثبت الاجتناب
وفيه انه اذا حصل الامتثال بفرد واحد برئت الذمة فلا يترتب اثر على غيره ولا معنى لامتثال بعد الامتثال
ويفرق بين اخراج المهية بالفرد الاول فلا يتبع الطلب بالنسبة اليه بخلاف ان لها الا فعلى
الثاني لا يعقل الامتثال بالثاني وعلى الاول اطلاق الطلب بالنسبة اليه بالوجوب فلا يحصل الامتثال
بالاول ويكون قولا بالتكرار او فلا استحباب فيكون بدلالة الصيغة واحدة على الوجوب والاستحباب وهو
مع عدم جوازه مما لم يقل به احد هنا وقد يتوهم انه على القول بالمهية يكون الزائد حراما من جهة كونه
تشريعا ولا يخفى ان حرمة التشريع مفهومة خارجية لا دخل لها بالصيغة على حكم فرد زائد الا في امرها
عليها الا وجه له مع انه قد يكون في وجوبه او استحبابه دليل خارجي فان تعدينا عن مدلول الصيغة
لا يحصل الا من التشريع حتى يكون حرمة الاطلاق مع ان التشريع لا يكون الا مع اعتقاد المشروعية
فلا يكون الزائد من حيث انه زائد حراما بل يكون تعرضه شيء من الخارج ولنا ان نقول ان الحرام فالاشك
الاختيار ولا فعل الزائد دائما على القول بالمرة فان فيه ايضا قولان من حرمة الزائد بمقتضى الامر بكونه مسكوتا

عنه

عنه استدل الاول بان مدلول الامر يكون هو المهية المقيدة بالوحدة فيكون الوحدة جزء المامور
به ومع الزيادة يقع فلا يتحقق الامتثال وفيه ان التقييد الفرد الواحد غير طلبه بشرط الوحدة فان
الواحد جزء الاثنين يتحقق معهما بخلاف الفرد بشرط الوحدة والقائل بالمرة يريد الاول
ومنهم من حرم الزائد للتشريع المتقدم وقد عرفت ما فيه واحتج القائل بالثاني بانه لحق معه عمل
ما سبق على القول بالمهية فيكون للزائد حكم احدث باعتبار دليل اخر من اصل والتشريع او غيرهما
الثاني ان قيل يحصل الامتثال بالمرة على القول بالمهية والمرة فالامتياز بينهما وما عرفت الخلاف وقلت
الفرق بين القول بالمهية بوجهيه والقول بالمرة مع كون الزائد مسكوتا عنه واما الفرق
بينهما مع السكوت عن الزائد فيهما فباعتبار متعلق الامر لا غير واما فائدة انه لو صرح فيهما
في غير الاخير ظاهرة واما فائدة فيظهر فيما لو تعلق بافراد متعددة دفعة فانه يحصل الامتثال بالجميع
على المهية من غير اختصاص بفرد لان اول تحقق لها حصل بالجميع وهو ايضا فرد للمامور به
وعلى المرة يكون المامور به واحد منها ويقع الباقي تبرعا لان الخطاب كان فردا واحدا
يتحقق الامتثال به لا بالجميع وقد يتعلق الغرض بالتعيين كتعيين النائب عن شخص بعد الوكالة
في العتق فعلى المهية يكون الجميع سائغا بخلاف المرة فان النائب يكون واحدا فان قلنا
بانه معين في الواقع مشتبه عندنا يتخرج بالقرعة وان قلنا بانه غير معين يتخير المكلف كذا
قالوا وفيه نظر اذ حين يتحقق الافراد المتعددة دفعة كما يوجد المهية في ضمن المجموع يوجد
في ضمن البعض ايضا وحيث مقارنة لوجود الكل يحصل الامتثال بالجميع ليس باولى
من حصوله بالبعض مع انه موجب لحصول الامتثال قطعا ولا معنى للامتثالين فلا معنى لتحقق
بالجميع هذا مع ان المراد بالمرة الاتيان بالمبدء مرة واحدة وهو غير الحاصل في فرد واحد
فان العتق مرة غير عتق العبد الواحد فلو قال لعبيده اعتقتكم يكون عتقا واحدا
وان لم يكن عتق واحد فلا يتحقق فرق ثم على القول بالمرة وصرف الزائد يظهر فائدة
اخرى ايضا اذ على المهية يحصل الامتثال بالجميع وعلى المرة وصرف الزائد للتشريع يكون
باطلا ان قلنا بعدم اجتماع الواجب والحرام باعتبارين ويكون صحيحا ان لم نقل بالتخرج بالقرعة
او نجيز ان قلنا بالاجتماع ولو اخرنا الزائد بدلالة الصيغة يكون العمل باطلا اذا المامور به
مشروط بالوحدة والواقع غير موافق له اذا علق امر على شرط وجوده فاما بعد من
الخارج عليه الشرط او الوصف له او على التقدير بن اما عام عموم اللفظ الدال على التعليق
او لا لا شك في تكرار الامر بتكرر المعلق عليه على القول بالتكرار بوجود المقتضي وعدم
المانع نعم يقل التكرار بالنسبة الى الامر المطلق لاختصاصه عرفا ان يحقق المعلق عليه المرة
ان يتحقق له اختصاصا من في كل وقت يتحقق فلا يلزم اعتبار ما بين زمان صدوره
بزمان حصول الشرط اذ الوصف لغو عن المعلق حتى يعمل المامور مكررا بعد صدور الامر

اقتضاء الفور للمضيق انما هو في التأثيم دون القضاء فانه كما يتحقق المسارعة بملاحظة الموسع في زمان
الرخصة يتحقق بملاحظته في زمان القضاء فعلى القضاء مع التاخير في الفور يحصل فيه المسارعة
بالاتيان في اول القضاء والتحقيق في التوضيح ان الامر اما موقت مضيق او موقت موسع او مطلق والاول
يفيد الفور بمعنى انه لو اخره عصى ثم يجب بعضه وفيه اثم ويصير قضاء والثاني يفيد جواز التاخير
عن اول وقته ولكن لو اخره عن المجموع اثم ويصير قضاء والثالث وهو ما نحن فيه يفيد الفور
بمعنى الاثم الا انه لا يصير قضاء وبانه في اي وقت اتى به يكون صحيحا اداء وهذا وان كان مبنيا
الا انه ليس مما نحن بصدده فيه المسارعة والاستباق لانهما لا يكونان في المضيق الموقت فمفاد
الايتين انه يجب المسارعة فيما يصح فيه التراخي ويقتضي المكلف منزلة البدا بالبدء ولا يلزم
ح المنافات المذكورة اذ المادة لا يقتضي الا الصحة مع التاخير دون منه وعليه والعصيان يقتضي
عدم منه وعليه ولا يخفى ان صحة ذلك الرد وهنا ده مبني على سقوط المامور به لو لم يفعله
في زمان الاول وسياتي تحقيقه وثانيها ان امكان تحقق المامور به بعد فوات وقت الفور ثانيا
كاف في الامر بالمسارعة وان لم يصح شرعا وفيه منع الامكان الذاتي على القول بالفور اذ ح
يكون المامور به هو الفعل في الآن الثاني ولا يمكن الاتيان بالفعل المقيد بذلك في الآن
الثالث نعم هذا يصح على القول بان الامر المطلق للطلب والفور مستفاد من الخارج وثالثها
ان حمل الامر على التجوز ليس باولى من حمل المسارعة والاستباق على بيان برايتها الآن مهمنا وهو
الاهتمام بشان الفعل بحيث لا يكون في نظر الفاعل امر سوى الوصول اليه واستيلاء امر التخصيص
ايضا انسب المضيق على الاول وفيه منع رجحان اللازم ثم اقول انه لاحد ان يقول ان اللازم مما ذكر
انه لا يمكن حمل الامرين على الوجوب ولا نسلم عدم امكان الامر بالتعجيل وجوبا مع انه يمكن ضرورة
جواز ان يقول المولى لعبده اذهب بالتعجيل اراده الوجوب من غير تناقض ونقل بسط والحل
ان اللازم انه لا يمكن الامر بالتعجيل بما كان متعجلا مع قطع النظر عن ذلك الامر لانه لا يمكن مطلقا
فان قيل فعلى هذا لا يجب حمل الامرين على الاستحباب من جهة ما ذكر المحول فهم المسارعة من الايتين
قلت نعم لكن الا ان المستدل فهم يجعل غرضه ان نفس الامرين دال على الفور فيلزم عليه ذلك ثم اقول يجب
ان الامر محمول على الندب على ما هو مراد المستدل فهم يجعل الجواب انه لو كان مطلق الامر للفور لزم
حمل الامرين على الندب وهو لا يتم الاستدلال نعم لا يرد ذلك على من اراد الفور مطلقا وهو ايضا
مناف للمختار ولذا تمسك بعضهم للحمل على الندب بان دلالة الايتين على وجوب الفور ليست بالغا
الظهور معادلة الدلالة على المهية ايضا ظهور وهو اقوى من الاول فيجب حمل الايتين على
الاستحباب وفيه انه وان يرد دلالة الايتين على ثبوت وجوب الفور بهما بالامر فلا تعارض
بين الظهورين لان امرين ولا لنصها على كون الامر للفور فالتعارض بين الاصل والظاهر لان ظهور
الامر المطلق للمهية انما هو بحسب العرف وينقل الى الشرع باصالة عدم النقل والاصل لا يعارض

لخروج المندوب عنهما

المعلق لا يحتمل فعله بعد الامر حتى يتحقق المطلق بما عليه واما ما به تحققه تحت فعل المامور به ايضا فمحض
ينتبه في البيت المعلق مما صدر اطالة المعاني واما على القولين الاخرين فلا خلاف ايضا في التكرار بتكرره
ومن الاقسام الثلثه الاول وجهه ظ واختلفوا في الاخير على اقوال ثلثه التكرر والتكرر مطلقا
وقياسا وعدمه استدل للاول ثانيا بان التعليق بقضيته يفيد العلية كما يأتي وهي يوجب التكرر لامتناع
تخلف المعلول عن علته فان قيل علل الشرع معرفات وليست من العلل الواقعية التي يمتنع التخلف عنها
قلنا لا يتخلف عن المعرف ايضا لانه كاشف عن العلة الواقعية نعم لا يمتنع اجتماع المعرفات بخلاف
العلل الواقعية فان قيل لا يلزم وجود الشرط وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط الشرعي واما
العقلي وهو ما يدخل عليه اداة الشرط فانه يدل على وجود الجزاء كلما وجد شرطها الا انتفت المرة
واستدل للثاني على اثبات التكرر قياسا بما ذكر اخر وعلى عدمه لفظا بدليل المانع مطلقا
وجهين احدهما ان التعليق المطلق اعم من المقيد فلا يدل عليه وثانيهما انه لو قيل ان دخلت
فانت حرة واعتق العالم من عبيدي لم يتكرر قطعا واجيب عن الاول بمنع الاعمية وعن الثاني
بوجود القرينة الحالية انه لما تحقق عدمه افاد بنفسه للتكرر فما لم يثبت عموم اللفظ فيه وجاز
الاستقراء على الفهم عن نفس التعليق ثم الحول كونه باعتبار فهم العلية من الخارج واما باعتبار
فهم العلية وعدمها فالظاهر عدم الخلاف في اشعاره بها ولكنه لا يفيد عندنا نعم لو ثبت انحصار
حتى يكون من المنصوص عليه لافاد التكرر لاجل تلك الدلالة ويأتي تحقيقها في بحث القياس ولكن يكون
بانها اكثر ادوات الشرط يفيد العموم وكذا الوصف المعرف باللام وثبوت العلية في كثير من المواضع من
الخارج لا يترتب على هذه المسئلة كثير فائدة **منهاج** ذهب المحققون الى ان الامر المطلق
لمجرد الطلب من غير دلالة على فور او تراخ وقال الحنفي انه للفور واليه ذهب كل من قال بانه للتكرر
وبعض الاشاعرة والجبائيان والبصري الى انه للتراخي اي جوازه واما وجوبه فقيل لم يقل به احد
وفي شرح العضدي انه غير محتمل لكن صرح الرازي في البرهان بان علماء الواقفية قالوا باحتماله
انه لهما بالاشتراك اللفظي مطلقا والسيد انه كذلك لغة وللفور شرعا وذهب بعض منا
اصحابنا الى انه لطلب مطلق الفعل بحسب الدلالة الا انه يجب المبادرة للدليل الخارجي والحق هو الاول
كونه للقدر المشترك بين المرة والتكرار احتج الحنفي بوجوه منها قوله تعالى سارعوا الى مغفرة
من ربكم والمراد بالمغفرة ما يفعلها بناء على ان المسارعة الى سبب الشيء مسارعة اليه لامتناع التخلف
ان سببها لا يجعلها فعل الله تعالى فيستحيل مسارعة العبد اليها وفعل المامور به سبب في الجملة لما ورد
من كون بعض الواجبات سببا الا ان الذنوب سيما على القول بالاحباط يثبت في البلغ بالاجماع المركب
ومنها قال الله تعالى فاستبقوا الخيرات وفعل المامور به منها واجيب بان الامرين فيها للندب لانهما لو كانا
للوجوب لانتفاء الفور المستلزم للتحقق للتضييق المنافي للمسارعة والاستباق وذلك مستلزم لتنافي
الصيغة في الايتين المادة لان الاولى تقتضي التحقيق والثاني التوسع ورد ذلك بوجوه احدها ان
التضييق

اقتضاء

دليلا فالصواب ان يجاب بانه لا شك في انه لا يجب المسارعة والاستباق في الموسع والمندوب
فيلزم اما التخصيص والتجوز في الامر ودلالة الآيتين انما تتم على ترجيح التخصيص وهو مرجح سيما
مثل ذلك التخصيص الذي هو بعيد عن مدلول العام على انه لا عموم في انه المسارعة ولا يمكن التمسك
بعدم الفصل ومنها ان الله عز شانه ذم ابليس على ترك المعور به بقوله ما منعك الا تسجد اذ امرتك
ولو كان المامور به مجرد السجود لم يتوجه اذ كان ان يقول انك لم تامر بالبدار وسوف اسجد
وايضا ما ترك هو السجود في زمان معين دون المطلق فيعلم ان المامور به هو السجود بالبدار وجوابه ان
الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت لم يات بالفعل فيه بقوله سبحانه فاذا سويته ونفخت فيه من
روحي فقعوا له ساجدين فان الفاء في قوله فقعوا تفيد التعقيب ومنها انه يذم العبد اذا استشفع
فاخر وجوابه ان القضاء لكونها حقيقة في التعقيب بلا مهلة هي الظاهرة ومنها ان الامر كالنهي
في كونه طلبا وايضا نهي عن ترك المامور به والنهي يفيد الفور وجوابه سبق ومنها
ان المتبادر من ثم الى المسارعة فيجب الرأي ولو كان للتعقيب لاحتمل الامران واجيب بان التعقيب الحاصل
قائم على ان المراد القيام في هذا الوقت ومنها ان كل خبر والقضاء عنه الامر يقتضي حصول الحال فان القائل
زيد قائم وهي طالق يقتضي الزمان الحاضر فكذلك الامر اما من باب القياس او الحاق بالاغلب وجوابه
اولا بطلان هذا وثانيا منع دلالة كل خبر والقضاء على الزمان الحاضر ومنها ان الفرق بين الامر
وغيره مما ذكر حيث ان الحال المراد في الثاني غير المراد في الاول والمراد فيه غير محقق في الثاني ومنها
انه لو جاز التاخير فاما ان يكون له غاية او يكون وعلى الثاني اما ان يكون الغاية معينة او لا والكل
باطل لا سيما الاول اخر وجه الواجب عن وجوبه انه معناه التاخير دائما والثاني التكليف بالمحال والثالث
منتف قطعا والجواب عن الاول بالنقض بما لو صرح بجواز التاخير مع انه جائز اتفاقا ودفعه بان جوازه
في جميع ازمنة التمكن مستلزم لجواز التصريح به وبين الاطلاق يدخل في زمن جواز التاخير بعض الازمنة
التي يعد التاخير فيها منافيا للمولاة مردود بانه لا يجوز ان يكون المستفاد من الصيغة ايضا
التاخير بالمعنى المذكور على الاطلاق وعلى ما اختاره جواز التاخير الى غاية معينة محل احتراز عن الامكان
بظن المكلف وعن العوض غير محصور على انه لا يمكن في كل وقت ان يتبين انه هل حصل له الظن بانه
لا يعيش بعده ام لا وغيره اولا انه يستلزم انه لو كان في ذمة المكلف قضاء او نظر مطلقا او منه لهما
فقد اداه ظن بعدم عيشه ثم ظن خلافه لم يصح فعله بعده لانه اداه في غير وقته وهو باطل
خلافا لجماعة وثانيا انه يمنع المكلف تعيين احتراز عن الامكان بظنه وقل يخفف ان كل ظن عدم الامكان
في وقت فهو لا يكون وفنا خاصا معينا بل يرد وبين يوم او يومين او اكثر او اقل وكل جزء تشبث
به يجري فيه ذلك الا ان ينتهي الى الضيق فيرد وايضا يمكن الجواب عن ذلك باعمال الاصل وثالثا
ان ظن الموت قلما يحصل وعلى تقدير الحصول لا قبل على اعتباره شرعا وعلى تقدير عدم ذلك باعمال الاصل
قلما يمكن الامتثال معه اذ هو يكون عند نزول الموت فالصحيح ان يحمل على جميعها من احتراز احدهما انا نختار

الاجوز ان التاخير الى غاية معينة تمنع المكلف وهي اخر زمان الامكان في الواقع على ان ينقطع في اول جزء منه ويقع الفعل متصلا
بحال ان يكون طرفا للتاخير ويقع الفعل بوجه من قوله يلزم التكليف بالمحال قلنا اذا كان التاخير معينا واما اذا لم يعين له
جاز التاخير عن اول زمان التمكن الى ثانيه وهكذا بحيث لو اتى به في اي جزء من اجزاء الزمان الواقع بينهما كان ممتثلا ولا
يتمكن من الامتثال بالمبادرة واورد عليه بوجوه الاول ان مع التمكن عن الامتثال بالمبادرة اما يقع وجوب البدار ضد الزم
الفور او لا وح فاذا اخر الفعل الى انقضاء ازمنة الامكان اما يكون اثما او لا والاول تكليف بالمحال اذ يجب عليه ان اخر عن
اخر ازمنة الامكان وهو لا يعرفه والثاني يستلزم خروج الواجب عن وجوبه فان قيل نختار الثاني ولا نسلم انه تكليف
بالمحال لان المراد بالمحال اما نفس الفعل او علمه التاخير عن اخر ازمنة الامكان والاول الاوجه لحالية الاول عن
تمام اجزاء وقته وهو يعد معرفة البعض ليس محالا وان لم يحكم الاتيان به في خصوصه والثاني يأتي علم حالة تلك معرفة
البعض انما يفيد اذا حصلت قبل انقضائه وليس كذلك اذ كل جزء مالم يحقق لا يعلم كونه وقتا لاحتمال عدم الامكان فيه
بعد تحققه لا يمكن الايقاع فيه وتقرير اخر في الايراد ان الزم البدار ثبت الفور والا فان قال الامكان بعد
مع التراخي اما يكون اثما او لا فان كان اثما لزم الاثم على ترك غير الواجب والا خروج الواجب عن وجوبه والجواب اما عن
الفقرة الاولى فباختيار الثاني مع الاثم قوله يلزم التكليف بالمحال قلنا ان اريد بالمكلف به علم التاخير فيأتي دفعه وان
اريد الفعل حيث انه كلف به في وقت لا يمكن معرفته فيه فنمنعه انما يصح لو كان الفعل موقتا بان يكون الوقت
جزء للمامور به ولكنه ليس كذلك بل المكلف به الفعل من غير توسيع وما نقول من اخر وقته اخر زمان الامكان لا نريد
انه اخر وقته شرعا بل هو اخر وقت يمكن ايقاعه فيه عقلا والمكلف به نفس الفعل والمحال يمكن ايقاعه الا في زمان يعلم
ان يصير زمان ظرفا له كالمكان فانه ايضا لو ازمه مع انه يعرف المكان الذي يمكن من وقوع الفعل اما عن
التقرير الثاني فباختيار عدم لزوم البدار فالاثم مع زوال الامكان بعده وتركه للفعل قوله لزم الاثم على ترك
غير الواجب قلنا ان اريد بغير الواجب البدار فلا نسلم كونه بل على ترك الفعل فان اتفق مصاحبة ترك البدار وان اريد به الفعل فلا نسلم انه غير واجب فلا يلزم من عدم وجوب كونه في هذا الوقت من حيث انه هذا
الوقت عدم وجوبه اصلا الثاني انه لما كان اخر ازمنة الامكان غير معلوم وتحصيل البراءة واجب فجواز التاخير
شرط بمعرفة لا يمكن فينحصر الامتثال بالمبادرة وهو ثبوت الفور وجوابه منع اشتراط جواز التاخير على معرفة
اخر الازمنة بل يتوقف على علم كونها اخرها والتوقف على معرفة اخرها هو العلم بالجواز لا نفسه فان جواز شيء
في نفسه لا يتوقف على العلم به بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع والحاصل انه يجب علم التاخير عن اخر الازمنة ويمكن
تحصيل البراءة بالمبادرة وغيرها فلو بادر يخرج عن العهدة ولو لم يبادر وقطع بانه فعله اولا ولو لم
يفعل الى الاخير انه ويتوهم كون المبادرة مقدمة لتحصيل البراءة ثم نقول يتوقف العلم بعدم تاخيره عن اخر الازمنة
على العلم بذلك ووجوب تحصيل هذا العلم غير ثابت الثالث ان هذا يصح اذا كان المراد بالتكليف بالمحال التكليف
بالتاخير لكن المراد التكليف بعدم التاخير عن الغاية ولا شك انه لا تكليف قبلها بعدم التاخير عنها بل انما
هو عنها واذا كانت معينة يلزم التكليف بالا يعلم وجوابه لو كان عدم التاخير لازم الفعل اذا كان تقدم زمانها
يكون علم التاخير فيه ذلك وثانيا انا لا نسلم ان مع ابهام الغاية يكون التكليف بعدم التاخير عنها تكليفا بالمحال

رب وفقني يا كريم

يجمع الرجل بخياط ثوب بقيل قدوم الحاج مع عدم تعين وقته ثانيا لو جوزنا ان غاية تكليفه هي اخر زمان الامكان
بحسب العلم العادي للمكلف فلا يعلم انه لا يمكن بعد تمام ما به سببه نعوذ الى التاخير ما لم يبلغ هذا الحد واحتمال زوال
التمكن قبله مدفوع بالاصل والاستصحاب ثم لو حصلت له قبله كانت حصل العلم بعدم التمكن في زمان اقرب بحسب
الوقت اضيق الى ان ينتهي وكل جزء لم يحصل له العلم بعدم فيه بالاصل فان قيل لو فاجاه الزوال لزم عدم
الاثم بخروج الواجب عن وجوبه قلنا اولا لانه المخرج فان الواجب ما يستحق تاركه العقاب بوجه ما لا مطلقا
كما بدونا بيانه ولو كان اثم فعلى ترك المرتبة دون ترك في وقته المضيق هذا كله مع ان الدليل لو تم لما دل على
دلالة الصيغة على الفورية **ومنها** ان النحاة ذكروا ان الامر بالحال وجوابه مع النعوت مع ان مرادهم
من الحال غير الفور الذي كلامنا فيه مثل القائل بالتراخي بانه لو اراد وقتا معينا لسبقه فقد بالبيان على
ان الاوقات متساوية وجوابه انه لا يدل على ان جواز التاخير جزء للامر بل يثبته بالبرهان ويحقق ايضا بقوله
به احتج الواقفية بالاستعمال وهو دليل السيد على الجزء الاول وجوابه منع الدلالة واستدل ايضا بحسن استفهام وتبيه
انه قد يستفهم عن افراد المتراخي ولا يحسن ايجاب فيما نحن فيه بالجزم ودليل السيد على الجزء الثاني حمل الصحابة والتابعين كل
امر ورد في الكتاب والسنة على الفور وفيه المنع جواز ان يكون للقرينة وصالة عدم معارضه ما صالة عدم
النقل ودليل القائل بان الفورية من خارج الصيغة بعض ادلة القائل بدلالة الصيغة على الفور وقد عرفت
ضعفها وان التاخير يعد في العرف عصيانا ومعصية فيكون حراما وفيه ان التهاون انما يكون اذا ثبت الفورية
مع ان حرمة التهاون مطلقا ممنوعة فانه قد يكون في المستحبات ايضا **فهنيه** انا لم يات بالمامور به بالامر المطلق
فلا اسكال عند غير القول بالفور واما عليه فهل تسقط التكليف عنه ويكون اثما او لا بل يجب على الفعل ثانيا فيه قولان
والاكثر على السقوط ان كان المراد دلالة الصيغة على الفور وعدمه ان كان المراد ثبوت الفورية من الخارج فقد
على الاول بان المامور به ح يصير **موقت جديد** الموقت اذ يكون له ارادة الوقت الاول جزء من لوازم الصيغة
فيكون الفعل بمنزلة عدم الفعل في اول اوقات الامكان مقتضى الفعل ما يقتضاه وفيه منع صيرورته
موقتا كيف انقضاء الموقت بانقضاء وقته ضعيف ويمكن اجراء دليل انقضاء الموقت بانقضاء وقته
من غير توسيط جعله كالموقت فيقال على القول بالفور بدل الامر على وجوب الفعل في ضمن الفورية لا اصل على عدم
غيره فان قيل الماهية المطلقة محققة في ضمن المقيد ما يجابها الاصل بقاء وجوبها قلنا ان اريد الماهية موجودة بوجود
هذا الفرد فلا يفيد وان اريد ما علم وجوده في غير هذا الفرد فلا نم وجوبه كما ان الامر بصلوة الظهر لا يدل على
وجوب هيئة الصلوة المخصوصة في ضمن صلوة الصبح فان قيل الاصل عدم سقوطها لوجوب قلنا ان اريد وجوب
الفعل فورا فالسقوط ثابت وان اريد وجوبه مع قطع النظر عن الفورية فلا نم وجوبه الا فان قلنا هذا الدليل
واجبان الفعل والفورية وليس احدهما مقيدا بالاخر لا اصل فلا ينتفي احدهما بانتفاء الاخر قلنا ان اريد بالفورية
ايقاع الفعل فورا فليس هنا واجبان وان اريد امر غير منفك عن ايقاع الفعل فلا يعقل كونه واجبا بل يسقط
اصحابنا على الثاني بوجهين احدهما ان دعوى اتحاد الفورية من دليل اخر لا يوجب ذلك جعل الامر الاول
مقيدا بوقت بل يكون هو تكليفا وذلك تكليفا اخر فيكون تكليفان احدهما مستفاد من الامر والاخر

الفورية

الفورية ولا يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الاخر وليس هنا مسببا لانتفاء مقتضى الامر الاول لاصل بقاء موقتا وهنا ليس
كذلك وثانيهما ان الامر المطلق يدل على مشيئة كون الفعل اداء في كل وقت وعدم الاثم في تاخيره ودليل الفورية ينفي
الثاني ولا دليل على انتفاء الاول اقول ما ذكر دليلا للاول فلا نسلم عليه واما الدليلان على الثاني فغاسدان اما الاول
فلان جهة الفورية انما يدل على وجوب المبادرة بما كلف به بالامر الاول اولا فان كان الثاني فهو خارج عن النزاع وان كان
الاول فمقول المامور به بالامر الاول اما باق على عدم توقيته ان المكلف مخير في الاتيان به في اي وقت شاء او حادث فان
كان الاول لزم التناقض وان كان الثاني يكون من قبيل الموقت ويتعين بالخارج امر غير دليل على الفور واما انه بالامر الثاني
تحقق في ضمن كل من الفورية التاخير او بالمهية المقيدة بوجودها في ضمن الفور فان كان الاول يلزم المنع وان كان الثاني يثبت التوقيت
وثانيهما المراد ما يكلفون الذي ادعاه الفعل المستفاد من الامر المطلق والمبادرة المستفادة من دليل الفور فالمبادرة
تحتاج الى متعلق فهو اما يكون ذلك الفعل او مثله ليس الثاني وهو خلاف التكليف الاخر هو المبادرة بالفعل المستفاد من الامر المطلق
فالتكليفان الاتيان بالفعل مطلقا وبه فورا فان كان الاول لا عبرة الثاني لم يكن اتيانا بعد الفعل ولم يثبت فوريته
وان كان عليه دليل التكليفان واما ثانيهما فلانه ان اريد ان الشيء حد لان مطابقان فلا الطلق نهم ولان ايجاب
الطابق طلب مطلق الفعل لا زمه المستفاد فم ولكن يلزمه انه اذا ارتفع احد اللازمين ارتفع الملزوم المستلزم لارتفاع
الاخر وهذا ظاهر لكن سقوط المامور به على الفور مطلقا الا ان يدل دليل خارجي على وجوب الفعل ثانيا وثالثا و
كذا **منها** الامر بالموقت لا يقتضي القضاء اذا انقضى وقته ولم يات به بل هو باجماعنا خلافا لبعض العامة
ومحل النزاع انما هو في مقتضى الصيغة فاذا اختفت القرينة على احد الطرفين خرج عن النزاع ثم وجهان الاول انه
لو وجب القضاء لكان بدلالة والمفروض انحصار الدليل في الامر الاول وهو لا يدل عليه لان وجوب صوم يوم الخميس ليس
عين وجوب قضائه ولا متضمنا له ولا مستلزما اياه فان قيل قوله مم يدل على وجوب الصوم المطلق مطابقة فاذا
انتفى فيوم الخميس المفهوم من القيد يبقى بحاله في غيره قلنا لا نم ان مم في صوم يوم الخميس يدل على وجوب المطلق فان
الرضع النوعي على المركب غير وضعه مفردا بل المركب دال على المركب وان دل على المطلق ايضا فيقيد بالقيد كما هو مقتضى القيد
فلا يبقى اطلاق حتى يستصحب فان قيل المطلق جزء المقيد فالدال على وجوبه يدل على وجوبه ضمنا قلنا جزئية مطلق
الصوم لا يستلزم الابدال على جزئيته وجوبه لوجوبه فان وجوب صوم يوم الخميس ليس كما هو وجوبان وكلما يعرض
الكل لا يتضمن عروضه للاجزاء فان قيل وجوب الكل يستلزم وجوب جزئه وان لم يتضمنه قلنا نم وان الملازمة لا تستلزم
هذا الوجوب المشروط اعني ما دام جزئه وشرطه لا مطلقا الا اذا انه لو اقتضى الضرب بزيد يوم الخميس ضرب بيوم الجمعة لو لم
يضرب في الخميس لكان ضرب زيدا مقتضا لضرب غيره لو مات زيد بالملازمة فان الضرب مطلق بالنسبة الى الاوقات
كما انه مطلق بالنسبة الى الاشخاص فعلم التعدي مع التقييد بمجرد التعدي مع التقييد بوقت لحكم وكلما الطلق
التعدي في الاول يصلح له في الثاني وكون الاشخاص مكلفين والاتحاد معا يصلح في الاوقات ايضا فلا يتعدى
وجوه المعالج وتعدد الايم بامكان اختصاص الحكم بالوقت المعين وبانه لو اقتضاه لزم اما انه لا يكون وقت صوم يوم
الخميس جزئيا من صوم يوم الخميس او غيره وهو تخييرا بينهما فيلغو التقييد وبانه لو اقتضاه لزم اما وقت الاداء او الوقت فلا يصح التاخير
وبانه تارة يستتبع القضاء واخرى لا يستتبعه فالمطلق اعم منهما والعام لا يدل على الخاص وبان صوم يوم الخميس لا يجب صوم غيره

ويرد على الاول ان الفهم يدعي دلالة الصيغة فلا يحتمل اختصاص الحكم وعلى الثاني ان الفهم يقول ان اقتضاءه انما هو صفة ان
المستدل لا يطلق الا مقيدا وعلى الرابع ان الفهم يمنع الاعمية بل يقول ان عدم الامتثال في
بعض المواضع بقرينة وعلى الخامس منع محتمل والبرهان استدل الفهم لوجوه الاول انه لو وجب القضاء بامر جديد لكان
اداء لانه امر الفعل بعد الوقت ثانيا نه في وقته وفيه انه يشترط في الاداء ان لا يكون استدراكا لما فات فالمامور يكون
اداء لو لم يفهم من الامر الجديد كونه استدراكا لما فات وان الوقت للمامور به كالاجل للدين فلا يسقط بانقضائه كما لا يسقط
بانقضائه وقت ان الغرض من اداء الدين وعلم مدخلية الاجل لا ارتفاع نقاء صاحب الحق معلوم بخلاف المامور به فانه
يحتمل فيه مدخلية الوقت على انه ليس الا قياسا والثالث ان الوقت ظرف للمامور به فاذا خرج عنه فلا يوجد فيه ظرف ويكون
خروج ظرف الشيء عنه اخالم يكن قيدا له واما اذا كان قيدا فيه فيخرج ضرورة دخول القيد في المقيد والحاصل انه ان كان المامور
به الفعل خاصة فليس كذلك بل هو الفعل المقيد بكونه في هذا الوقت وبتقدير الزمان وان لم يكن داخلا في المامور به ولكن
انتفاء الفعل فيه داخل فيرجع له ولما لم يمنع امتثال هذا الشرع في غير ذلك الزمان فيؤثر اختلاله في سقوط الشرع ان
المامور به هو الفعل المعتبر بكونه في هذا الزمان ولا شك ان القيد غير المقيد فيتحقق مطلق بان المطلق والمقيد فيتوقع حصول
لا يسقط الامر واجيب عنه بانه تمنع التركيب الخارجي بل هو عقلي وليس في الخارج الا شيء واحد كالاجزاء النحوية نعم لو كانا متعددين
خارجا ايضا كان لما ذكر وجه وهذا هو السر فيما ذكره بعضهم من ابتناء الخلاف في المسئلة على الخلاف في ان المقيد هل
هو مركب في الخارج كالعقل والتلفظ او شيء واحد هيئة على المطلق والمقيد ورد بان هذا انما يتم اذا لم يكن
التركيب العقلي بحيث التركيب الخارجي ولو كان بحيث ما لم يكن المطلق والمقيد شيئين خارجا واحدا وحدا وحدا يسلم التركيب الخارجي
وبينه وجوب كل منهما وحده لاحد كون احدهما شرطا لاخر كما هو المفهوم منه فالحاصل ان كونهما شيئين في الخارج
لا يفيد الجواز ان يكون غرض الامر الاتيان بهما جميعا فالاصل عدم الوجوب منفردا ورد بانا لا نسلم الاشتراط
وعدم اعتبار الاجتماع ومعارضة الاصل المذكور باستصحاب الاشتغال وبانه لا شك ان التركيب الخارجي بعد تسليم
غيرنا فيه فان مجرد تغاير القيد والمقيد لا يجري في كون القضاء بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما
عن الاخر وبمجرد التغاير في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك وجواز الانفكاك عن خصوص هذا القيد بسبب تغاير
ورد بان دعوى انتفاء الاول بنفي القيد وثبوت الاخر وحدوث المقيد ثانيا مخالف للاصل ورد ذلك بان
عدم جواز الانفكاك ووجوب تحقق المقيد في ضمن احد القيود انما هو في الجنس والفصل خاصة لا فيما نحن فيه لكان
تحقق القيد بدون القيد لكان الاستدلال بمطلق الاستدلال اقول في كل من الاصل والردين الاولين والجواب الثاني
نظر اما في الاصل فلان التركيب الخارجي غير ثابت اذ لا يلزم من كون احدهما شيئين تعلق الوجوب بكل منهما
ووجوب كل منهما بل يلزم وجوب بعض هو جزء الاطلاق واما في الرد الاول فلان الكلام في المستدل الاثبات ذلك الجزء
الاول فالقائل بامكان الانفكاك فيما نحن فيه فان المطلق جزء الاستدلال والمقيد بجزء وقد صرح في هذا اليوم ولعل ذلك نفي
التركيب الخارجي بين الاستدلال والمقيد في هذا اليوم اما في الرد الثاني فلان الاصلين انما يجريان لو سلمنا وجوب المشروط
واحد الجزءين فان التابع في ان الواجب هل هو الشيء المشروط مع قطع النظر عن الاشتراط وانه هل هو الشيء المعتبر فيه
الاجتماع والمنفرد وعلى الاول يصح الاستدلال بهما مع ان اعتبار الاشتراط للاجتماع فيقيس الاتفاق على الباقي بالتركيب في يوم

كل منهما طلب
في الوجوب فلا
وانما يمكن ان يوجد
عدم الاشتراط وعدم اعتبار الاجتماع
الفهم الفرق بخلاف ذلك

للمنبر فان

للمنبر فان قلت وجوب المقيد لا يشترط بتحقيق الوجود ما في الحيثية الشرط شيء ويشترط لا انما التيقن وجودها لا وجوبها واما
استصحاب الاشتغال فغير ان ما علم الاشتغال فيه هو المشروط ولا يمكن استصحابه لانتفاء الموضوع واما في الطواري الثلاث
الجواب قوله ان ما سمي في مسئلة تنبيه الوجوب من ان عدم الجنس بانتفاء الفصل الاول والاصل عدم حدوث الثاني هنا
ايضا وهذا مسلك ان الفصل في المثال المذكور لم يكن يتحقق الوجود فيما لم نفيه بالاصل وهذا يلتزم نفي الجنس بخلاف
ما نحن فيه فان القيد الاخر وهو الزمان الذي يتحقق الوجود فلو كان من قبيل الفصل والجنس يلزم تحقق القيد ايضا ضرورة
بطلان وجود القيد بدون المقيد فايد ثانيا ان الاول ما ذكر في الوقت جاد في غيره من القيود ايضا كالشرط والحال والفعول
وغيرها فلا يقتضي الامر بالمقيد باحدها وجوبه في ضمن ما خرج مقدمة الاولى لا يجب فيه اعمال بالقراح وتقدير
الاخرين الادلة جاري في الفائتة قبل الفعل وحدوث الظن بمنوب القضاء في كل وقت واجب في لا يكاد يوجد في الاحكام
بالتعلق به الامر في وقت الا وثبت قضائه غير مسلوق العينين والجمع ونحوها والظن لكم بان بناء هذا الاول
وايد الالحاق بالاعلى توجيه ولكن الحكم بمدركه هذا الظن الاحكام بكل الاقوى يكن مع الغلبة ايضا فان الواجبات التي لا اقتضاء لها
كثيرة جدا منها ح قد وقع الخلاف في ان الامر بالشيء هل هو امر لا يتم الا به ام لا وبعبارة اخرى مقدمة الواجب واجبة
لا ولا بد اولا من تقديم مقدمات الاولى مقدمة الواجب ما سبب وهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم
لذاته او شرط وهو غير ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ولا العدم لذاته ويدرج فيه باقي مقدماته
وكل منها اما شرعي او عقلي او عادي وله تقسيمات باعتبارات اخرى ايضا الاول ان الواجب بالنسبة الى مقدماته
مطلق ومقيد ويطلق على الشرط وعرفوا كلا منهما بتعريفات هي ما قالها اتفاقا ان المطلق ما لم يتقيد وجوبه بشيء
قف عليه وجوده من حيث هو كذلك والمقيد ما قيد وجوبه به وقيل الحيثية في التعريفين للاشارة الى جواز اتحاد
الواحد بالنسبة الى مقدماته بالاطلاق والتقييد الثاني الواجب اما عقلي او شرعي والاول يطلق على ثلاثة معان الاول ما
كان تاركه مستحقا للذم عند العقلاء والثاني لا بد من شيء في تحصيل شيء اخر الثالث ما لم يكن مقدمة فعله عقلا
بحيث انه يترتب على تركه محال عقلي كالتوليدات وان كان وجوبه منفردا من خطاب الشارع وهو ينقسم
تارة الى النفسي وهو الذي كان متعلقه مقصودا بالذات من دون ملاحظة غيره والغيري وهو الذي كان متعلقه واجبا
لاجل الغير ويسمى ذلك توصليا ايضا وقد يقال بالفرق بينهما باعتبار اخر الحاصل وهو الذي كان مرادا من الخطاب تعلق
بالاول بالذات وكان هو المراد من صدوره وحده او مع شيء اخر وبنحو وهو ان يكون هو مقصودا من الخطاب المتعلق
بشيء اخر من غير تعلقه به يعني ان العقل اذا لاحظ الشيء الذي تعلق به الخطاب الايجابي يحكم بان الامر باتيانه بنفسه
او بوجوده المعتبر عند الامر لا ينفك عن الامر بترتب التابع وثبوت هذا الوجوب لشيء انما يكون لاجل استلزام فعل
المامور به فعله سواء كان متوقفا عليه ومن اولى ان من علم ان الحاكم بهذا اللزوم وبالدلالة التبعية لكن بل العقل
لكن لما كان نشأ في الاحكام الشرعية هو الخطاب الشرعي نسب الايجاب اليه ويجعل من اقسام الوجوب الشرعي الاول
اعلم ان دلالة الخطاب على وجوب شيء تبعا دلالة التزامية وبلا شك ان الوجوب لازما للوجوب الاصلي المقصود لما
لزوما بينا بالمعنى الاخص وكون الوجوب التبعي منصورا بالمعنى الاعم او غيرهما فلا يلزم الشعر عليها
وتخصيص التبعي بما كان من الملازمة تخصيصا لا اخر انه يمكن جعل الدلالة التبعية بعبارة اخرى الالتزامية

من اقسام الدلالة اللفظية الوضعية كما فطن المنطقيون لملاحظة ان وضع اللفظ للمتبوع والملزوم من حاق معناه ومن
الدلالة اللفظية العقلية كما فهم الاصوليون والبيانيون باعتبار ملاحظة ان الحاكم بالملزوم هو العقل ثم الاولون
لما اشترطوا في الدلالة الالتزامية اللزوم البين بالمعنى الاخص لا يكون جميع الروابط عندهم مدلولا التزاميا واما غيرهم
فلما لم يشترطوا ذلك جعلوا جميع الروابط من المدلولات الالتزامية فعلى الاول يكون تحقق اللزوم بين معنيين ويكون
الدال على احدهما دالا على الاخر بالالتزام فيكون تحقق اللزوم بدون الالتزام وقد يسمى الاول عندهم بالمدلول اللفظي
والثاني باللازم المعنوي حيث انتفى فيه الدلالة اللفظية لعدم خروجها عن الثلث واشتراط اللزوم البين بالمعنى الاخص
في الالتزام منا واما عند البيانيين فلا يتخلف اللزوم عن الالتزام واللازم المعنوي عندهم لو اطلق يراد به المقابل
للبين بالمعنى الاخص او المبين ومن هذا يظهر فساد ما قيل في هذا المقام من ان دلالة الالتزام اما لفظية او
عقلية واللفظية على قسمين اما بين بالمعنى الاخص والمراد به كدلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا للافهام واما بين بالمعنى
الاعم فهذا التامل في المعرفتين والتنبيه بهما يعرف كون ذلك مقصود المتكلم ايضا بل الخطاب واما الحصول
فهو ان يحكم العقل بين التامل في الخطاب وفي شيء اخر كون ذلك الشيء لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه
ذلك الخطاب بالوضع ولم يعقله المتكلم ايضا وجه الفساد ما لا يخفى لدلالة الالتزام اللفظية او عقلية فانه لا كلام
في انها لفظية فان اللازم انما يفهم من اللفظ قطعا وانما الكلام فانها هل هي لفظية وضعية ام لفظية عقلية فكانها تشبه
عاليين جهة كلام صاحب المعالم حيث قال في الدلالة لفظا واثبت اللزوم بين مفهومي الالتزام اللفظي ومعنوي ولم يعلم
يقع هنا المنطقيين حيث حصروا الالتزام بما كان اللزوم بينا بالمعنى الاخص ولم يجعلوا غيره من اقسام الدلالة وان
تحقق اللزوم ولذا قالوا بثبوت اللزوم ولم يقولوا الدلالة واما ثانيا فجعله البين بالمعنى الاخص مقصودا من الخطاب واما
ثالثا فجعله البين بالمعنى الاعم بعد التامل كذلك واما رابعا فجعله العقلية بالمعنى الذي ذكر صحة الدلالة على اللازم
بالمعنى الاعم وجعلها احدى اللفظية مقصوده بتعبيره وفي الاخير مع اشتراك بينهما على ما ذكره اصلا الخامسة قد جعل
من خواص الواجب التوصلي جواز اجتماعه مع الحرام ومن خواص التبعي عدم استحقاق الثواب والعقاب بفعله وتركه
هو فاسد كما يلاحظ الدارس اعلم ان الواجب الذي وقع الخلاف في مقدمته هو الواجب المطلق واما مقدمة المقيد فلا خلاف
في عدم وجوبها بل ادعى بعضهم كونه بديهيا التابعة اعلم ان الوجوب الذي وقع الخلاف فيه هو الشرعي واما
العقلي بمعنى اللابدية فلا نزاع في ثبوته وادعى عدم الخلاف فيه الاجماع جماعة منهم والذي يحكى عن الفاضل الخوانساري
وعدل والسيد الصدر بل هو بديهي معنى كونه مقدمة واما بمعنى استحقاق الذم عقلا فهو ايضا ليس محل النزاع هنا وقد
صرح بعضهم بالاتفاق على ثبوته ايضا بل البداهة وان كان محل كلام واما المعنى الاخير فلا شك في عدم ثبوته من الوجوب
الشرعي الذي وقع الخلاف فيه هو الوجوب التوصلي واما النفي فلا خلاف في نفيه من حيث كونه مقدمة ومحل الخلاف التبعية دون
الاصلي كما صرح به والدك وتقديم عليه في التصريح صاحب المنتقى والفاضل الباغنوي والمحقق الخوانساري وغيرهم ويدل
عليه ان انتفاء الاصلي بديهي فلم والعقل حاكم بان حفظ العلماء لا يتوقف بجملة سماع ادعائهم الضرورة والبداهة فان
ثابت ثبوته التبعي ايضا بديهي فكيف يتوقف نفيه قلنا الفرق ظاهر لم يذهب من يحتمل به الى النفي بل لم نظهر له قائل ونفاه
بعضهم فادعاه نادر خلاف البديهي ثم البداهة استبعاد وجوبه لا نفي ان غرض المجتهد انما يتعلق بكون الشيء واجبا سواء تعلق

وقد يخص المعنوي بغير البين

وقد صرح بذلك الاستاذ
لكما يلقى من بحث ان الامر
الاول من الاصولي قال لا غرض يتعلق للتشبيه
فلا يتعلق به مشرب الفقيه وذلك ظاهر

للخطاب

للخطاب باصالة ام لا اذ مقصوده استنباط حكم الوجوب ولا يختلف الحكم بكونه اصليا او تبعيا في وجوب الاتيان به على التقديرين
ولو كان النزاع في الاصلي لم يكن ذلك الا كالنزاع في ان الوجوب هل هو مستفاد من هذا الدليل او هذا مع الاتفاق على الوجوب وهل
يصلح مثله مسرحا للاراء وجعله من مهمات مسائل الاصول وتدل الطب تفريعا منهم في الفروع فانهم يحكمون بوجوب شيء لثبوت من وجوب
المقدمة وبنفيه على القول بنفيه ولا النزاع في نفس الوجوب المحض ذلك ويدل على ذلك ادلتهم ايضا فارجع اليها حتى يتضح ذلك ومنهم
من قال بعدم النزاع في ثبوت التبعي واختصاصه بالاصلي لتصريحهم باجتماع الوجوب والحرمة في المقدمات وفيه مضافا الى عدم
التصريح كما يدل عدم الدلالة ولتصريحهم بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمة وتركها ولا يترتبان على التبعي وفيه مضافا الى
منع عدم الترتب منع التصريح الا عن نادر لا يلتفت ثم من قوله جواز اختياره الترتب على التبعي فانه ما وقع الخلاف فيه
التبعي فصل بين اللوازم والمقدمات فلو كان النزاع فيه لوجب تخصيص الكلام في الاعم وفيه ان اشتراك شيء اخر في
ثبوت امرهما او عدمه لا يوجب اشتراكهما في الحكم سيما في قطع القاعدة في احدهما كما في اللوازم فانها لكونها متاخرة عن الواجب
لا يترتب كثير فائدة في البحث عنه على ان ثبوت التبعية في اللوازم اظهر فيكون المقدمات اولى بالبحث والظاهر منهم جواز
كون النزاع في الوجوب النفسي وفي ترتب العقاب على الترك انفرادا ام اشتراكا ولا يخفى ما فيهما الثامنة اعلم
ان المشهور ان ههنا خلافين احدهما ما هو المشهور وهو ان ايجاب الواجب المطلق هل يستلزم ايجاب مقدمته ام لا مع
تقييد المطلق على اطلاقه وثانيهما انه اذا ورد امر مطلق بحيث اللفظ ايضا مقدمة فهل هو مقيد في الواقع بوجود المقدمة ام
مطلق في الواقع ايضا والمعروف ان فيه قولين الاطلاق والتقييد مطلقا وهو مذهب المعظم والاطلاق بالنسبة الى السبب
غيره وبالنسبة الى السيد والمجوب عنه ههنا هو الخلاف الاول واما الثاني فبنى السيد واخر المنهاج اذا عرفت تلك
المقدمات فاعلم ان في وجوب المقدمة وعدمه اقوالا وجوبها مطلقا وهو مذهب الاكثر بل عليه اجماع اصحابنا ونسب
الى الاردبيلي دعوى الاجماع ايضا وادعى الضرورة فيه والبداهة المحقق الطوسي في نقد المحصل والعلامة الدواني
في شرح العقائد والعلامة والنهاية والمحقق الى الواقفية والسيد وعدم الكل علم نظهر له قائل والتفصيل بوجوب الشرط
الشرعي دون غيره ذهب اليه ابن ابي جمهور ان اول كلام بعض شراح مختصر ما يحتمل الى المشهور ونسب الى امام الحرمين
ايضا وبوجوب السبب مطلقا دون الشرط ذهب اليه صاحب المعالم والواقفية ونسب العلامة والباغنوي الى السيد المرتضى
وانكره صاحب المعالم وتبعه من تاخر عنه وقالوا ان كلامه انما هو في الخلاف على الوجه الثاني وكلامه في الذريعة فان
كان محتملا للوجهين الا ان بعد ملاحظة ما ذكره في الثاني يعلم ان الامر كما فهمه صاحب المعالم كما بيناه مفصلا في
شرح التجريد والحق هو الاول لوجوه الاول انا نعلم قطعا انه اذا تعلقت ارادتنا الحتمية بوجود شيء ونعلم انه لا طريق
الى ايجاده الا بايجاد شيء معين لتعلقت ارادتنا الحتمية بايجاد ذلك الشيء البتة وهذا بديهي بعد ملاحظة الطريقين
وكذا نعلم ان من طلب شيئا حتما او علق حظا به لا يجاد به بطلب ما يتوقف عليه فعل هذا اجمالا او تفصيلا ولا
اظنك في مرية من هذا بعد تصور تعلق الخطاب لايجاده والطلب الحتمي بشيء وتصور تعلقه بما يتوقف عليه تصورا
مجردا عن العوارض والمعروض الى القرينة خاليا عن اعراض الذهن وفساد السلامة وكيف يتصور من عاقل
المنع من ترك شيء وعدم الرخصة فيه بتجويز تركه اما فيلزم تركه تركه وبالجملة هذا امر بديهي لا يمكن ان
يكون وما اظن احدا انكره ولو كان فانما هو لوجوب الاصلي دون التبعي فانه لا يقبل المنع كيف ولو طلبت احراق

وعلى الثاني تطلب وضعها عليه لان لم يصرح به ولو قلت ما طلبته عصيت الى المخاصمة وقلة العقل بل صرح بعض المحققين بانه لو قال الامر
اطلب منك الشيء الفلاني ولا اطلب مقدماته لكان تناقضا وبمنزلة ان يقول اطلب منك الفعل ولا اطلب واذا كان الامر في حقك فما ظنك
في حق الحكيم المطلق والعالم بجزئيات الامور وما يشتهيك على بداهة ان كل احد اذا طلب منه فعل باخذه فعل مقدماته بلا تامل ومن
غير تفاوت عدم وجوده او احماله ومن قوى ما يشتاق اليها انك لو امرت عبدك باحضار طبيب من بلد مسافته مسيرة يوم
لم يقم منتظرا وتبت علاجه بحيث اردت احضاره غدا فمثل لا يريد حركته ومشيه الان وهلا ينتظر ذلك ولو رايته بعد مضي
نصف يوم قاعدا في بيت مظلما من غير هيئة تدل على الفراغ فمثل لا يقول لم ما مشيت ولا نضربه ولو لا الاتيان الخبيث للمشي
والحركة فاهذا الا غلط ولاي جهة ذلك الذم والعقاب مع انه لم يترك الا مقدمات الامور به فان قلت ذلك لانه متلبس
بترك المامور به قلنا ليس كذا وجوبها النفسي بل يتعلق الذهن بانه لذلك الاستلام والمراد كون مطلوبه حتما لاي جهة كان الثاني
فهم العرف ويصرح اهله بذلك بيانه انا نرى اذا امر سلطان اميرا مع عسكره بفتح حصن معين يقولون ان السلطان امر الامير
بالذهاب والركوب الى الحصن الفلاني واذا امر باحراق دار يقولون انه امر باحراق الدار على دار فلان مع ان الذهاب حلا يقال
ليس الا مقدمتين للفتح والاحراق الثالث شاهد اليه في ذيل الدليل الاول وهو انه لا شك ان العقلاء يذمون العبد بترك تقدمة
ما امر بسببه الوجه لترك ما امر لاجل عدم تركه لما امر بترك المقدمة فاذا امره بالكون على السطح فتركه فذمه على ترك عذر بانه ما
نصب السلم فلم على ترك نصبه ثانيا ويقبل ما نصبه وهذا ذم على ترك نفس المقدمة لا كما زعمه الى الذم على ترك ذي المقدمة
باحد الوجوه التي ذكروها الاترى في المثال المتقدم فيقال لم بعد مضي نصف يوم لم ما مشيت ولا يقال لم احضرت الطبيب ولو قيل
ذلك لبيت لما تلم العقل ولذا كان الذم على ترك المقدمة صريحا فاما الوجه في ارجاعه الى غيره وكذا اذا امرت عبدك باحضار
شيء من السوق في الليل الضيق للسوق لم يكن احضاره الا بالدراهم التي عنده وليس لك غيرها ولا حيلة لك ولا الى تحصيلها فتعرض
المضيق الا بعد الدراهم فانفقها العبد قبل حضور الليل فمثل لا تعاقبه ولا تذمه مع انه لم ندخل بعد وقت ذي المقدمة وبالجملة
الامر واضح جدا والرابع ان ترك المقدمة يستلزم ترك الواجب على القبيح فيكون حراما فيكون فعل واجبا والخامس انا
لو لم يجب لتم ان لا يتحقق عصيان عصيان بترك واجب لانه اذا امر احد بواجب له مقدمات وزمان امكان فيه وجود
المقدمات وعدمها فاما يريد الاتيان بالواجب على كل من تقديري الوجود والعدم فيكون امره فوق قوله ان وجدت المقدمة
فافعل وان عدمت فافعل واما يريد على تقدير الوجود والاول يستلزم التكليف بالايطاق فتعين الثاني فيكون الوجوب مقيدا
بحضور المقدمة فلا يكون تاركه حين تركها عاصيا واذا كان الفرض عدم وجوب المقدمة فلا يعصي بتركها ايضا ولا شك ان كل
واجب له مقدمة ولو بمجرد الارادة فلو لم يجب شيء من المقدمات لزم عدم تحقق واجب يعصى بتركه واورد عليه بان قوله اما يريد
الاتيان على كل من التقديرين اما ان يراد به ان الايجاب ليس مشروطا بوجود المقدمة ولا بعدمها فنختار انه لك ولكن
منه لا يتاتى تكليفا بما لا يطاق او يراد ان المامور به الاتيان به مقارنا للمقدمة او عدمها فنختار ان المراد الاتيان به مقارنا
للمقدمة ويجوز ذلك لا نظر لزوم تقييد الوجوب ولا وجوب المقدمة وليس هذا الا نظير ان يقال اذا اخبر احد اني اشتري اللحم
من السوق لزم ان لا يكذب بعدم الاشتراء في الغد اذا لم يدخل السوق لانه اما ان يشتري على تقدير دخول السوق ام لا
او يشتري على تقدير الدخول والاول محال فليس في الكلام تعيين الكذب وصار الكلام بمنزلة اشتري اللحم ان ادخل
السوق فيلزم ان لا يكذب بعدم الاشتراء ان لم يدخل السوق وفيه ان المراد الاخير ومعنى الاتيان به مقارنا للمقدمة ليس الا الامر

وبالمقدمة

وبالمقدمة وان كان مكلوبة فان الامر بالاتيان بشيء مقارنا لاخر من جعل احدهما قرينا للاخر وهو امر بايجادهما واما ما ذكره من المثال ففيه
ان مفاد اشتري اللحم من السوق في الليل اذا دخلت واشتريت فاذا لم يكن بعد الدخول بالعرض فلعدم الاشتراء بالذات وان قلت بتطلب
فيما نحن فيه ايضا اعمل فابوجوب المقدمة المعاوسة انما لو اجب لكان كل من تركها فعصيا جاز ان مع الامر بذي المقدمة العالم بكونه مامورا به فيها
فقط ويلزمه كون الفعل صحيحا مع ترك مقدمته وهو خلاف المفروض ولكن هذا الدليل مختص ببعض المقدمات الذي يكون الاتيان بالفعل
كالمرطا الشرعي في القول بوضع الاسماء للاعم والايراد على الكل بان المطلوب اثبات الوجوب الاصلي والاثم على الترك وعمانيتها نفيه العقل
او التبعي والا لان المطلوب اصلي لا الوجوب اي المطلوبية التبعية لانه هو المفيد في الفروع وانما مترتبة على وجوبها وفي فايدة ولو اصليا لو فان الواجب
لا يجوز تركه اصليا كان ام تبعيا واما ترتب الاثم والعقاب فهو امر اخر سوى الوجوب وبعد ثبوت الوجوب لا يتم تحقق الاثم والعقاب مع
انا نقول بانه تلزم مطلقه كما يادة واما العطي فان اريد ان العقل بعد التامل في ايجاب ذي المقدمة يحكم بوجوبها فهو كذلك ولكنه
يحكم بالوجوب الشرعي اي المطلوبية الشارع ولئن اريد ان الثابت منها القبح العقلي على الترك فهو انه لا يختص بذلك بل يلحق في المطلوبية الاستلام
العقلي بهذا المعنى للشرعي وقد يستدل على الثاني بوجوه اخر غير ما سبق مثل انه لولا وجوب المقدمة لزم التكليف بالمحال او خروج الواجب
عن وجوبه ولزم انتفاء وجوب التوصل الى الواجب ولم يرد للشارع والتزم على فعلها وتركها وغير ذلك مما ذكرناه مع توضيحه وتفصيل رده
بالاستدلال عليه الشرع احتج الذاهبون بوجوه منها انها لو وجبت لزم محذور الكعبي لانها انما تدفع بنفي وجوب المقدمة والجواب منع الفساد
وجه الدفع فيه كما ياتي ومنها انها لو وجبت لكان تاركها اثما كما يفيد ايضا مع انه ليس باثم اذ لا شك ان تارك تحصيل الماء عند الامر بالوضوء
للكتابة اثم باثم واحد وهو ليس على تركه وترك الكتابة لعدم ترتب اثم واحد على واجبين والكتابة واجبة فيكون على تركها فلا يكون على
تركه فلا يكون واجبا وواجبين عند بعض عدم الفساد نعم على تركها بل نقول والذي الاعلام مع في التجريد عن بعض الاجماع على الاثم قوله ليس
الا اثم واحد الخ قلنا ان الحكم المقدمة في ذلك حكم الاجزاء اذا ترك الكل فان قلت يترتب على ترك كل جزء اثم نقول عند المقدمة وكلها
نقول لنفي ترتبه منها نقول عند فيه وان قلت انه لا يترتب عليه ثم على جزء فلا هو فلا يترتب على ترك الكل نقول بر منها ايضا ولا يلزم منه
نفي وجوبها كالجزء فان قلت نحن نقول ان كل جزء وحده ليس بواجب بل يجب ان يوتى به مع سائر الاجزاء فلا يلزم ان يترتب على تركه
اثم على حدة فاذا ترك جزء واحد يعاقب على الكل لعدم تحققه الا على هذا الجزء وحده قلنا يجري في المقدمة ايضا وثانيا بالحل وهو
ان الاثم فيها واحد وترتبه على ترك الفعل بالذات والمقدمة العرضي على تحققها يعني انه ليس لاجل ذاته بل لاجل ترك الفعل فيعاقب تاركها
على انه لم يتركه ولم يحكم ما يوجب تركه تركه فان قيل لو كان على تركها اثم لزم العقلاء عليه ايضا لانه لا يفهم انه لا يفهم عليه فلا يقال القائل الحج
لم تركت قطع الطريق ولم تركت الخطوة الاولى والثانية وهكذا قلنا بعدم النقض الاجزاء ان عدم ذم العقلاء عليهم فلما نرى
انه يقال لمن يخلف عن قافلة الحج لم ما ذهبت معهم الذم الذي يصدر على ترك الفعل ظاهر ليس مختصا به بل هو على التركين معا
وتخصيص ظاهر على ترك الفعل لانه مقصود اما بالذات ولذا لو ذم احد تاركا الفعل فاعتذر بترك المقدمة يستهزئ به
ويقال له اذا قلت لم تركت المقدمة ايضا الا ترى انه اذا قيل لتارك الحج لم ما حججت العام فاعتذر بانه ما قطعت الطريق لم ما قطعته
وقد يجاب ايضا عن ايجاب عدم الثاني لعدم الوجوب وانما هو الوجوب الاصلي ولما السبق فايجابه لترتب الاثم على تركه غير معلوم وفيه ان استحقاق
الذم والاثم مترتب على العصيان لازم له عقلا وشرعا وعرفا وهو يتحقق بترك المامور به ومخالفته من غير اختصاص بالمامور به الاصلي
ولا بد خلية الكفية لطائفة فذلك بالضرورة والمسلك ما صار علم الاثم والعقاب واه لا يقال فعلى هذا الواقي بالمقدمة فقط يلزم
ان يكون اثمه وعقابه اقل من تاركهما معا لانا نقول لما انا لو قلنا بالاتيان المقدمة المطلوبية حتى الى يكون مع
الفعل لا وجوبها ومنها انها لو وجبت لانتفى التصريح بوجوبه والتالي باطل بيان الملازمة ان الامر بوجوبها انه يلزم
من وجوب الحج فلو صرح بعد لا تنال الكلام على معنى ويلزم نقيضه واما بطلان التالي فلما صح ان يقال لو وجبت عليك
الحج من غير ايجاب قطع الطريق والجواب ان جواز التصريح من العارف بالتوقف ثم ومن غيره غير مفيد ومنها انها لو وجبت

يخفى ان هذا الدليل السادس هو الذي يستدل به من خص الوجوب بشرط الشرعي وسياتي الاشارة الى عدم تمامية صحته وانه تامل

العقلي صح

وجي بهام

يستهزئ به

ذي بهام

لكانت مطلوبة والتالي باطل اذ لا طلب الا بالخطاب والخطاب لم يتعلق بها وجوابه انه ان اريد انه لم يتعلق بها صريحا فهو ممنوع ولكن
يتوقف الطلب عليهم وان اريد انه لم يتعلق بها مطلقا فهو ممنوع ومنها انه لو وجبت لتعلق الامر بها بامتناع اتفاق باس بالشيء
ذهولنا عما يتوقف عليه فضلا عن اختيار وجوابه ان تعلق اللوازم غير لازم كما في دلالة الاشارة مع انه فيما نحن فيه حاصل و
منها انها لو وجبت لما وجب بنية او هو باطل اجماعا وجوابه منع وجوب النية في كل واجب وانما هو فيما توقف به التعبد دون
التوصلات لنا لا يجب غسل الاخباث وردّ الودائع ومنها ان الاصل عدم وجوبها وانما يتعلق الحكم وجوابه بان الاصل
يتبع مع عدم الدليل ومنها انها لو وجبت لزم ان يكون التدلك للوضوء اذا كان في شاطئ النهر اقل عقابا من تاركه
اذا كان بعد امنه وجوابه مضافا الى المعارضة بالمثل وهو مساوي لما يلزم بصبح ان يعلم ص ٣٣
والى امكان التزام الاقلية انه لا كان العقاب غرضيا لا حصل ترك الوضوء وما عليه العقاب بالذات واحد فيها
فلا يلزم التفاوت ومنها انه لا مقتضي لوجوبها سوى الامر بذي المقدمة وهو لا يدل عليه بشيء من الدلالات اما غير اللزوم
فظاهر واما هو فلانتفاء اللزوم البين واما غيره فهو ايضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يقال بعد ملاحظة
المخاطب والقدرة والنسبة بينهما ان هناك خطابا وتكليفين ولذلك يحكم العرف بان من اتى بالمامور به امتثل
امتثالا واحدا وان اتى بالاخر يحتاج من مقدماته وجوابه منع اشتراط اللزوم البين في الدلالة الالتزامية واشتراطه
على اصطلاح اهل الميزان غير صائب بل لا يبعد منع انتفاء اللزوم البين وان انتفى بالمعنى الاخص واما قوله اذ
لا يحتاج له
لا يتأتى الخ ففيه ان الالتزام لا يتبع اللزوم بين الخطاب واللازم بل بينه وبين مدلول الخطاب واللازم هنا وجوب
المقدمة والملزوم وجوب ذيها ولا نم ان بعد ملاحظتهما لا يحكم باللازم بينهما ولا يجب ان يقال ان ههنا خطابين
او تكليفين واما حكم العرف بالامتثال الواحد فلان الظاهر بالذات هنا امر واحد واما الفصلان فانقضا في الامتثال
على اثبات الجزء الاول لكن لا نسلم ان ثبوت الشيء لا يبقى غيره لا حاجة الى ذكر دليلها مع انه ايضا غير تام
وان اردت تحقيقه فارجع الى الشرح مواقف اعلم ان ما ذكرناه هو ما يتعلق بالخلاف الاول واما الخلاف الثاني
المذكورين في المقدمة الثامنة واما الخلاف الثاني فحاصله كما مرت الاشارة اليه انه اذا ورد امر مطلق غير مقيد
متعلق بشيء مقدمة فهل التكليف به مقيد بوجودها في الواقع ام لا وبعبارة اخرى الامر المطلق ظاهر حقيقة في الواجب
مقتضى المصدر وتحققها بدون الشرط بل المطلق ام لا وفيه قولان الاول هو الحق مذهب الاكثر وهو حمل الوجوب على الاطلاق مطلقا والثاني مذهب السيد
الشريف وجمع عامة المتأخرين ان الامر
بالمشروط بدون الشرط غير ثابت بتمام المامور
والا فماهية علم وجوب الشرط لجواز ان
يكون المامور به نوعا خاصا من الماهية المطلقة
بحيث يكون انتفاء الشرط مستلزما لانتفاء
ماهيته للتغير الماهية المحقق بتغير
مما يتوقف عليه حقيقة المامور به ولو
نسبت الى المشروط به لا بالنسبة الى الشرط
العقلي الى الشرط بها عقلا والا فلا
ليس الا بان تحقق المشروط هنا بدون
الشرط جائز عقلا مع قطع النظر عن اشتمال
الخصوصية المعتبرة شرعا وليس هنا كذلك
المامور به بل لا يعدم اثباتا لشيء منه لان وجود المعتبر لا يحقق الا بتحقق شيء اخر والواجب هو الوجود المتوقف لا الوجود مع المتوقف عليه واما المفصل الثاني فاستدلال
لا يخلو عن السبب وجودا وعدما فالمقدمة انما يتعلق بالمسبب بواسطة السبب لا بحسب ذاته وليس حال مقدمة في التكليف ايضا يتعلق بها معا ووجه عدم تماسته ان عدم المقدمة على السبب
بدون السبب ان اوجب تعلق علو التكليف بالسبب ايضا جاز باقي الشروط ايضا والا فلا يتم في الاسباب ايضا منه وانه ظاهر العلامة في الاعلى

في اللوازم

في اللوازم العقلية بل لو جاز التخلف لما تم شيء من ادلة الوجوب وايضا لو جاز لجاز التخلف مع وجوب ذي المقدمة وعلم و
جوب مقدمته مع انه طاب ثراه صرح بعدم جوازه بل الحق انه لو ورد نص او دل دليل على نفي وجوب مقدمة دل على نفي
وجوب ذي المقدمة ايضا مثلا اذا ورد نص على عدم وجوب تقدم الصلوة عند انتهاء القبلة نقول انه يدل على عدم وجوب
تحصيل العلم بوقوع الصلوة بحذاء القبلة مع انه قد مثل في الشافية لورود التخلف بالحج البلدي قال كما في عدم وجوب
الحج البلدي والاكتفاء بالمقاتي ولا يخفى ان عدم وجوب البلدي ليس من باب تخلف وجوب المقدمة لان الحج من
البلد الذي مقدمة اقتضاء الحج من الميت حتى يجب لذلك ووجوب المقدمة على الميت لا يوجب قضائها عنه لانه ليس
الا بامر جديد الدلالة قال قدس سره بعد بيان حكم ما يتوقف عليه الواجب وقس عليه مقدمات اخوته الذي الحرام
والمندوب والمكروه خلافا واختيارا واحتجاجا وتقريرها اقول لا يخفى ان ما ذكره طاب ثراه بالنسبة الى مقدمة
المندوب صحيح لا غبار عليه واما قياس مقدمة المكروه والحرام عليه فلا وجه له لانه لا خلاف ولا احتجاج كما في الاحتياج
اذ لا يقول احد بكون شرط الحرام حراما ولا شرط المكروه مكروها وشيء من الادلة المتقدمة لا يدل على حرمة مقدمة
الحرام وكذا هو مقدمة المكروه اذا كانت شرطا نعم اذا كانت سببا يكون حراما او مكروها لان السبب ما يلزم من وجوده
الوجود ضرورة العقل حاكم بان من يكره وجود الشيء ويبغضه يكره ما يلزم من وجوده وجوده ويبغضه
فان من نهي عن احراق ثوب يرتضي عن وضع النار عليه واكثر الادلة المتقدمة جارية فيها ايضا الرابعة اذا
كانت مقدمة الواجب منهيا عنها فتوصل اليه بها كان ممتثلا ومثابا في بحث اجتماع الامر والنهي ان ذلك ليس لكون
المقدمة واجبا وحراما معا كما توهم بل لاجل كون وجوبها مقيدا بما اذا توقف الواجب عليه فاذا امر بشيء ونهي عن اخر
قد يكون مقدمة للاول ويفهم منه ان المقدمة الواجبة هي غير تلك المقدمة نعم لو توصل بها اليه يكون عاصيا من اجل
تلك المقدمة مطيعا للاتيان بذي المقدمة وليس ذلك من باب اجتماع الامر والنهي لان المامور به من باب المقدمة
هو غير هذه ولكن سقط بها وجوب الغير لعدم توقف الفعل عليه نعم لو كانت المقدمة منحصرة في تلك المحرمة يجب
القول بعدم تحقق الامتثال للامر به كما يأتي توضيحه وهذا هو الرفيق قالوا من صحة الوضوء عن اواني الذهب
والفضة مع عدم الانحصار فيهما وبطلانه معه ولا يخفى ان عدم المنافاة بين الاطاعة والعصيان المذكورين
حين عدم الانحصار انما هو اذا لم يكن وجوب المقدمة بايجاد واحد كالغسل بالمرتبة لا يحكم
حكم الانحصار كما يأتي الخامسة قيل الظاهر ان الكلام في دلالة الواجب على جزئه كالكلام في سائر مقدماته
اقول لا ينبغي ان يشك في كون وجوبه تبعيا توصليا وجعله اصليا تكوينيا واضح الفساد لان
المفروض ان هذا الشيء جزء الواجب لا ان وجوبه جزء لوجوبه ولكن بينهما فرق من جهة انه اذا توصل الى
ذي المقدمة بالمقدمة المحرمة يتحقق الامتثال حال عدم الانحصار بخلاف الجزء فان الاتيان بالجزء المنهي عنه
يبطل الكل مطلقا والسر فيه ان المركب من الجزء المنهي عنه وغيره ليس الكل المامور به حيث ان الجزء من خاصية حقيقة
الكل بخلاف المقدمة منها ج المباح غير مامور به للاصل والاجماع خلافا لابي علي فانه قال بوجوبه بمعنى ان
هذه الامور التي يتقدمون انا حتى اليت بها حاجة والحاصل انه نقيض المباح لان كلا يظن انه مباح اما
ترك الحرام او مقدمته وايهما كان يكون واجبا بمنع كون فعل المباح غير ترك الحرام وهو ظاهر او مقدمته كليا
واجب ٢

لان علة عدم الشوهد عدم العلة التامة وعن اجلها عدم المانع ووجود المانع عكس ان يكون مستندا الى عدم الاول
وهو فعل المباح او الى عدم الثاني وهو عدم التصور والشوق ففي صورة لم يتحقق تصور الوناسلا او الشوق اليه لم يجز في تحصيل تركه
المان يحصل المانع في يكون المباح مباحا اذ تحصيل ترك الحرام حينئذ هو خروج تصوره او الشوق اليه او ارادة وح فاستغناله
مباح او واجب من جهة انه من لوازم الوجود كما هو جزئية فعل ترك الحرام عليه اذ لو فرض عدم الاستغناء به كان ترك الحرام باقيا على حاله
من جهة عدم الشرط على ان لزوم الاشتغال به ايضا ثم ما ان قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر فظ وما
قيل من ان الاكوان الباقية وان لم تحقق التاثير فيه يوصف بالاباحة فقيل ان بعد عدم التاثير فيه من المكلف لا يخلو اتصافه
باحكام فعله واما ان قلنا بعدم بقاء الاكوان مع ان من البين ان الكون لازم للجسم فيتجدد الاكوان بحسب تجدد الانات وكل
فعل يحتاج الى مؤثر انفا او قلنا باحتياج الباقي الى المؤثر فلان وجوب استناد تجدد الكون او بقائه الى فعله مم فلا يلزم
ان يكون المكلف هو المؤثر فيكون خلوه عن كل فعل والحاصل ان ترك الحرام مع عدم التصور والشوق او مع فعل الاول لا يجزي فعل
لتحصيل ذلك الترك وعلى الثاني وان وجب المنع بمنزلة الكلية التي ادعاها الكعبي والمحقق ايضا لا يتمكن وارد على هذا الجواب بوجهين
احدهما انه هذا يتوقف الترك على عدم الشوق واحد الاضداد وذلك لانه اذا وجب التحريم غاية الامر انه يتبدل البدل
والجواب عنه انا نمنع الزيادة لكون انتفاء المانع غير مقدور بل يكون وجوب المباح تخييريا وهو مسلم وقد صرح بذلك
ان الوجوب التخييري كالتعيين في جميع الاحكام الخمسة يتوقف على كون الفعل مقدورا فلا يمكن ان يكون ما ليس باختياري للمكلف
فيه من الجزئي لا شك ايضا ان الالتفات والشوق ليسا بمقدورين بل كلما التمكن فلا ارادة في كثير من الاوقات فلا يمكن
انتفائها احد بدل الجزء القول بان التردد بين المقدور وغيره لا يضر في التخيير كلام واه فلو كان غير مقدور فهو واجب
يكون بالنسبة اليه بقدر ولو كان متعلقه احد الامرين مقدور وغير مقدور فيحتمل الاطلاق والتقييد فاذا كان مطلقا فيكون المقدور
واجبة لبطلان انتفاء غير المقدور اذ مع وجوده لا يكون المقدور مالا يتم الواجب الا به وما نحن فيه من ذلك القبيل كما لا يخفى
ولازمه وجوب المباح حين اجتماع جميع شروط فعل الحرام وكما هو ظاهر والقول بوجوب المقدورة مطلقا وكون غيرها مطلقا
فلا وجه له فانه انما يكون فيما ثبت وجوبه المطلق وقد يجاب ايضا بان الالتزام بكون فعل الضد الصد فيما لو الامر كان بعد
تحقق عدم الشوق يترتب عليه ترك الحرام الواجب فلا يتوقف على شيء اخر من فعل الاضداد فيكون ح مباحا وهذا على تقدير كل
واجب تخييري فان بعد وجود احد فرديه يكون الاخر مباحا حاصرا وكون المباحات واجبة بهذا المعنى اي صلاحيتها لكونها
من افراد الخلاف وقسما مفسدة فيه اصلا كما قد يصير واجبة ايضا وفيه ان هذا انما يتم لو لم يكن التكليف بترك الحرام مستمرا
في جميع الاوقات حتى لا يتم التكليف بعد مضيه الذي هو احد الامرين فانه ح ينقطع وجوب المقدور الشرك يتحقق احدهما كما في
خصال الكفارة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل بل هو من قبيل ما اذا فرض وجود احد الخصال في الواجب مخيرا في الاوقات فانه
لا شك في ان بوقوع بعضها في ان لا يصير المباح مباحا اذ قبل تمام الان الاول يكون فيه احد الخصال وبعد تمامه والاتيان
باحدها لا تكليف في الزمان فلا وجوب ولا اباحة واما الان الاخر فيجب فيه احد الامرين وثانيهما ان لازمه وجوب
فعل الضد حين اجتماع شرائط الحرام الموقوف تركه على فعل ضده وهو ايضا يتوقف عليه لان الاضداد متمانعة تمانعا يلزم الدور
اجيب عنه بوجوه غير قائمة والصحيح جوابه مضافا الى انه مشترك الالزام لكن على الكعبي ظاهر يمنع توقف ترك الحرام على فعل ضده وانما
يتوقف على عدم علته التامة كما هو المقرر من ان عدم العلة التامة فان قيل عدم المانع من اجزاء العلة التامة وعدم الحركة فيجعل

بعدم جميع اجزائه وقد يجتمع جميع اجزاء العلة سوى عدم المانع ولا شك ان عدم المانع ح يتوقف على انتفاء هذا الجزء فيتوقف ح ترك
احد الضدين على فعل الاخر فيلزم الدور قلنا امكان اجتماع جميع الاجزاء سوى عدم المانع غير مسلم لان هذا الاجزاء الاجتماع وهو جزء
اخير العلة التامة يمتنع تحققه اذا فقد جزء فاذا كان عدم المانع منتفيا اي وجد يكون الاجتماع ايضا منتفيا قطعا فلا
يتوقف العدم على خصوص عدم انتفاء عدم المانع فان قيل اذا اجتمع جميع الاجزاء سوى الاجتماع وعدم المانع فلم يتحقق العدم الى
الاول ولم لا يجوز مستنده الى الثاني قلنا عدم التركيب مستند الى السابق من الاعدام ولا شك ان عدم الاجتماع سابق على جميع الاعدام
لان البنية عدمية وعدم حدوث وجوده ما لم يحدث وجود الباقي فان قيل يمكن فرض كون المكلف على حال لو لم يشتغل بالمانع
مثلا لم يتحقق شوقه الى فعل الحرام حتى يصل الى حد الاجتماع فيكون عدم الاجتماع موقوفا على فعل الضد وترك الحرام موقوف على
عدم الاجتماع فيتوقف على فعل الضد لان المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء فيلزم الدور فلما ترك الحرام
الذي يتوقف على وجود الاجتماع هو تركه في الزمان اللاحق لزمان وجود المانع والذي يتوقف عليه وجود المانع هو تركه
في زمان وجود المانع لان جزء علة الشيء هو عدم مانعه في زمان حدوثه لا بعده فلا دور ولكن لا يخفى ان دفع الدور بذلك
وان كان صحيحا الا انه مخالف لمقتضى اصل الجواب من تقديم ترك الحرام على فعل الضد في الجواب الصواب عن اصل
الشبهة بذلك فانه كافي في دفعها ويمكن ان يجاب عن اصل الشبهة بمنع وجوب ترك الحرام في جميع الاوقات حتى يجب
مقدمته لان الوجوب تكليف وهو فرع القدرة وترك الحرام قد لا يكون مقدورا لاجل انتفاء شرائط فعله وعدم تمكن
المكلف من تحصيلها بالنسبة الى افعال بعض الجوارح وح يكون ما يصدر عن هذه الجوارح من الافعال مباحا فانه اذا
كان احد في ليلة ظلماء يجهد سائغ تعرض بعد فلاة لم يكن هناك غير محرم فانه لا شك انه لم يكلف ح بترك النظر الى
الاجنبية بكون اطباق العينين وفتحهما مباحا له وقس عليه مثاله لا تقدح عدم القدرة مع عدم الشرائط من التصور
الشوق لانها من شرائط القدرة ومن هذا يظهر الجواب عن حجة اخرى ذكرت للكعبي وهي ان ترك الحرام لا يدوان
يكون مع فعل من الافعال فيكون الاذن المعتبر منفك عنه ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم ودفعها منع وجوب
ترك الحرام مطلقا وانما هو عند اجتماع شرائطه فلا يكون فعل من الافعال واجبا دائما ان امتناع اختلاف المتلازمين
انما هو اذا كان التلازم بالعلية اما لعلة واحدة او لعلة واحدة ودونها فلا يمتنع والحاصل انه فرق بين لازم الشيء وبين
عنه ما ذكر على سبيل المصاحبة الاتفاقية من دون علاقة لزومية وقد اجيب عن الشبهة الكعبية ان الامر بالشيء
بوجوه اخر مزيفة لا فائدة في ذكرها فائدة ثان الاولى ان قيل الخصم ان عند الاكثر يتلازم النهي عن اضداده
الخاصة فيلزم حرمة جميع اضداده المباحة وقد اتى جوازه وقد صرحوا بعدم حكما ما وما ذكره الكعبي لا يلزم منه الا وجوب
مباح ما فاي مانع من التزامه قلنا البيان الاوامر المتعلقة بالافعال الوجودية الصادرة عن الجوارح ليس على
حد النواهي فانه لا فعل وجودي صادر من احدها مكون متعلقا للامر في جميع الاحوال فلا يلزم منه انتفاء
المباح وما نحن فيه بخلاف ما ذكره الكعبي فانه يلزم انتفاء المباح بالكلية ولا منع مخالفا للاجماع بل الضرورة فما نقل عنه
كذا ذكره والدي العلامة وفيه بعض فوائد الثانية قيل قد وقع في كلام الفقهاء عليهم السلام ترك المندوب بالمعنى
من الكبائر يلزم منه وجوب مندوب ما فيكون كل مندوب من افراد الواجب المخير واجيب عنه بوجوه مردودة
والصواب ان يجاب بانه لا شك بانه اذا اتى باحد افراد المخير يكون الباقي على ما كان عليه قبل الوجوب من الاباحة

ان الامر بالشيء

المغصوبة بل جعل عدم تعلق النهي بهذا التصرف بل هو ظاهر في حكمه بعدم جواز الاجتماع اذ لو جاز لما كان وجه للتمسك في الاجزاء بعدم
تعلق النهي ورضا المصاحب بما من نسب اليه الخلاف من المتاخرين فمنهم الفاضل الاردبيلي طاب ثراه وما رأينا من
كلامه في شرح الارشاد صريح في خلافه قال لو جاز حكم بعدم صحة صلوة الضيف لو علم كراهة المضيف وبعضها في
كل موضع علم الاذن وفيه الاستبعاد عن كون الصلوة في المغصوب بعض هذا القبيل اي صاحبه راضيا بالصلوة ما خلاصته واعلم
ان سبب بطلان الصلوة في الدار المغصوبة هو النهي عنها المتفاد من عدم جواز التصرف في مال الغير لا بسبب صلوة المضطر كما انه
ولا الجاهل لعدم تعلق النهي الا ان قال واذا تحققت ان سبب بطلانها لزوم ايجاد الماهية والمنهي عنه تحققت ايضا
عدم بطلان عبادة ما لم يتحد او ما لم يكن التصرف في المكان عبادة مثل الصوم والزكوة فلم يلزم بطلان الاخذ و
الاعطاء والايل والوزن في ذلك المكان لو كان عباده ثم قال واما الطهارة في المغصوبة فان قلنا ان اجزاء الماء
على العضو تصرف في ملك الغير حيث وقع في قضائه الكنه بعيد فلا يصح والا صحت ثم قال ويمكن تجويز بطلان الوضوء من
جهة انه مامور بالوضوء فامتثل به عن ذلك فصار حراما فيبطل وهذا انما يتم لو فرضنا نفسه مغيرة من حيث هو عن الخروج
حتى يحصل المنافاة ويمكن ان يقال لا شك انه مامور بالوضوء في المكان المباح اذا الشارع لا يجوز الوضوء في المكان
الغصبي وهو ظاهر المفهوم عرفا ولغة فمن قبل هذا الكلام عدم الوضوء بالوضوء ويبطلانه ولانه لو بات بالمامور به
عرفا ثم لعقل يجوز الصحة او صرح بانه لو فعلت في المكان الغصبي بعد تهلك عنه لصح وعوقبت عاصيا فعلت وبمثله يمكن القول با
لبطلان في كثير من هذه العبادات بل بعض المعاملات والمناكحات انتهى كلامه طاب ثراه وهو كما ترى صريح في عدم جواز
الاجتماع ولا يتوهمن ان قولهم العقل الخ يدل على حكم بتجويز العقل الاجتماع فانه لما حكم الاولا بعدم الوضوء في المكان المغصوب
مع حكمه بعدم كون الاذن فيه عبادة وكان ذلك لاجل حكم العرف والعادة حكم في مثله بتجويز العقل بالصحة لوضوح الامر ولا كلام
فيه فانا ايضا نقول بانه يصح ان يصرح الامر بصحة الفعل عند جمع المنهي عنه كما في الصلوة مع النظر الى الجنسية والظرفية بين
ذلك وهل النزاع الا ثم ومنهم سلطان العلماء وما رأينا من كلامه ترجيح حواشي شرح العضدي والمعالم الا بدليل في الشرح
صريح في خلافه حيث قال في ذيل قول المص وقد والجهة غير محل هذا استقيم اذا كانت الجهتان تعليليتين اذ يلزم
اجتماع الشافيين في موضع واحد واختلاف العلة غير نافع واما اذا كانتا تقييديتين فلا يلزم وهذا صريح في عدم
جواز الاجتماع في الواحد بالشخص من الجهتين لان كل واحد بشخصه ذي جهتين فان جهتيه ليستا الا تعليليتين كما سيأتي
واما اذا كانتا تقييديتين فلا نزاع لاحد في جواز الاجتماع لانه يصير الواحد ح جنسيا واما ما ذكره بعد كلامه
المنقول منا لما قشة في بطلان الصلوة في الدار المغصوبة فهو منا قشة في المثال وقد نسب الخلاف الى جمع اخر ايضا والظاهر
انما نشاء ما صدر عنهم من مناقشتهم في بعض ادلة الاشاعرة ومنهم بعض مقالاتهم من غير تصريح بالجواز بل في كثير من كلماتهم
يلوح بعدمه وقد نسب الخلاف الى المحدث المجلسي ايضا انه قال ان الظاهر من كلام الفضلاء جواز الاجتماع من مسلمات الشيعة ولا
يخفى عليك ان ذلك خبط ظاهر فانه انما يقول بذلك في صحة الصلوة في الدار الغصبي قال في البحار بعد ذكر كلام الفضل
فظهر ان القول بالصحة كان بين الشيعة بل كان اشهر عندهم في تلك الاعصار وقد عرفت ان القول بالصحة غير مستلزم
لتجويز الاجتماع وبالجملة نسبة هذا الخلاف الى جمهور علماء الشيعة ناشئة اما من عدم تصريح الصلوة في الدار المغصوبة
او من تلفيقهم مناقشتهم في بعض الادلة لا هو داب المحدثين ولا يدل شيء منها على الحكم بالجواز ثم ان النزاع فيه

الاستحباب اذا لم يكن الوجوب مستمرا وعلى هذا نقول ان اللازم من جريه في الاجتماع المندوبات ان من لم يصدر عنه مندوب طول
عمره يكون المندوب بالنسبة اليه واجبا تخييريا واذا فعل مندوبا يسقط عنه الوجوب ويكون اتيانا في مندوب صرفا فلا يلزم
انتفاء المندوب راسا وفرض من لم يات بمستحب في تمام عمره وانه حصل بل غير متحقق فلا اشكال وقد يورد مثل ذلك الاشكال
على من يعمم تعلق جميع المكروهات من الكبائر والجواب الجواب منهاج اختلفوا في جواز تعلق الامر والنهي
معا وبعبارة اخرى جواز اجتماع حكمين من الاحكام الخمسة في شيء واحد بشخصه من جهتين بانهما عموم وخصوص من وجه
بعد اتفاقهم على الجواز في الواحد النوعي لتباين الفردين منه ولا امتناع في الشخص من جهة واحدة او جهتين تعليليتين
من الجهتين الموجبة تكليفا بالمحال بل تكليفا بالاولى منه بعض المجوزين له كما قيل وان كان فيه كلام خرج اكثر علماء
الى الامتناع بل ادعى عليه الاجماع جماعة منهم العلامة في المنهج والقاضي في احقاق الحق والسيد عميد الدين والاردبيلي العلامة
وصاحب المعالم وللمناقشة بل كلام الاخر صريح فقد عزى الى البهائي ووافقه عليها بعض من تاخر عنه وقال بعض مشايخنا
والظاهر ان السيد اتفاقهم كالمغرب ووافقهم من الاشاعرة الباقلاني والرازي على امتناعه انتهى والظاهر من شرح الدروس
في بحث تداخل الاغسال الجواز ووضع بعض افاضل عصرنا بل نسب الخلاف الى الفاضل والشيخ الازهر من المتقدمين وجمع من
المتاخرين وهو غير بعيد ان الصدوق بناء ان كلام الفاضل الذي يعم منه ذلك هو ما نقله الكليني وكتاب الطلاق عنه
الدال على صحة الصلوة في الدار المغصوبة وهذه الدلالة هي التي اوجبت تفهم بتجويز الاجتماع اذ ليس في كلامه ما يوهم
غيره ولا دلالة لها على ذلك ايضا لان الحكم بصحة الصلوة مع النهي عن التصرف في المكان المغصوب انما يكون لو لم يكن من
الامور التوقيفية اجتماع الامر والنهي او جعل الكون خارجا عن الصلوة غير مامور به بالامر بالصلوة اي في جزئيته وتطبيقه
وجعله من ضرورياته الجمع الا انه صرح بذلك جمع من اصحابنا منهم المحقق في المعتبر وشيخنا البهائي في حبل المتين او عدم
تعلق النهي بهذا الفرد من التصرف في المغصوب وهو الذي تمسك به السيد او عدم تعلق الاوامر بالافراد وكونها مقارنات
وزعم عدم وجوب المقدمة او زعم وجوب جماع تجويزا اجتماع الواجب التوصلي خاصة مع الحرام اجمع القول بكون تغيرا
من الافراد مستطاعا لوجوب المقدمة واذا جاز ان يكون للحكم بالصحة لكل واحد من تلك الوجوه فمن اين يحكم بان حكم
الفضل للاعلى ان كلامه ظاهر في الثاني واما كلام السيد فما اوجب تفهمه ما ذكره قدس سره في الذريعة حيث قال
وقد يصح ان يقع من المكلف جميع افعاله على وجه ويكون على وجه اخر وعلى هذا الوجه يصح القول بان من دخل بيته
غيره على سبيل الغصب ان له الخروج بنية التخلص وليس له التصرف بنية الفساد وكذلك من قعد على سطح غيره اذا كان
انفصاله بيده له القعود وكذلك الجامع بين ايقاع الحركة بنية التخلص وليس له الحركة على وجه اخر وقال في موضع اخر فاما
الصيغة المغصوبة فالصلوة فيها محرمة لان العادة جرت بان صاحبها لا يخطر على احد الصلوة فيها والمقارف
يجري مجرى الاذن انتهى ولا يخفى ان الاقل لا يدل على ان الفعل الواحد يمكن ان يكون حسنا من وجه وقبيحا
من اخر وهو الذي لا ينكره فهذا المقام وتجويز اجتماعهما لا يدل على جواز اجتماع الامر والنهي كما يدل على انه لا دلالة في
كلامه على تجويز اجتماع الحسن والقبح في واحد شخصي من جهتين بل يدل على ان كل فعل يمكن ان يكون ذات حسنا وجهة
قبيحا فيتسلم بما ذكر صريح في ذلك واما قوله وعلى هذا الوجه الخ فيدل على جواز الاجتماع في واحد جنسي لان خروج
الشخص عن نوع الغير كما له ذريان احدهما بنية التخلص والاخر بنية الفساد ولا يمكن تحقق فرد منه في ضمن
الثاني بل المتحقق مع احدهما غير المتحقق مع الاخر ولا يخفى ما كلامه المتقدم فهو صريح في ان اجزاء الصلوة على الغصبية

كما عرفت هو كون شيء واحد شخصي واجبا وحراما باعتبارين وهذا هو المراد من عنوان المسئلة ولعل الاضرب على امتناعه
هذا مسئلة اخرى هي انه اذا تعلق الامر بشيء والنهي بآخر وكان بينهما عموم من وجه وافى المكلف بالفرد الجامع بينهما فهل يحتمل الامتناع
الامتناع هل يكون اقائم الا ولكن هذه المسئلة من متفرعات الاولى من بعض الوجوه كما يأتي قد ذكر بعض امثلتها فالى الاجمال
يحصل الامتناع كثير من مستثنى الزيادة توضيح لذلك في اخر المزاج وكيف كان فالحق هو الامتناع لوجوه الاول انه لا شك ان
الامر والنهي وبعبارة اخرى الوجوب والحرمة وسائر الاحكام الخمسة الاسود المتضادة المتقابلة بالذات ومن البديهيات ان المتضادين
لا يمكن اجتماعهما في محل واحد سواء كان من جهة واحدة او جهتين الا اذا كانتا جهتين تقييديتين يجتمعان او كانتا في نفس المحل المفروض
محلين والحاصل ان الامتناع شيء من لزوم اجتماع المتناقضين نفسه واحد وذلك لا يندفع الا بوجود المتعلق بحيث يعد
في الخارج اثنين هذا ما امر به وذلك منهي عنه ومن البديهيات ان تعدد الجهة لا يقتضي ذلك بل الواحد باقية فلو جاز اجتماع الامر والنهي
فيما نحن فيه لزم اجتماع المتضادين وبعبارة اخرى الوجوب والحرمة والامر والنهي هذان لا يمكن اجتماعهما في الخارج و
الواقع الا على تقدير تعدد في الخارج والواقع وتعدد الجهة للتوجيه فان الصلاة في الدار المغصوبة وان تعددت جهتاها الا انهما
في الخارج وتعلق الامر بشيء واحد وتعدد الجهة لا يجدي نفعا الا ترى انه اذا قال الشارع كل ماء طاهر وكل ملاق للنجاسة نجس
لا يحكم بنجاسة الماء الملاقي لها وطهارته بل يخصص احد العامين وبذا صرح السيد الاستاذ في السبع الشداد قال بعد
ذكر الجهات واذا علمت ذلك فاعلم ان الوجوب والحرمة من الامور المتضادة والحيثيات المتقابلة بالذات فلا
يصح اجتماعهما في ذات فعل واحد بالشخص كهذا اللون في هذا المكان بحيثيتين تعليليتين لكونه جزء من الصلاة الامر
بها لكونه ارتفاعا وازالة الدار المغصوبة بل لا بد من اختلاف حيثيتين تقييديتين يجعل الكلي نفس ذات اللون الشخصي
الموصوف بالوجوب والحرمة كونين ثم يعرض الوجوب والحرمة لهما من ناحية الاستناد الى تينك الحيثيتين التقييديتين
انتهى فان قيل جوز بعضهم اجتماع الحسن والقبح في واحد من جهتين تعليليتين محتجا بانهما لا تضاد بينهما وانما التضاد بين
الحسن من جهة والقبح من هذه الجهة فيجوز مثله في الامر والنهي قلنا اولا ان جواز اجتماع الحسن والقبح كما يأتي في محله وثانيا
انه لا يلزم من جواز اجتماعهما جواز اجتماع الوجوب والحرمة ايضا لان هذا انما اذا قلنا ان كل حسن يستلزم الوجوب او الندب
وكل قبيح الحرمة او الكراهة وليس كذلك بل المقتضي هو الخالص من الاجتماع فالحكم للغالب وبدونه فلا باحة فان قيل بعد
تسليم جواز اجتماع الحسن والقبح بقولنا الوجوب والحرمة ايضا من قبيلهما قلنا لا نسلم انهما من قبيلهما بل هما من قبيل السواد
والبياض والطهارة والنجاسة واورد عليه بوجوه منها ان هذا انما يصح اذا كان متعلق الوجوب المفرد واما
على القول بتعلقه بالطبيعة فليس الشخص الخارجي متعلقا للامر ولا نهي بل المتعلق المعنيان المتعددتان فلا يلزم اجتماع
المتضادين في محل وجوابه بعد تسليم تعلق الاحكام بالطبائع اولا ان النزاع في المتعلق انما هو في الاحكام المتعلقة
بالكلي ظاهرا واما انه يمكن تعلق الحكم بالفرد بل يعلق بعض الاحكام به فمما لا نزاع فيه فنفرض الكلام في مثله وثانيا
انه لا شك ان الامر المتعلق بالطبيعة لم يتعلق بذاتها لعدم معقوليته بل تعلق بايجادها وكان وجود الحيثيات
بوجود ذاتها والمفروض ان الفرد واحد فيوجدان بايجاد واحد يكون هو متعلق الامر والنهي فيعود المحذور
وثالثا انه لو تم ما ذكره لم يكن هناك واحد شخصي مأمور به من جهة ومنهي عنه من اخرى ويعود النزاع لفظيا بيانه
ان النزاع في جواز اجتماع الامر والنهي في واحد له جهتان ومعناه ان يكون هذا الواحد واجبا من جهة

وحراما

وحراما من اخرى وثمرة هذا النزاع يظهر فيما اذا اخترنا في مسئلة تعلق الامر بالطبائع او الافراد انه فيما اذا
وجد امر يصلح للتعلق بالطبائع وفيما اذا قلنا بتعلقه بها مع وجوب الفرد من باب المقدمة او كون المتعلق حقيقة هو
الايجاد وما اذا قلنا بتعلق جميع الاوامر بالطبائع وعدم وجوب المقدمة او عدم التعلق بالايجاد فلا يكون من متفرعات
هذا النزاع بل يكون من باب اجتماع الواجب والحرام دون الوجوب والحرمة وعلى هذا فالمراد انه اذا اخترنا تعلق الامر بالفرد اتحاد
او وجوب المقدمة فهل يصح في الفرد اجتماع الامر والنهي من جهتين ام لا فالمراد بان المتعلق الطبيعة وتسليم امتناع الاجتماع
مع التعلق بالفرد ليس الا تسليما للاطلاق والجمع بين بعضهم انه قال يجوز الاجتماع تمسكا بتعلق الاوامر بالطبائع فانه على هذا القول ان
الواحد الذي هو واجب وحرام معا اذا لم يوجد في الخارج سوى الفرد فالظاهر ان هذه الفعلة انما نشأ من تمثيل المقدم با
لصلاة في الدار المغصوبة ولم يتفطن بانه بنى على تعلق الامر بالفرد او وجوب المقدمة وبالجملة ان مع التعلق بالطبيعة فيكون الشخص
الفرد واجبا من باب المقدمة فيعود المحذور والقول بان وجوبها توصلي ويجوز اجتماع غير الحرام ناش عن قلة التأمل كما يأتي وثانيا
ان بناء الامر والنهي لا يستلزم اجتماعهما التكليف بما لا يطاق ويتعلق الامر بالفرد من باب التخيير ولا منافاة بين الوجوب التخييري والذي
لا يأذن به خرج في الزاد والحرمة فمن هذه الجهة وجوابه ان شأنهما ليس من الجهة المذكورة بل من جهة تعلقهما بالحرمة والوجوب
المتنافيين بالذات حتى لو لم يكن تكليف اصلا لكانا متنافيين فرق بين الوجوب التخييري والعيني من هذه الجهة ولو لا يجوز اجتماع
الحرمة في واحد من جهة واحدة من هذا مصادرة لانا نمنع عدم امتناع اجتماع المتنافيين الا بتعدد المتعلق بحيث
يعد في الواقع امرين بل يكتفي بالاعتباري والتفصيل ان اريد بقوله والمتنافيان لا يمكن اجتماعهما في محل امتناع اتحاد
الجهة فلا نزاع وان اريد امتناع تعددها فهو ممنوع كذا قوله وتعدد الجهة لا يوجب تعدد المحل وقوله وذلك لا يندفع الا بتعدد
المتعلق فان اراد التعدد بحسب الذات فالحصر ممنوع وان اراد مطلقا فقوله ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك
ممنوع ثم قوله بل الواحد باقيتان اراد الوحدة الذاتية فلا نزاع وان اراد من جميع الجهات فهو ممنوع وجوابه انه لو كفى في انتفاء
اجتماع المتنافيين التعدد الاعتباري لزم جواز الاجتماع في مثل الطهارة والنجاسة في محل باعتبار ما مع انه علم بديهي
فان قال بالتفرقة بينهما وبين الوجوب والحرمة بانهما من عوارض التحقق وهما من عوارض الماهية فالاول يستلزم تعدد التحقق
والثاني تعدد الجهة قلنا مع انه على هذا لا يكون الاجتماع في محل واحد ويخرج عن محل النزاع وان النزاع لا ينحصر في الاوامر المتعلقة
بالكليات اذ قد عرفت ان الوجوب والحرمة من عوارض وجود الماهية في الخارج لا ذاتها ووجود الماهيتين واحد في الخارج في
الفرض المبحوث عنه ثم قوله عدم ايجاب تعدد الجهة لتعدد المحل ثم ان اراد التعدد الخارجي ففساده ظاهر اذ لا شك
الصلاة في المكان المغصوب من جهتي الصلاة والغصب كونين في الخارج وان اراد العقلي فتعدده انما يفيد لو كان
الوجوب والحرمة من عوارض الوجود العقلي ولكنهما من عوارض الوجود الخارجي ومنها ان قوله وتعدد الجهة لا يوجب
تعدد المحل انما يصح اذا كانت الجهتان تعليليتين واما اذا كانتا تقييديتين فلا اذ لا يلزم ح اجتماع المتنافيين
في موضوع واحد والظاهر ان الصلاة في الدار المغصوبة من الثاني لان متعلق الوجوب هو ماهية الكون من حيث
هو كون مطلق ومتعلق الحرمة خصوصية وجوابه مضافا الى انه مناقشة في المثال لان كلامنا فيما كانت الجهتان
تعليليتين ان لا نزاع في التقييديتين كما في لطم اليتيم تأديبا وظاهر انه جعل الجهتين حيثيتي الاطلاق والتقييد فجعل الكون
واجبا من الجهة الاولى وحراما من الثانية وغرض المستدل هو الوجوب التخييري للكون المتنازع فيه من باب الفرض معاندة

قد عرفت مما نقلناه من كلام السيد الامام طاب ثراه ما يظهر منه فساد جعله للتمثيل المذكور بين تقييد بين كيف ولو كانا تقييدين
فالمتهمان التعليليتان الثانية انه اذا قال الامر اجلس يوم الجمعة كان واحدا من الصحيح الى الغروب وقال لا تدخل الحمام في هذا اليوم فلا
شك انه يفهم منها التخصيص وليس هذا الفهم مستندا الى الدلالة اللفظية الخارجية الصرفة ما يدل عليه فيكون الامر عقلي وليس بصحيح لا استناع اجتماع الامر
والنهي انه لو قيل بان الدال على التخصيص هو نفس اللفظ ايضا لكفى في اثبات ما نحن بصدده والذلك امر لو قال احد افعل هذا الفعل
من هذه الجهة ولا تفعله من هذه الجهة كان يقول في الصلوة في الدار المغصوبة تصرف في الدار هذا التصرف من جهة كونه صلوة ولا
يتصرف من جهة كونه غصبا او يقول اوجبتك لاجل كونه صلوة وحرمته من جهة كونه غصبا النسبة الى السفاهة وخفة الرأي ولو لا امتناع
اجتماعهما لما كان كذلك ومنه تغيير اخر جاز اجتماعهما في واحد من جهتين لجواز التصريح به مع انه لا يجوز قطعا اذ لو قال احدا افعل هذا
الفعل من هذه الجهة ولا تفعله من هذه الجهة لاستهزأ العقلاء فان قلت انا نسلم عدم جواز هذا التصريح ولكن نقول انه يصح ان يأمر
بالصلوة ان يلبس ويشتهي عن الغصب وهما يجتمعان في فرد فيكون هذا الفرد مما اجتمع فيه الامر والنهي قلنا لا نزاع في صحة الامر بالصلوة
والنهي عن الغصب بالنزاع انما هو في هذا الفرد الذي انت تقول باجتماع الامر والنهي فيه ونحن نقول بتخصيص احد العامين بغير هذا الفرد
فنحتاج الى حاكم يحكم بيننا وليس حاكم انطق بالصواب من جواز التصريح وعدمه فنقول ان هذا الفرد الذي انت تقول فيه بالاجتماع
فهل يجوز التصريح به فيه بان يقول افعل ولا تفعل فان قلت بالجواز فكنت مكابرا وان قلت بعدم جوازه قلنا هذا كيف جائز لا يجوز
التصريح به والحاصل انه اذا اريد اجتماعهما في هذين العامين فهو مع ولكن اين الواحد الشخصي الذي انت تجوز اجتماعهما فيه وان اردت
اجتماعهما في الفرد فانه جواز التصريح بالاجتماع فيه ثم ان قلت كيف لا يجوز التصريح مع انه يصح ان يقال لو صليت في الدار المغصوبة
لاستحققت ولكن اعاقبك بالتصرف في المغصوب او قال بعد امره بالمشي عشرون خطوة وعده عشرة دراهم وينهى عن الكون
في الحمام وابعاده بضرب عشرة اسواط انك لو مشيت في الحمام لاعطيتك الدراهم واضربك الاسواط وهل هذا الا تصريح بالاجتماع
قلنا لعل هذا هو الذي اوقعك في الاشتباه فتأمل اما ان كلامنا كان في اجتماع الامر والنهي والوجوب والحرمة لا في اجتماع الاستحقاق
والعقاب واعطاء الدراهم وضرب الاسواط فانهما ليسا الا من متفرعات الوجوب والحرمة فالابحاث على ترك الاصل
والاخذ بالفرع وهل هو الا الذي الاصل من الامتناع المبين وخفائه الفرع وثانيا ان الاستحقاق والعقاب مترتبان
على الامر والنهي فالاذن والاثبات اجتماع الاخيرين ثم تفريع الاولين عليه فان المانع عن اجتماعهما لا يسلم ذلك والتوضيح انه
ليس معنى الاستحقاق الا الاتيان بالمأمور به وليس العقاب الا لفعل المنهي عنه ومتوقفهما فرع كون الفعل مأمورا به ومنهيا عنه و
كونه كذلك يدل لا بان يصح ان يقال افعل ولا تفعله وانت تفرع امتناع الاخير المستلزم لامتناع متلوه المستلزم لعدم جواز متابعته
المستلزم لامتناع الاستحقاق والعقاب معا فكيف يصح ان يقال استحقت عاقبتك لما لم يكن الحكم بالاستحقاق والعقاب متأخرين
في ظاهر الامر شبه الاجمال ولو تأمل في معناه ظهر الامتناع ولا يمكن القول بانه استدلال بصحة الفرع على الاصل للاعتراف بفساد
الاصل الرابع ان تعلق كل من الامر والنهي بشيء اما ان يكون بتعلقه به بخصوصه او بعام يكون هو احد افراده او بكلي صادق عليه
وكما يشترط في الاخيرين ان يكون هذا الشيء فرد العام او الكلي كذلك يشترط ان يكون هذا الشيء بحيث يعلم من الشارع
انه لو سئل من الامر والناهي عن تعلق امره او نهيه به لكان وتحاشى عنه فلو علم ذلك لا يحكم بالتعلق ولا شك انه اذا امر
احد بعام ونهى عن اخر بينهما عموم من وجه كان يقول اكرم كل من دخل الدار ولا تكرم الكوفيين ودخل زيد الكوفي
وسئل عن اكرامه لا يقول بتعلق الامر والنهي به وكذلك اذا قال اذهب الى السوق ولا تشرب فاذا سئل عن الذهاب

مراكبا

مراكبا لا يجب فعله ولا تفعله فان قلت يجب بالاذن ذهبت مراكبا كنت مطيعا وعاصيا قلنا نحن لا نسلم عدم ترتب على الفعل بل عن
جوازه وعدمه قبل حضوره فيه الخامس ان الاوامر والنواهي مبنية على مصالح ومفاسد لا يجتمعان في شيء الا مع اجتماع المصلحة
والمفسدة فيه واذا اجتمعتا فاما يغلب احدهما فالاذن تحقق ما هو مقتضاه او لا فيكون الفعل مباحا هذا ثم ان الذي اراه
ان المطلب وضع من ان يحتاج الى الدليل كما اعترف به جمع من اصحابنا احتج من قال بالجواز بوجوه الاول ان السيد اذا
امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مغصوب كالحرم ثم خاطه فانا نقطع بانه مطيع عاص والجواب عنه اما اولا
فمنع القطع بالطاعة مع النهي فان قيل لو ضربه معتذرا بانه لم يفعل الخياطة بعد سخيفا قلنا ليس الكلام في الخياطة المطلقة بل
المطلوبة ولا شك انه لو اعتذر بانه لم يفعل الخياطة التي كانت مرادي كان سخيفا كما اذا امر بالخياطة في غير الحرم صريحا واما ثانيا
فبانا نسلم كونه مطيعا عاصيا ولكن ليس هو من باب اجتماع الامر والنهي في واحد بل من اجتماع المأمور به والمنهي عنه اجتماعا
زمانيا كالصلوة مع النظر الى الاجنبية قيل الكون منحصر في الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فظ ان عمدة اجزاء الخياطة
الاولان كالصلوة فلا فرق بين الكونين والقول بان الخياطة امر حاصل منهما فهما عين الصلوات لها بخلاف الصلوة لا اجماع
على ان القيام ورفع الرأس من الركوع والسجود ولا صنع الجبهة بالارض جزءا اجزائها مردود لان الامر والنواهي ليات متعلق با
لاسباب كما قيل لانه خلاف التحقيق بل بانه مبني على جعل الخياطة اسما للامر الحاصل وهو خلاف الظاهر بل الظاهر انها الافعال
الحاصلة له قلنا للكون معنيان احدهما ما هو المتداول في عرف الحكماء والمراد حيث يطلق من غير اضافة الى المكان وثانيهما
معناه العرفي وهو التحقق في المكان وهو المراد حيث يضاف اليه ولا شك ان الاول من اجزاء الصلوة بل هو عينها وكذا الخياطة
واما الثاني وهو المراد في المثال والمنهي عنه فيما نحن فيه فلا شك انه من اجزاء الصلوة لانه بعينه هو القيام والطمأنينة ووضع
الجبهة والجلوس واما بالنسبة الى الخياطة فليس من اجزائها ولا من مقدماتها بل هو من مقارناتها ثم الكون المطلق بهذا المعنى
من لوازم الجسم واما ثالثا فبانه قد سبق في مباحث الفقه ان المقدمة اذا كانت منهيا عنها في الانحصار لا يقطع بالاستحالة
اذا توصل بتلك المقدمة ومع عدم تمثيل ملوث توصل بالمقدمة المحرمة وعلى هذا فنقول اذا امر بطلق الخياط ونهى عن فرد هذا الكون
وهو ما مقدمة الخياطة غير منحصرة مقدماتها فيه او مقارن معها وكيف كان فلا شيء في حرمتها حصول الاستحالة بالخياطة مع
الغصب بالكون وقد بدل الخياطة بالمشي وح فالجواب هو الاول الثاني انه لو لم يجز الاجتماع لما صح التصريح به مع انه يصح لهم
ان يقول فلا تغصب فلو صليت في المغصوب يجب عليك وعاقبتك للغصب وجوابه ان اردت صحة التصريح عند من
لا يفهم منه الصحة فلا يفيد وان اردت صحته عند من علم ان الصحة موقوفة على تعلق الامر فلا نم صحة التصريح مع انه سابقا
على العقاب وصحة التصريح بالصحة والعقاب الا اثبات اجتماع الامر والنهي حيث ان الصحة والعقاب مترتبان عليهما فتأمل
اولا انه لا يجوز التصريح بالامر والنهي لو لا فائدة كان ذلك مشكوكا فيه فتمسك في اثباته باثبات لوازمه والحاصل ان التمسك
بانه يجوز التصريح والعقاب من باب الاذن وهو انما يفيد لو كان وجود العلة مشكوكا فيه والثالث انه لو امتنع لما كان با
اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه والا لزم بطلانه لانه محال اذ لو كان التكليف بالامر لا يجوز وليس كذلك بل انما هو متعلق
بالطبائع فمتعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما ينفك عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما بسوء اختياره وقد
اخرجها عن حقيقتها حتى لا يبقى حقيقتين مختلفتين وقد ذكر بعض الاجلاء هذا الدليل مع شرح السيد وحاصله
ان المانع من الاجتماع اما اجتماع الضدين او عدم امكان الامتثال وعدم تعلق الامر والنهي بالطبائع لا يلزم شيء منهما اما

الاول فلان محل الامر بهيئة الصلوة ومحل النهي بهيئة الغصب وهما لم يتحدا في الواقع وان اجتمعا في فرد وهذا الفرد معا جهة
هو لم يتعلق به امر ولا نهي واما الثاني فلان الطبيعة لما امر بها لا يمكن ايجادها في ضمن الفرد المتضمن للطبيعة المنهي عنها بل يمكن
ايجادها في ضمن فرد اخر فلا تكليف بالمحال وجوابه وان ظهر ولكن نقول تاكيدا انه يرد عليه اولا ان مطلوب المستدل هنا اجتماع الامر
والنهي في واحد شخصي جهتين حاينئذ مقتضى الدليل امتناع الوحدة عند المتعلق نعم لو استدل به على جواز اجتماع متعلقي
الامر والنهي لكان له وجه فان قيل هذا مراد نا من جواز اجتماع الامر والنهي قلنا منع انه مناف للاستدلال بمكروه العبادة
والاعمال المتداخلة ولا يلايم ما في كلام جماعة عن دعوى البداهة على الامتناع بوجوب رجوع النزاع الى اللفظي لانه ان اراد
القوم وتمثيلهم بالصلوة في الدار المغصوبة اما لاجل اختيارهم تعلق الاوامر بالافراد او باعتبار وجوب المقدمة او لغير ذلك
مما مر منا بيانه لزم لمدعي جواز الاجتماع في الاوامر المتعلقة بالطبايع فلا يصح تعريم الطلب والاستدلال به وثالثا ان اكثر
مشايخ انما هو لاجل اجتماع الضدين والتعلق بالطبايع لا يجري فيه دفعه لبداهة ان الاوامر المتعلقة بالهيئات متعلقة با
يجادها دون ذواتها ومفهوماتها والايجاد المتعلق هو الشخصي دون الذهني والاعتباري ولا شك ان هاتين
الهيئتين وجدتا في الخارج بايجاد واحد فاتحد المحلان واجتمع الضدان في محل واحد ورابعا انه لا شك ان كل هيئة ذي
افراد حصصا متعددة بالتعدد العددي وان كانت جميعها متحدة بالوحدة النوعية فاذا امر بايجاد هيئة فلا شك انه يحصل
الامتثال بالاتيان بكل حصة من الحصص الموجودة في ضمن الافراد ما لم يعلم عدم تعلق امره بحصة موجودة في ضمن فرد معين
واما اذا علم ذلك فلا يمتثل الا بالاتيان بغير هذه الحصة كما في صورة التخصيص والتقييد وكذا النهي فلا شك انه اذا امر احد
بايجاد هيئة ونهى عن اخر لغي حاصله في ضمن بعض افراد الاولى مع علم عدم تعلق امره بالحصة الموجودة في ضمن مادة الاجتماع
من الاولى او نهيه بالموجودة في ضمنها من الثانية كما يدل عليه الشق الاول عن الحصة الموجودة في ضمنها من الاولى وخامسا انه اذا سلمنا
التعلق بالطبايع فلا شك ان حصولها في الخارج موقوف على الفرد بتعلق الامر به تبعا ايضا فاجتمع الامر والنهي واخراج
اجتماع الواجبين الموصلين مع الحرام عن النزاع غير صحيح والرابع انه لو لم يجز الاجتماع لما وقع وقد وقع كثيرا كالعبادات
المكروهة فان الاستحالة المنصوبة انما هي من جهة اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة واجيب عنه بان الكراهة
المضادة للوجوب المعدودة من الاحكام الخمسة هي الكراهة بالمعنى المشهور اي المرجوحية بالذات وليست الكراهة المستعملة
في العبادات بهذا المعنى بل المراد منها اما المرجوحية الاضافية اي الفعل مرجوح بالنسبة الى فعل اخر وان كان راجحا بالنسبة
الى تركه ولا شك في تنافيها وبين الوجوب لان المنافي له هو كون الفعل غير مطلوب في نفسه ولا يلزم ذلك في المرجوحية
الاضافية فان حاصلها يرجع الى ان الطلب متعلق بفعله لا ان تعلقه بفرد اخر اشد واكد ولا شك في عدم منافاة
ذلك للوجوب وقد تحقق مثله في بعض افراد الواجب المخير كالقصر في المواطن الاربع واما اقلية الثواب في فرد اخر وهي
ايضا لا تنافي الوجوب وما ورد عليه بوجوه منها انه يوجب ان تكون كل عبادة مرجوحة بالنسبة الى فرد اخر او
اقل ثوابا منه مكروهة مع انهم لا يقولون بكراهة المكتوبة في البيت مثلا وجوابه اولا انه يمكن ان يلتزم في اطلاق
الكراهة وصول الفعل في المرجوحية الاضافية فاقل الثواب حد خاص يشبه به المرجوح في نفسه وهو لا يطلب له
ثانيا ان لفعل كل طبيعة ما من بها مع قطع النظر عن جميع المنضمات قدرا معينا من الرجحان بالنسبة الى
تركه ومن الثواب فقد يزيد ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة في المسجد وقد ينقص مع بقاء اصل الرجحان

والثواب

والثواب كالصلوة في الحمام وقد يبقى بحاله كالصلوة في البيت فما زاد رجحانه وثوابه عن اصل الطبيعة المطلوبة عليه المستحب
وما نقص المكروه وما بقي بحاله المباح ومنها ان اللازم حصول منقصة في هذا الفرد فغيرا انما يطلب فعلها بدون تركها
فيلزم عدم الكراهة وعكسه فيلزم الوجوب او كلاهما فالاجتماع والجواب باختيار الاول قوله يلزم عدم الكراهة ان اريد بالمنقصة
الصلوة فهو ممنوع لا بالعدم وان اريد غيره فمنع اللزوم ومنها ان ما ذكر انما يصح فيما لا بدل له واما ما لا بدل له كالتطوع في
الاوقات المكروهة فلا لان كل ان يسع له كعتين يتخير بين كعتان وكل يوم يستحب فيه صوم وليس لها في هذا الان الا اليوم
بل اجتنب يكون امرا مرجوحيا بالنسبة اليه اذا قلنا بامنه وجوابه بعد الماخذ بالتفرقة بين الزمان والمكان مع كون كل من
المنقصتين ان معنى كون التطوع في هذا الوقت مكروها كونه مرجوحا بالنسبة الى التطوع في الوقت الاخر او قلنا باولوية مجرد
فيه فان قلت اذا كان فعله في هذا الوقت مطلوبا مثابا عليه ولم يتصور له بدل في هذا الوقت فاي فائدة في بيان مرجوحيته
او اقليته ثوابه قلت لما كان عادة اغلب الناس بل جميعهم عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل فيتنزل الشارع على الراجح والمرجوح
والاكثر ثوابا واقله لاختيار المتطوع راجحها كذا قلنا فان قلت اذا اوقع المكلف الصلوة في الوقت الراجح فان اردت
انها وظيفة المرجوح وبدل عنها وليس لهذا الوقت فاجابه فليس لك باولى من عكسه وان اردت ان الشارع لما علم انه لا يتفق
اوقاته بالنوافل فقال لا تصل في هذا الوقت وصل وظيفة الراجح فهذا المعنى فان الراجح ترك الصلوة المكروهة من دون
بدل قلنا انها وظيفة الراجح ولكن لما علم الشارع عدم الاستغراق قال لا تصل في المرجوح لا بمعنى انه طلب تركها فيه حتى
يكون مرجوحية ذاتية بل بمعنى ان الصلوة في هذا الوقت مرجوحة بالنسبة واقل ثوابا فان استغرقت الوقت فصل في الوقت
والا فهذا افضل من ذلك وارجح ومنها انه على هذا يكون مكروه العبادة ما كان غيره افضل منه واكثر ثوابا وذلك
الغير ربما يكون ثوابه ورجحانه سواء لا اصل الطبيعة فيصير ما نحن فيه مرجوحا بالنسبة اليه فيحصل له منقصة ذاتية
فيكون مكروها اصطلاحيا وجوابه ان قلة الرجحان او الثواب عن اصل الطبيعة مع وجود شيء من الرجحان وه
الثواب لا يوجب منقصة ذاتية بل انما هو بالنسبة الى الطبيعة الخالية عن هذا القيد وان كان راجحا بالنسبة الى الترك
وهذا ليس مكروها بالمعنى المطلق ومنها ان لنا ان نقول في الصلوة في الدار المغصوبة ايضا مثل ذلك وجوابه انا لسنا
بصدد ابطاله بل في بيان امتناع اجتماع الامر والنهي فاذا جوزت كونها مرجوحية انما فيه عترفت بعدم الاجتماع ومنها
انه لو كان المراد بكراهة الصلوة في الحمام مثلا كونها اقل ثوابا لكان تركها فيه بان يفعل في غيره سببا لثواب اكثر وفعله ليس
سببا لعقاب فيكون مكروها بالمعنى المشهور وجوابه ان المكروه ما كان تركه سببا لثواب اكثر فيه تركه كراهة يكون
السبب الترك في نفسه السبب هنا فعل فرد اخر لا ترك هذا الفرد هذا ثم انه قد يوجه تعلق الكراهة بالعبادات بانها
لا تتعلق بنفس الفعل بل بوصف خارج كالتعرض للنجاسة وكشف العورة والسيل ومنع المارة فتعلق الكراهة بالوصف
الخارج ومتعلق الوجوب اصل الفعل وهما قد اجتمعا في زمان واحد فالعبادة لم يتعلق بها كراهة اصلا
من جهة نفسها ولا من جهة وصفها بل المكروه هو نفس الوصف الخارج عنها وفيه ان معنى كراهة تعرض النجاسة مثلا
ان الكون في معرضه مكروه وهذا الكون بعينه هو الكون للصلوة فيجتمع الكونان في كون واحد ويجتمع فيه الامر والنهي
قبل التعرض للنجاسة وصف الكون المتحقق غير داخل في حقيقة فلا يكون ذلك الكون مكروها بل المكروه
وصفه العارض له بخلاف الصلوة والمغصوبية فان نفس الكون المغصوب منهي عنه لاجل كونه بعينه تصرفا في ملك

الفرد نبه ان دعوى كون التعرض وصفا للكون باطلة بل الكون في معرض النجاسة فرد من افراد التعرض لها مع ان
ذلك التوجيه لو صح لاختص بمثل الصلوة في الاماكن السبعة واما في مثل التطوع في الاوقات المكروهة والصوم في السفر
فلا هذا ثمان الذي اقول ان البحث في تصحيح ما ذكروه من ان المراد بالكراهة في العبادات هو المرجوحية الاضافية او
اقلية الثواب او غيرهما ورده ليس من مهمات ما نحن فيه ولا يتوقف تصحيح تمامية ما ذكروه بل يكفي تصريحهم بان المراد بها
كراهة المستعمل في العبادات غير معناها الشهري والحاصل انه يكفي في الجواب ان يقال ان مرادكم من كراهة بعض العبادات
ان كانت كراهته بالمعنى المشهور فلا نم الكراهة ولم يثبت من الشارع بحجة شرعية كونه مكروها بهذا المعنى واما
قول الفقهاء حيث صرحوا بكراهته فلا يفيد لانهم صرحوا خاطئة بان مرادنا من الكراهة في العبادات ليس المعنى المصطلح
غاية الامر انه لو لم يقم المعنى الذي ذكروه لم يصح اطلاقهم لفظ الكراهة على العبادات وان كان مرادكم معنى اخر فلا يفيد
اجتماعهما مع الوجوب الم فايده والخامس انه لو كان اجتماع الاجتماع لما امكن اجراء عمل واحد من الواجب والمندوب
وجوابه منع الملازمة والتوقف فانه كما يمكن ان يكون الواجب مجزيا عن المندوب وبالعكس يمكن ان يترتب عليه ثواب ما لو سقط
بفعل احدهما التكليف عن الاخر وتدارك بالايفاء بامور اخر كالصلوة في المسجد وافضل افراد الواجب الخير والجواب كما سبق
وكالصلوة في مواضع التهمة والجواب تسليم بطلانها مجرد ورود النهي عنها الكون فيها ثم ان ههنا فوائد ينبغي التنبيه عليها
الاولى اعلم ان هذا مسئلة الاولى احديها انه هل يجوز كون شيء واحد متعلقا للوجوب والحرمة من جهتين ومحل النزاع
فيما وان امكن ان يكون مطلقا بجهتين ولكنه لما ادى حصول التكليف بما لا يطاق وفيما اذا كانت الجهتان متلازمتين و
وقطعا الاجماع على الامتناع فيما اذا كانتا جهتين الاطلاق والتقييد خرج النزاع بالجهتين العامتين من وجه وثانيها
انه اذا اريد بالمعنى عن اخر اعم من وجه من الاولى فانه المكلف بالفرد الجامع فهل يحصل له الامتثال مع الاتيان بمثل
الكلام في المسئلة الاولى غير ان الكلام في الثانية اذ لا دخل لتعلق الاوامر والنواهي بالطبايع او الافراد في الوجوب للمقدمة
وعدمه ما نعم صلح الفرد الذي هو محل الاجتماع في الثانية خلافا للاولى على بعض الوجوه واما الكلام في الثانية فانما هو
بين الكلامين الاولى متفرع عليه فانا لو قلنا في الاولى بالجواز تفرع عليه الامتثال بالفرد مع الاثم وان قلنا فيها بالامتناع
فتحقيق ما في ذلك الفرد متوقف على مسائل منها احديها ان متعلق الاوامر هل هو الطبايع او الافراد وثانيها ان
مقدمة الواجب واجبة ام لا وثالثها انه لو توصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة هل يحصل الامتثال بذي المقدمة ام لا
فان قلنا بان المتعلق هو الافراد يتعين عدم الامتثال بالفرد وكذا ان قلنا بوجوب المقدمة وعدم الامتثال بالمقدمة المحرمة
المحضة وان قلنا بان المتعلق الطبايع ولا نجب المقدمة او نجب ولكن لو توصل بالمقدمة المحرمة المحضة يسقط وجوب المقدمة
الواجبة ويحصل الامتثال بذي المقدمة امكن القول بصحة هذا الفرد وحصول الاثم به اذ لا يجتمع الوجوب والحرمة
ولكن هذا الاخير ملاحظة تعلم عدم الصحة ايضا لا على القول بجواز اجتماع الامر والنهي في واحد من جهتين وتوضيحه
من ان المكلف به الايجاد الناشي وجود الفرد والمهيتين انما هو بايجاد وتلبس واحد منهما كان بناء الاكثر على الامر
تعلق الاوامر بالافراد او وجود المقدمة فيرد المسئلة الثانية على الاولى مطلقا وذكروها هنا خلافا لما ذكروه لاجل
تخليط الامر بعضهم عقل وخلط واختلط ولم يفرق بين المسئلتين فحمل الاولى وحكم بالجواز فيها واستدل عليه بان
الفرد في الثانية ليس متعلقا للامر فح وما ادرى ما المناسبة بين الدليل والمدلول مع انه لو قلنا بالجواز في الاولى

المشهور هم

مولم مولم مثبت بحجة شرعية كونه مكروها بهذا المعنى فان قيل
ان اكثر ما يثبت به الكراهة في العبادات في الاخبار انما هو
اما يكون بلفظ نكره او النهي مثل لا تصل في الحمام مع وجود قرينة
صارفة عن ارادة الحرمة او الاضمار في مقام الاثبات
الدال على مطلق رجحان الترك مثل لا تصلي في الحمام او باعتبار
كون النهي في خبر ضعيف يعتبر رجحان الترك المدلول التهاوي
في ادلة السنن ودون المنع في الفعل لعدم دليل على اسناده
ودلالة الاول والاخيرين على الكراهة المصطلحة ظاهرة
واما الثاني فلكونها اقرب المجازات بالنسبة الى الحرمة فيتاتي
تلك الادلة يثبت الكراهة المصطلحة من انه فلم يثبت
الكراهة حقيقة شرعية في المعنى المصطلح بل هو اما بمعنى
الحرمة او مطلق الطلب الشرك وعلى النقل يرين يكون الكراهة
المصطلحة معنى مجازيا لها كما ان المرجوحية الاضافية
واقلية الثواب ايضا كذلك ولا ترجيح ولكونها اقرب المجازات
لو سلم لا يفيد لعدم دليل على وجوب الحمل على الاقرب
الا في موارد خاصة ليس هذا منه كما مر في ذيل الكتاب
وبعد ذلك يعم عدم دلالة الوارد بلفظ النهي على الكراهة
المصطلحة ايضا وكذا الاخبار في مقام الاثبات واما الاخبار
الضعيفة

لم يجتمع في تصحيح هذا الفرض الا تعلق الامر بالطبيعة ولو قلنا بالتعلق بالطبيعة لم ينفع ذلك على الاولى كما مر والاحسن ان
يجيبوا كابن المسئلتين بجوابين عليحدة ويتكلم في كل بما يناسبه وقد عرفت الحق في الموضعين مما ذكرنا الثانية قد توهم
ان الشارع في اجتماع الواجب التوصلي مع الحرام وان لا يحصل المطلوب بالحرام بل وبفعل الغير ايضا وهو فاسد فان ما يدل على
امتناع الاجتماع يدل عليه مطلقا سواء كان الوجوب توصليا او تعبديا فان سبب امتناعه هو امتناع كون الشيء الواحد مطلوب الفعل
والترك معا ولا تاثير في رفعه لكون التوصلية او غيره الا ترى انه اذا قال المولى لعبده لا تمش اليوم فلما اشتد اليوم الحم من السوق يعد
مكلفا بالايطاق ولو قال له العبد هل امشي الى السوق لا يجوز له الامر به والنهي معا او يفرض امتثال المشي لا يشقه الحم والا ترى انه
اذا امر العبد بدخول المكتب نهاه عن قطع طريق من طرقه ولم يمكن الدخول من غيره ولم يعلم الامر بذلك يحصل التردد
العبد فلو سئل ح عنه وقيل له لا يمكن السفر الا من الطريق المنهي عنه فاما يجوز قطع الطريق المنهي عنه او يفسخ الامر ولا
يامر بقطع هذا الطريق مع العقاب عليه اما ما ذكره من حصول المطلوب بفعل الحرام او بفعل غيره وهو ههنا اشتباه
تحقيقه ان الواجب التوصلي من الواجبات المقيدة بمعنى انه واجب ما دام يتوقف المتوصل الى المطلوب عليه فاذا حصل المطلوب
بفعل الحرام او الغير فلا لم يتوقف على شيء ح فلا يجب شيء من باب التوصل ويسقط وجوب المقدمة لا ان يكون ذلك
الحرام او فعل الغير واجبا فالمامور به التوصل هو المقدمة المشروعة لكن بشرط الحاجة اليها فاذا توصل على وجه غير مشروع
فهو وان لم يكن اتيانا بالمقدمة المامور بها ولكن لا يجب بعد ذلك مقدمة لعدم الحاجة اليها وعلم توقف حصول الفعل
عليها فان وجوب قطع الطريق انما هو على من لم يكن داخل مكة ممن قطع طريقه بنحو غير مشروع ودخل لا يجب عليه
قطعه بنحو مشروع لعدم تحقق شرط وجوبه الذي هو التبعد عن مكة وكذا الامر بالحج لغير القادر على الشيء امر بالركوب
وعلاجه الرفق عن الغصب بعلم ان المطلوب هو الركوب على الدابة المباحة ولكن اذا ركب المغصوب ودخل يسقط وجوب
ركوب المباح لعدم التوقف عليه ح لا لاجل ان الركوب على المغصوب كان واجبا توصليا فحينئذ يقال انه لو
توصل احد بالمقدمة المحرمة يكون عاصيا من اجل تلك المقدمة مطيعا للايتان بذي المقدمة وليس ذلك من باب
اجتماع الامر والنهي نعم لو كانت المقدمة منحصرة في تلك المحرمة فلا مقطع ح بالامتثال بالتوصل بها الى ذيها للقطع
بان واحدا من الامرين اي المقدمة والنهي عن تلك المقدمة ليس باقيا على حاله وهو المرفع حكمهم بصحة الوضوء في اواني
الذهب والفضة مع عدم الانحصار وبطلانه معه فان قلت فيلزم كون تارك الشيء بالطريق المباح عاصيا
لتركه قلنا لو قلنا به لما قلنا سابقا من انه يمكن ان يكون العقاب مخصوصا بالواجب النفسي مع التوصلي ايضا اذا ترك
مع ذي المقدمة ومن هذا يظهر فساد ما قاله المدقق الشيرواني في بحث ان الامر بالشيء نهي عن ضده من صحة
اتيان القاطع للمسافة بالدابة المغصوبة مبنى على احد الامرين من كون المقدمة غير واجبة ومنع استحالة اجتماع
الامر والنهي فيعد القول بالامرين لا يجاله لكونه مجزيا مع وقوعه على وجه منهي عنه الذي وجه الفساد فانا نقول
ان المقدمة واجبة مشروطا وهي غير المنهي عنه والاجزاء لعدم تحقق الشرط وما قال من انا لو قلنا بان الواجب غير
المنهي عنه لزم عدم وجوب المقدمة لحصول الواجب بدون حاجة اليه عقلا وعادة وشرعا لان المفروض ان
الحج مشروط بالمشي دون قطع المسافة على الوجه المشروع فقطعها على هذا الوجه ليس مقدمة فلا معنى للقول بوجوبه
والحاصل ان هذا اي وجوب المقدمة المشروعة يتلزم امورا ثلاثة احدها عدم وجوب المقدمة وهو الفرض المسئلة

وثانيها وجوب عين المقدمة وهو قطع على الطريق المشروع وثالثها سقوط وجوب الواجب بفعل غير الواجب ومن
ههنا يظهر ان القول بوجوب المقدمة مناف القول بعدم اجتماع الوجوب والحرمة فان القائلين بوجوبها
لا يقولون بعدم اجزاء ذي المقدمة اذا اتى المكلف بالمقدمة على الوجه الغير المشروع وح فاما ان يقولوا بوجوب الوجه
المشروع وعدم وجوب الاخر فيلزم الثلثة واما ان يقولوا بوجوب القدر المشترك بين الوجهين او التخيير بينهما
فيلزم اجتماع الحرمة والوجوب ففيه ان المقدمة وان كانت هي القدر المشترك ولكن الوجه المشروع ايضا من افراده
ويكفي في صدق وجوب الكلي وجوب بعض افراده كما انه يصدق ان الصوم واجب مع النهي عن كثير من افراده والتوضيح
ان القائلين بوجوب المقدمة لا يريدون وجوبها بجميع افرادها ولا وجوبها بشرط لا بل تريدون وجوبها
لا بشرط وهذا لا ينافي ان يثبت بدليل اخر وجوب بشرط ايضا فتحقق المهية لا بشرط معها بشرط كما اذا قال الشارع
صم يوما فانه يدل على وجوب مهية صوم يوم وهو القدر المشترك فاذا قال بعده لا تصم يوم العيد لم يكن ذلك
قولا بعدم وجوب الصوم بل كان تخصيصا له ببعض افراده فكذلك فيما نحن فيه فانه يثبت بالخطاب بذي المقدمة
وجوب القدر المشترك فاذا نهي عن فرد منه لا يلزم عدم وجوب المقدمة بل يختص الوجوب ببعض افراده
فلا يلزم شيء من الامرين الاولين واما الثالث ففيه انهم يقولون بوجوب الوجه المشروع وبسقوط وجوبه
بعد الاتيان بغير المشروع لا يعني ان وجوبه يسقط من اساسه في حال الوصول الى مكة لا بسبب الاتيان بالوجه
الغير المشروع بل لسبب فقد قيد وجوبه وهو الحاجة كصلوة المجنب بعد انقضاء وقتها ولا يخفى ان ما ذكر
من عدم المنافاة بين الاطاعة والعصيان فيما اذا توصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة انما هو اذا لم يكن وجودها
بايجاد واحد واما اذا وجدا بايجاد واحد فلا يقطع بتحقق الامتثال ووجهه ظاهر فيما سبق الثالثة
واذا لم نقل بجواز الاجتماع فاذا ورد امر ونهي بين متعلقيهما عموم من وجه فقيل بترجيح جانب النهي مطلقا للاجماع وبغلبة
الحرمة ومنها النهي وقيل بتخصيص احدهما قطعا وهو غير معلوم فلا يعلم يكون الماتي به مامورا به فلا يكون صحيحا والتحقيق
ان متعلقيهما اما يكونان مطلقين او عامين ففي الاول يرجح النهي لفهم العرف والعمل بالدليلين كما ياتي في بحث المطلق
الا اذا لم يكن العمل بها مثلا كريم بصريا ولا تكرم خياطا وانحصر البصري في الخياط فحكم جلم العامين وعلى الثاني
يحكم بالتخيير لترجيح فيصح المامور به لما ياتي به لما ياتي في اخر بحث كون الامر بالشيء نهيا عن ضده الرابعة جمهور
ذكر انما كان فيما اذا كانت الجهتان بينهما عموم من وجه واما اذا كان بينهما عموم مطلقا فقد صرح والدي
العلامة ره في كتبه بعدم كونه محلا للنزاع وادعى الاتفاق على عدم جواز الاجتماع وقال بعض القائلين با
لجواز في الاول به هنا ايضا الا انه قال ان للجواز عقلي ولكن اذا ورد عام وخاص مطلق يفهم العرف تخصيص
العام اقول لا بعد في كونه من المتنازع فيه ايضا الا ان الامتناع العقلي المدلول عليه في الاول موجود ههنا ايضا واما حمل
التخصيص فيما نحن فيه انه لو صرح بالخصوص وجب بقائه على ظاهره كان يقول لا تصل في الدار المغصوبة من جهة
انه اصلي فرضا وصل فيها من جهة انها صلوة مع انه فاسد قطعا هذا مع ان جواز الاجتماع في شيء من جهتين
عام وخاص مثلا وبناء العام على الخاص مسئلة اخرى فارتكب هنا الخلط كما ارتكبه في الاول كما بيناه في
سابع كتب الخامس قيل اما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الامرين مثل من دخل دار غيره غصبا فقيه اقوال

فان قلت لا يجوز ذلك
قلنا اذا جاز عقلا ولم يجوز وما الشرعية
وان قلت جاز فلم يكن ذلك الكلي

كونه مامورا

كونه مامورا بالخروج وليس منهيا عنه وكونه عاصيا ولكن لم يتعلق النهي به عن الخروج وكونه مامورا به ومنهيا عنه وهو
اقرب لانهما دليلان يجب العمل بهما ولا موجب للجمع لانهما مهم العرف والعقل كما لو دخل مسجدا فاتى الامر بالخروج والنهي عنه
تكليف بالاطاق واما فيما نحن فيه وان لم يلزم تكليف بالاطاق ايضا ولكن لا دليل على استحالة اذا لم يجب وع اختيار
المكلف اقول فيه اولا ان التكليف بالاطاق غير جائز مطلقا نعم التكليف قبل الامتثال واقع على المختار بالاختيار
لا التكليف بعده وهذا مراد من قال بجواز التكليف بالممتنع بالاختيار وذلك غير جار فيما نحن فيه اذ لا تكليف بالخروج
قبل الدخول وتحقق الامتثال بعده واما التكليف بعد الامتثال فغير معقول لكونه لغوا لا يصدر من الحكيم و
ثانيا ان دليل الامتثال لا ينحصر في لزوم التكليف بالاطاق بل يدل عليه لزوم اجتماع المتضادين ايضا وثالثا انه
لو جاز لجاز للامر ان يقول اخرج ولا تخرج ورابعا ان صاحب الدار اما يكون طالبا للخروج فلا يكون منهيا عنه
او لا فلا يكون مامورا به السادسة ان قلت قد ذكرت فيما سبق اختلاف الاصحاب في بعض المراهة في العبادات
فكانوا بين قائلين بانه قلة الثواب ومفسدتها بالمرجوحية الاضافية ومريد لعنها الشهيد ومع الرجوحية في الخارج
فما اختيارك فيه قلنا لا يمكن ان يراد بالكراهة المعنى المشهور لوجوه احدها انه كون الشيء مطلوبا تركه غير ممنوع
عن فعله ولا مطلوب لا عينا ولا تخييرا شرعيا او عقليا فهذا الفعل ان كان فعله مطلوبا لا يكون مكروها بالمعنى المصطلح
والا فلا يكون صحيحا فان قيل المطلوب تركه خصوصية الفرد وما يطلب فعله مهيته ولا شمال الفرد عليها يكون مطلوبا
تركه من جهته وفعله من اخرى قلنا اولا ان المطلوب ليس الا ايجاد والايجاد المخصوص والمهية واحد وثانيا انا لا نم ان
ذلك هو الكراهة المصطلحة لانها ما لم يكن لفعله جهة مطلوبية اصلا وثالثها ان المكروه المشهوري ما كان تركه مطلوبا بالعرض
ومكروه العبادة ليس كذلك لانه مطلوب الترك لشرط الاتيان بالغير بحيث لو لم يكن الغير يريد ذلك قطعا وليس
هذا الا المرجوحية الاضافية والتوضيح ان المرجوح اما يكون بحيث لا يريد الامر مطلقا وهو المرجوح الحقيقي
والمكروه الاصطلاحي او لا يريده اذا وجد غيره ويريده لو لم يجد وهو المرجوح الاضافي سيما لو كان بحيث لا يحتاج
الى امكان الغير لكان شائعا فيما نحن فيه والحاصل ان المكروه المصطلح ما يتنفر عنه الطالب لا بحيث يحب الحرمة ومكروه
العبادة ليس كذلك بل يميله الى بدله اكثر فيه اليه من غير تنفر عنه وهذا هو المرجوح الاضافي واما قلة الثواب او الارجاع الى
الوصف الخارج فخلاف الظاهر ولا دليل عليه السابعة انه يريد على الاخير ما سبق منها اختلفوا في ان الامر بالشيء هل يوجب
النهي عن ضده ام لا ولنقدم امام المقصود مقدمات الاولى الضد اما خاص وهو الشيء الوجودي المعين المانع من فعل
المامور به واما عام وهو يطلق تارة ويراد به الترك او الكف عن الواجبين واخرى ويراد به احد الاضداد الوجودية
لا بعينه وهو اعم من الخاص ومن قال ان عينه ارادانها واحد في مقام النهي عن الضد حيث ان المراد من كون
الامر بالشيء نهيا عن ضده الخاص كونه نهيا عن الخاص على الوجه العام لا بخصوصه فان القائل بالاستلزام لم يقل
بانه مستلزم للنهي عن ضد خاص معين من حيث هو معين بل قال انه يستلزم النهي عنه من حيث كونه داخلا تحت
هذا العنوان اعني ضدا خاصا والعنوان بعينه احد الاضداد لا بعينه ويسمى عاما لعدم تعلقه كما يسمى الترك به لتحققه في
ضمن جميع الاضداد الثانية قد سبق ان الدلالة الالتزامية من الدلالات اللفظية وان اختلفوا في انها وضعية او عقلية
وان المنطقيين لاشتراطهم في الالتزامية اللزوم البين بالمعنى الاخص لا يكون عندهم غيره مدلولا التزاميا وان

كان لازما واما غيرهم فلما اشترطوا ذلك فيها جعلوها من الدلالات الالتزامية وان عند المنطقيين قد تخفف
اللزوم في الالتزام وقد يخفف بدونه وقد يسمى الاول على طريقتهم بالدلالة اللفظية والثاني بالالتزام العقلي وقد يخص الخارجي بغير البين
واما عند الاصوليين والبيانيين فلا ينفك اللزوم عن الالتزام والالتزام العقلي عندهم اطلق يراد به المقابل للبين بالمعنى
الاخص او للبين ثم قال في هذه المسئلة بنفي الدلالة اللفظية بثبوت اللزوم العقلي كصاحب المعالم وبعض اخر نظرا الى طريقة
المنطقيين لانه لشدة اضطرابهم في بيان محل النزاع فمنهم من جعله في الضد العام بمعنى الترك وسكت عن الخاص ومنهم
من اطلق لفظ ضد الشيء من المراد ومنهم من قال ان النزاع في الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه ومنهم من اهمل الفرق
بينهما وجعله في العام باعتبار العينية والاستلزام لكن في اصل الاقتضاء وفي ذلك ليس بعيد واذ عرفت تلك المقدمات فاعلم ان
قد كان النزاع في اقتضاء الامر بشيء النهي عن ضده بكل من المعنيين وعدمه وكيفية الاقتضاء وانه ذلك حصلت في المسئلة اقوال منشئ
عدم الاقتضاء مطلقا والاقتضاء عينا وتضمنا والتزاما لفظيا ومعنويا فيهما وفي العام فقط مع النفي في الخاص والاثبات
بما يتفاوت مع العام كجعل الاقتضاء في الخاص التزاما على التضمن في العام ومعنويا على اللفظي فيه واختار والذي العلامة في
عدم الاقتضاء والرجع مطلقا والفيني بقيضه في العام تضمنا وفي الخاص التزاما معنويا ان لم يكن مضيقا سلطة والا
فالترجيح والتحريم والحق اقتضائه له ودلالته عليه بالدلالة الالتزامية اللفظية في كل من الضدين اما في العام فباعتبار
اللزوم البين بالمعنى الاعم واما في الخاص فبغير البين ولما ثبت تسميتها فيهما او في الخاص بالالتزام المعنوي علما على الاولى ضرورة
جزم العقل باللزوم بين الطلب الحتمي الذي هو جزء الامر وبين المنع من الترك بعد تصورهما وتصور النسبة بينهما بل لا يبعد
دعوى اللزوم البين بالمعنى الاخص ايضا وعلى الثاني وجوه منها انه لا شك ان فعل الضد مانع عن المامور به لانه
انفع ان من يطلب شيئا يطلب ترك ما يمنعه وان لم يحضره تفاصيل الموانع فان المولى اذا امر عبده بدخول دار في وقت
معين فيريد المنع من دخول السوق في النسبة وان لم يكن في خاطره تفصيلا ومنها انه لو لم يكن منهيا عنه لجاز فعله
ولو جاز لجاز للامر التصريح بمنعه ان العقلاء يستهزئون المولى اذا قال لعبده اوجبت عليك الكون في الدار جميع هذا اليوم وجوزت
لك دخول السوق فيه ومنها ان كل احد يفهم من قول المولى كن في الدار اليوم ويجوز لك دخول السوق عدم وجوب الكون
والمنافاة بجواز الدخول له لا غير ومنها ان فعل المامور به لا يتم الا بترك جميع اضداده وما لا يتم الواجب الا به فواجب ومنع كون
ترك الضد مقدمة لفعل المامور به وجوديين للقارنات لاستقلال الارادة والداعية بالتاثير باطل ضرورة توقف الفعل
على علته التامة التي من اجزائها رفع الموانع ومنها فعل الضد لا يخلو اما اجتماع الضدين في ترك الضد من شرائطه تاثير الموثر
ولذا اشتهر ان عدم المانع من العلل بل شرح بعض كلمات الشيخ الرئيس بان ترك الضد من الاسباب اذ ترك جميع الاضداد
الوجودية لشيء يقتضي وجوده ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ولا يلزم من كونه سببا كونه علة تامة لعدم
توقف الترك على فعل من الافعال بل يكفي فيه وجود الصارف كما مر مفصلا فلا يثبت قول الكعبي ولا يلزم الامر وفعل
الضد اما ضد عام لتركه لكونه عين تركه او لكونه جزء تركه او لكونه عنه بخصوصه لازم بين للامر بترك جميع الاضداد كما هو بديهي فالتحقيق ان
تركه على كونه فعلا منهيا عنه لمنع صادرة قبل وجوب المقدمة لكونه توصليا يختص بحالة الامكان ذي المقدمة ومع وجود
الصارف عن المامور به وعدم الداعي لا يمكن التوصل اليه وهما مستمران مع الاضداد الخاصة قلنا مع ان ذلك
لجري في كل واجب لغيره بل كل واجب ان امتناع التوصل حين وجود الصارف انما هو بشرط وجوده لا مطلقا

فيمتنع

فيمتنع لو وجب وجوده في هذا الوقت وليس كذلك وانما هو من قبيل التكليف وفرق بين الضرورة في زمان الوصف وبين
والمستقل لا تكليف هو الثاني وقد استدل على المطلوب وجوه اخر ضعيفة منها ان فعل الضد متلازم لترك المامور به
ومتلازم المتلازمين متلازم وليس وجه ضعفه قيل ان اريد باللزوم العلية منعنا الصغرى لان الطرف المستقل في الترك وجود الضد
وعدم الداعي وهما مستمران مع فعل الاضداد الخاصة وكذا ان اريد اشتراكهما في العلية لان الصارف القوي هو العلة في الترك
ليس علة لفعل الضد بل هي وجود الداعي اليه ولا دخل للصارف عن فعل المامور به في فعل الضد وان لم ينفك عنه في
الخارج حيث ان الانفكاك مستلزم للاشتغال بالضدين في حال واحد وان اريد لازم العلية عدم الانفكاك
خارجا منعنا الكبرى لانا نقول ان فيه مضافا الى عدم توجه منع الكبرى مطلقا ان الضرورة قاضية بالعلية لان
فعل الضد مانع وجود المانع سبب للعدم فان قيل لو كان فعل الضد علة لترك المامور به لتوقف عليه ضرورة توقف المعلول على علته مع انه قد
في رد شبهة الكعبي على التوقف قلنا اذا كانت اشيا علنا لم يتوقف الشيء على شيء من خصوص العلتين وان توقف على احدهما وترك
الحرام معلول لكل من الصارف وفعل الضد فلا يتوقف على احدهما بخصوصه سيما مع كون الصارف وهو عدم الاجماع غير منفك عن
فعل الضد وكونه سابق الاعدام فان قيل فيلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد لو اجتمع الصارف وفعل الضد
يدفع قلنا الحال اجتماعهما في التاثير وقوف الوجود والموثر حال الاجتماع احدهما وهو السابق منهما ولو ذا فان قيل يلزم
تخلف المعلول عن العلة قلنا اللازم تخلف التاثير دون المعلول فلا امتناع نعم اذا اشتمل بعض شرائط التي منها عدم المانع بل وجود عدم
انما نمنع حرمة علة الحرام مطلقا وانما هي اذا كانت موثرة في وجوده واما بدونه فلا وفعل الضد وان كان علة لترك المامور به
ولكن لا يستند الترك اليه لامتناع الصارف ووجود الداعي للمامور به واما معهما فلا لان منهما سابقا عليه كما مر في شبهة الكعبي
وعدهما فيكون فعل الضد حراما لو اشتغل الصارف ووجد الداعي واما مع الصارف وعدم الداعي فلا مع انه يكون معهما فانما
لان فرض وجود الداعي الى شيء وانتفاء الصارف عنه والاشتغال بضده محال لان العزم هو الجزء الاخير من العلة لانا نعم
ان اريد بالداعي مجرد الرغبة والميل بين الاجتماع والمنع غير مفيد لان علة الترك حينئذ يكون عدم الاجتماع والعزم فان قيل
لازم ذلك ان بعد وجود الصارف لم يحرم فعل الضد وهو غير مفيد فورد الدليل لان مقصود المستدل ان في كل ان
يحرم كل من الصارف وفعل الضد بعده ففي كل ان يحرم المشروع في فعل الضد وعدم حرمته في الان الحاضر المتصل المنقضي لا يفيد
والحاصل انه حرام في كل ان غاية الامر ان بعد دخوله ووجود الصارف فيه يلتبس حرمته ولكن الان الحاضر بعدم انقضائه
في حكم الماضي فلا يترتب على الحرمة فيه وعدمها اثر وانما المؤثر هو كونه بحيث يجوز الشروع فيه ولا يجوز ولا شك في
عدم جواز الحرمة في الان اللاحق قلنا لا نم ان في كل ان يحرم كل من الصارف وفعل الضد بعده بل المسلم ان في كل ان يحرم
بدون فعل الضد لولا الصارف فمع وجوده يلتبس عدم حرمة الضد ولا يكفي وجود فعل الضد بدون الصارف لانه علة
الاجماع الذي هو جزء اخير العلة والحاصل انا نم عليه فعل الضد لترك الاخر ولكن لا نم تاثيره فيه بل لانه لا ينفك عن علة
اخرى هذا وجه السابقة من العلتين كما مر فيستند الترك اليهما وحرمته مستلزم الحرام انما هي اذا كان موثرا في وجوده لا مطلقا
وهذا ظهر فساد ما قيل من انه لو ثبت عليه فعل الضد لترك ضده لم يكن مخلصا من شبهة الكعبي وهو ردا فعلى
على وجه الفساد ان التوقف انما هو في العلل المؤثرة لا مطلقا ومنها انه لو لم يكن الضد منهيا عنه لجاز فعله لو كان واجبا
موسعا فعله موقوف على الصارف عن المامور به فيكون الصارف عنه حين كون الضد واجبا موسعا واجبا ولكن ترك

الحرام وان المركب علة لو لو لكن اجتماع
والاثنان علة بسبب وعلة لاجتماع الحرام
اللازم من الملزوم والتخلف
متعلقة بالاجتماعات مدخر ظهر

المأمور به حراما فضد ذلك الذي هو سبب تركه ايضا حرام فيلزم اجتماع الوجوب والحرمة في الصادف الذكور وهو محال فتوجه
ضعفه لبيان ما يتوهم من استحالة اجتماع الحكمين انما هو اذا لم يختلف موضوعهما وهو هنا مختلف لان وجوب المأمور به المضيق يقتضي
تحريم الصارف حيث يتوسع في ذلك الوقت لا تحريم ذاته من حيث هي ووجوب الضد موسعا يقتضي وجوب ضد الصارف
فتعلق الحرمة خصوصية ايقاعه في الزمان المخصوص وتعلق الوجوب عمومه من حيث هي لما مر من ان اختلاف الموضوع يا
لحيثيات التعليلية غير مفيد ولا ما قيل من ان وجوب الصارف توصلي والوجوب التوصلي يجتمع مع الحرمة لما سبق من عدم الفرق
بين التوصلي وغيره وان ما تخيل اي من حصول الامتثال بالتوصل بالمقدمة المحرمة وعدم وجوب المأمور عنه ثانيا لوجوبها
مفيد انه يسقط بحصول التوصل بالمحرمة وهذا ايضا مراد صاحب المعالم حيث قال والذي يقتضيه النظر وجوب ما لا يتم الواجب
الا به مطلقا انه ليس على حلية من الواجبات والا لكان اللازم فيما اذا وجب الحج على الناس فقطع المسافة على وجه منهي عنه ان
لا يحصل الامتثال ح فيجب عليهما اعادة السعي بوجه سائغ لعدم صلاحية المنهي عنه للامتثال وهم لا يقولون بوجوب الاعادة
فعلم ان الوجوب فيما التوصل الى الواجب ولا دليل له بعد الاتيان بالمنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء
غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضده فاذا قلنا
بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهما يتكلا الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب لان
كراهته محرمة فيجتمع ح الوجوب والتحريم في شيء واحد لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل فاذا فرض انه المكلف
عصى وكره ضده اذا حصل له التوصل الى الحظ فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض هذا نعم وغرض ان الوجوب التوصلي
ليس حد غيره من الواجبات النفسية حيث انه لا يسقط ابدا اذا لم يكن هو فتنة بل يجب الاتيان بها حيث ما كان وانما اذا
كانت جزءا لواجب او شرطا لم يصح الكل او المشروط بدونها بل مقتضاه سقوط الوجوب بعد التوصل بغير ذلك الواجب لحصول
الغرض وصحة الظن لو حصل بدونه فالواجب من ارادة الواجب الموسع وكراهة ضده من باب المقدمة هو ارادته
الغير الداعية الى ترك ضده الذي كان واجبا مضيقا وكذا كراهة ضده واما هذه الارادة والكراهة فليستا بواجبتين
ولكن يجب تحققهما والاتيان بالموسع في وقت المضيق ليسقط وجوب الارادة والكراهة الواجبتين حيث ان وجوبهما
كان من جهة التوصل الى الموسع ومقيدا بوقت الحاجة فاذا عصى المكلف واتى بالارادة وكراهة محرمتين ضده ولم يأت
بالمقدمة الواجبة الا انه يسقط وجوبها باعتبار فوات الغرض والقيد فلم يلزم اجتماع الواجب والحرام في هاتيك الارادة والكراهة
والجواب بعد تسليم الفرق النيرين اذا انه حمل كلام صاحب المعالم على ان مراده انه ليس حد غيره من الواجبات بان يتسامح اجتماعه مع
الحرمة ثم اعترض عليه بانه لا فرق بين التوصلي وغيره في جريان دليل امتناع اجتماع الحرمة معه مع انه ليس في كلامه ما توهم
ذلك المعنى بل لو كان مراده ذلك لم يحتج سقوط الوجوب والذي لم يذكر بعد اعادة السؤال في جوابه سوى سقوط
الوجوب لو كان مناط الجواب جواز الاجتماع لزم اخذ في الاعادة ايضا ظهر من ذلك انه لا يرد عليه ايضا ما اورده بعضهم
عليه من جعله وهما منه واستقرب منه بل وجه الضعف انا نقول ان الصادف المذكور ليس واجبا بل حرام خاصة ولما انتفى
الواجب الموسع الواجب فيه في هذا الصادف وان سقط وجوبها به ومنها انه لو لم يكن الضد منهيا عنه لجاز فعله
فاذا فعله ما يجب امتثال الواجب فيلزم التكليف بالجمع بين الضدين وهو غير جائز ومن اولا حاصل من ترجيح الواجب عن
وجه ووجه الضعف ان الجواز لا يمنع من الترك لثالث الانتفاء مطلقا تحقق الاصول عن الضدين حال الامر فلا

لاقتضائه

لاقتضائه المنهي عنها وجوابه منع توقف الاقتضاء على الصورة التبعية او لا وتحقق الاجمالي منه وكفايته ثانيا وحصول
التفصيلي فيما نحن فيه من اولا ومنع انه ثالثا ولئن يخصص المنع بالخاص اما لعدم الاستلزام وانتفاء الدلالات الثلاث اما
عن الالتزام فظ واما هو الوقف على اللزوم البعيد وهو التضمن والمطابقة انقلاب الاحكام في بعض الاحيان وثبوت
الكبرى شبهة الحل لان كل مباح ضد لبعض الواجبات وانه لو استلزمه لتواتر عن الائمة لكونه مما يعم به البلوى ولعم الطرف
او جدد عن الناس بل يبطل الصلوة في غير وقت تضيقها والنوافل اليومية وغيرها والجواب عن الاول ان الاصل انما
يتمسك به مع عدم الدليل مع ان اصالة عدم الاستلزام ممنوعة لعدم يقين به او عن الثاني بوجود الالتزام
وعدم توقفه على اللزوم البين ولو سلمناه فغايته عدم منعه ولا تلازمه وذلك لا ينفي صلة اللزوم الذي هو المثبت
للحكم هنا كما ياتي وعن الثالث بان الانفلات بعد بعض الاحيان لعارض غير ضار وعن الرابع منع كون كل مباح ضد الواجب
دائما وعن الخامس المكلم المنقول لا يجب ان يكون مدلولا صريحا للفظ بل يكفي كونه لازما لمعنى اللفظ ولو علم اللزوم
بوساطة القائل بالاستلزام يقول ان كل امر ورد متضمن للحكم بالنهي عن ضده فان كان الامر موقتا وكان النهي
الضمني بضم الكسر وان كان من الاحاد فكذلك النهي ع انه لو صح لوجب ان يتوقف ترك كثير من مسائل الاصول وظ بطلانه
ثم وعن السادس منع بطلان الواجبات والمندوبات كما ياتي واما المباحات فانه قل من كانت وقته مشغولة بالواجبات
الفورية لسلم حرمتها اذا اشتغلت فانه اذا جاز ارتكاب المعصية بترك الواجب جاز عصيانه بفعل مباح ايضا فان
كل وقت لا يسع الا فعلا واحدا فيصدر عنه ترك واجب وفعل حرام واحد والقائل بالعينية مطلقا ان الكون عين
ترك الحركة لان البقاء في الحيز الاول عين عدم الانتقال الى الثاني ورد بالمنع لظهور مغايرة الفعل لعدمه وادعاء ترك
الضد الى المأمور به يجعل النزاع لفظيا مع انه لا بد في صحته من ثبوت اللغة وانه لو لم يكن عينه لكان اما مثله او ضده
او خلافه لانحصار النسبة بها والكل باطل لانها لو كانا مثلين لاجتمعا في محل واحد ولو كانا خلافين لاجتمع كل منهما مع ضد
الاخر فيلزم جواز اجتماع الامر مع ضد المنهي عن ضده وهو الامر بضده وهو تكليف بالجمع بين النقيضين وجوابه التزام الاخير
ومنع ظن انه لازم له لان الخلاف قد يتلازمان وقد يكونان ضدين لواحد كالعلم والقدرة النوم والامر ان محققان
فيما نحن فيه فلا يخصص العينية بالعام اولا بهذين الدليلين وقد عرفت جوابه والمقابل بالاقتضاء التضمني لكون الا
يجاب طلب فعل يلزم على تركه فالنهي بالترك من معقوله ومفهومه بغير الفعل غير معقول يراد به الكف او الضد فتضمن
النهي عنه والجواب ان معنى الايجاب هو الطلب الحتمي كما مر وهو معنى بسيط لا تركيب فيه ولا ذهن المنع من الترك والمخالفة
في كيفية الالتزام فنظرهم لا اختلاف الاصطلاح فيه واحتج والدي العلامة ره اما على الاقتضاء التضمني والا
لتزامي في العام والخاص مع تضيق المأمور به دون ضد الواجب فيما مر واما على عدم الاقتضاء في الموسع بان اقتضا
النهي لترك ضده فرع تعين فعله فاذا عدم عدم ولولاه حرم بالملاك كل عمل واما على وجوب الرجوع الى الترجيح وتقديم
الخاص اذا كان الضد ايضا واجبا مضيقا فبانه لولاه فاما نحكم بوجوبهما فالتكليف بالمحال او بوجوب احدهما معينا
مطلقا فالترجيح بلا مرجح او لا تعيينه الا بترجيح المرجوح او نحكم بوجوب شيء منهما فيفرق الاجماع ويتحقق الاتفاق
الاولين فيه واما الاخير فالدعوى والدليل فيها وان كانا صحيحين الا انهما لا ينافيان كون الامر بالشيء نهيا عن
ضده بل يؤيد الاقتضاء ح من الجانبين فيكونان كالدليلين المتعارضين فيجب الجواب عن دليلهما مضافا

تعيينه

الحرج بانه بعض ما استدل به في المضيق في الموسع ايضا فهو ان الاجتماع الفعلي في زمان مضيق بل في الزمان
الموسع اثر يقتضي تبدل الضد في هذا الزمان لا في جميعه بل على طريق الامر ثم ان اراد بتغيره مطلقا فالموسع ايضا كذلك
وان سلم الاقتضاء انما هو من جهة الوجوب دون التوسعة والتضيق فما كان النهي المتعلق في ضمن الامر تابعا له وكان الفعل
في الموسع مطلوبا في جزء من اجزاء هذا الوقت فلذلك النهي عن ضده وهو ترك فوات ايضا والضد الخاص الواجب بالعام انما يكون
حراما اذا كان ضده الواجب المعين واما الخير سواء كان شرعا او عقليا فلا يحرم ضده العام اي ضد كل فرد منه واما الخاص فان كان
ضد الجميع افراد الخير كيف يكون حراما ايضا وان كان ضدا لاحد افراده فليس منهيا عنه اذ لو كان لكان الاتيان بضده معينا
فلا يكون مجزيا وايضا لا دليل على حرمته الثانية قيل بعد اختيار الاقتضاء في الضد العام بالالتزام وجعل الان ما منهيا بالنهي العام
الحق عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص والمنقول يعني من يظهر منه الالتزام بالتلازم من يظهر منه المنقول يعني من يظهر منه العقلي ثم استدل على
الاقتضاء بنفي الثالث وقال في نفي التزام واما الالتزام فالتزام بالبين بالمعنى الاخص فيه منع كما هو ظاهر واما بالمعنى الاعم وايضا غير مجد
نعم يدل عليه دلالة تبعية من قبيل الاشارة ولكن ذلك ليس بمثمر فيما نحن فيه فان تركنا الضد من مقدمات الماموريه ووجوبه
يتبع الوجوب المتبعي لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب الامر تبعا فلا يثبت بذلك عقاب على ترك الترك فلا يثبت فساد قال
في جوابين اثبت الاستلزام ان هذا تبعي لا اصلي ولا يضر والذي هو مراد القائلين هو الحكم الاصلي لا التبعي كما يظهر من تتبع
الدليلين في الفقه وقال ايضا ان القائلين بالاستلزام يريدون ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك شاء ام لم يشاء فانه
ليس من محل النزاع في شيء اقول قد مر في بحث مقدمة الواجب ما يعلم به فساده ونقول هنا ان النزاع انما هو في ثبوت
مطلوبية ترك الضد بالامر سواء كان تبعا ام اصالة واما كون مطلوبيته تبعا ام اصالة فليس مما يهم النزاع فيه فان الامر
بالمطلوب تبعا اما ان فهم مطلوبيته تبعا ونفي المطلوبية تبعية وايهما كان يثبت النهي عن الضد بل الظاهر انه لا نزاع في ان
النهي عن الضد ليس مقصودا بالاصالة الا عند القائلين بالعينية كيف وعمدة ادلتهم ان ترك الضد مقدمة الواجب ثم يقال احد
بان المقدمة واجبة اصالة واما ما قال من ان مراد القائلين بالاستلزام الاصلي ففاسد لان جميع ادلتهم منطبق على التبعي
وليس لهم دليل يدل على الاصلي ولا في كلامهم ما ينفعه الا بعض من يقول بالعينية بل يضر بهم جميعا في جواب الثاني وتحسينه
بعدم السعي والتعقل بان السعي والتعقل غير لازم في اللوازم ينادي بان مقصودهم ليس الا اصلي اذ لا شك في وجود السعي
بالاصليات واما ما ذكره من دلالة من تتبع ثمرات الفقه على ذلك فلا وجه له اصلا اذ ثمراته انما هو ان الفعل الفلاني
حرام لكونه ضد الواجب ولا دلالة له على الاصلية لان الحرام حرام سواء كانت حرمته تبعية او اصلية واما حكمهم ببطلان بعض
العبادات فلا شك انه لا يتوقف على كون النهي اصليا لان المنهي عنه لا يكون ماموريا به سواء كان نهيه تبعيا او اصليا
وبناء القوم على ذلك وما عثرنا على فقيه يصرح بان النهي التبعي لا ينافي الامر واطلاقهم دلالة النهي على الفساد لا يأبى في
ذلك وصرح الباغنوي بذلك قال لا غرض يتعلق للفقيه الا بان ضد المامور به حرام ام لا واما انه حرام بعد كونه منهيا
عنه صريحا او ضمنا فلا يتعلق به غرض الفقيه وذلك ظاهر وقال ايضا مشيرا الى الدفع الاستلزام ولو وجوب المقدمة
لهذا ان قال عواقب نتيجة فلا يعلم الحكم المتبادر من الخطاب الصريح خطابا فليس نزاعا معنويا مع ذلك فقد عرفت
ان بعض اقسام المنطوق كما ان نافعا في لزوم ذلك الحكم من الخطاب الصادر من الامر فهو مكابرة وان خصص
الكلام بالخطاب الصريح يعني ان الامر بالشيء ليس امرا بالمقدمة ولا يستلزم النهي الصريح عن الضد فليس ذلك على قال

في العبادات

ان الامر

ان الامر بالشيء امر بالمقدمة وان الامر بالشيء نهي عن ضده لما عرفت من مقصودهم ولما قوله فلا يثبت عقاب على ترك
الترك فلا يثبت فساده ففيه ان الفساد لاجل تعلق النهي ولم يقل احد بان سبب الفساد هو العقاب مع ان عدم العقاب
على ارتكاب الحرام التبعي غير مسلم الثالث فرع على كون الامر بالشيء نهيا عن ضده العام بطلان الواجبات الموسعة
والنوافل وحرمة المباحات اذا امر بسد الوديعة واداء الدين وحرمة السفر اذا تودي الصلوة من يوم الجمعة
اذا كان مانعا من تحصيل العلم الواجب او اداء الدين الواجب وبطلان صلوة المصلي بنجاسة المسجد او كانت
معه نجاسة في المسجد معفوة في الصلوة الى غير ذلك ولا يخفى ان الحكمين بطلان العبادات الموسعة والنوافل بطلان اداء
الدين ورد الوديعة ومثلهما على القول بالاستلزام لا وجه له لان دليل طلب الواجب الموسع مخصوص باجزاء وتمييز
دليل وجوب اداء الدين فورا مثلا عام بالنسبة الى جميع اجزاء هذا الوقت وما قبله وما بعده اي معناه ان في كل وقت طلب
الغريم دينه يجب ادائه فورا سواء كان في وقت الموسع ام لا وبينه النهي عن الموسع في وقته ففي العام الاول جواز
الاشتغال بالصلوة مثلا في كل جزء الوقت الواقعة فيما بين الدلوك والغروب ومقتضى الثاني عدم جواز الاشتغال بها
بعد اداء الدين في كل وقت طلبه سواء كان وقت طلبه وقت الموسع ام لا وسواء كان ما يضاده صلوة ام لا
فيتعارضان في خصوص وقت الصلوة والاول اخص مطلقا فيجب تخصيص الثاني به فيكون وجوب الامر بوفاء الدين
فورا مخصوصا بغير حال الاشتغال بالصلوة هذا ان فرض اختصاص الخطابين بالدين والا فيكون دليل الموسع خاصا
مطلقا من حيث الفعل والوقت ومن وجه من حيث الفاعل فيكون المفتي بجواز خصوص الصلوة لكل مكلف خال من موانع
الصلوة باطلا مرة اي جزء من الاجزاء الواقعة بين الدلوك والغروب ويكون معنى لزوم الامر بوفاء الدين لا يجب الكل بل
شيء منه اصلا اداء دفعة في وقت من الاوقات فيكونان عامين بينهما عموم من وجه فيجوز لنا الاتيان بكل من الفعلين
في الوقت المشترك كما يأتي او يكون معنى الاول جواز لكل مكلف الصلوة في جزء من الاجزاء الواقعة بين الدلوك والغروب سواء
اشتغلت ذمته بدين واجب الاداء ام لا ويكون معنى الثاني لا يجوز للمكلف فعل ما يضاد اداء الدين في شيء من اوقات اشتغال
ذمته باداء الدين سواء كان وقت الموسع ام لا فيكون بينهما عموم من وجه فيجوز كل من الفعلين في وقت التعارض على ما يأتي
وكذا في النوافل وبعض المباحات وتحقيق المقام ان الامر اذا لم يكن ماموريه اما واجب او مندوب او مباح
وكل من الاولين اما مضيق او موسع والموسع اما موقت او غير موقت والمباح اما مباح بنص الشارع او بالعموم او
بالاصل والمباح المنصوص اما منصوص باباحته في وقت معين او مطلقا والمامور به اما موسع او مضيق وكل منهما
اما موقت او غير موقت وهو في المضيق يتصور بان يكون تضييقه باختيار فوريته فان كان المامور به موسعا لا يبطل
ضده ولا يحرم الاشتغال به قيل يضيق المامور به مطلقا او موجه ظ وان كان مضيقا وكان الضد واجبا مضيقا
فقد سبق حكمه من وجوب الرجوع الى الترجيح او التخيير وكذا ان كان الضد مندوبا مضيقا واما النوافل فيتعين
الحكم بحرمة المباحات الغير المنصوصة على اباحته في وقت المامور به لان دليلها يكون هو الاصل وهو يزيل بدليل الماموريه
واما غير المباحات فالازم الرجوع الى دليل المامور به والضد وملاحظة ان ما يلزم دليل المامور به من النهي عن
الضد حرمته يعارض الاول المطابقي لدليل الضد لا لازم ملاحظة كيفية التعارض فيحكم بحرمة الضد مطلقا و
بطلانه اذا كان عبادة لكون دليل المامور به اخص مطلقا وبالجواز والصحة في سائر صور التعارض مطلقا اما الثاني

لمن رأى نجاسة في المسجد صلاة الظهر ما بين الزوال الى الغروب ولو ازال النجاسة عن المسجد بقول يدل الثاني بالالزام على عدم
جواز شيء من اضداد المأمور به في شيء من اوقات بقاء النجاسة في المسجد سواء كان وقت صلوة الظهر ام لا والاول يدل
بالمطابقة على جواز الاتيان بالصلوة في هذا الوقت والاول اخص من الثاني فيخصص به يعني بقال ان هذا الضد ليس مبنيا عنه
في هذا الوقت فليس ازالة النجاسة مأمورا بها فوري ح فنوسنتي ويخير المكلف بين المأمور به وهذا الضد فان قيل اذا دل الخاص
النجاسة في اول الظهر مثلا فيكلف بالازالة فورا اي في اول الظهر وهذا اخص من وقت الموسع قلنا التعارض انما هو بين اصل
دليل وجوب ازالة النجاسة مطلقا الشامل لهذا الفرد ايضا بعمومه ودليل الموسع لا بين دليل يدل على وجوب الازالة
في اول الظهر بخصوصه وبينه ع ان الفورية هنا ليست بمعنى اول الظهر بل المراد بها الفورية الاستمرارية التي معناها وجوب
الازالة في كل وقت كانت النجاسة باقية فان قيل ان من اصول التعارض ما كان بالعموم من وجه فما السر في الجواب والتخيير فيما ظنا
السر فيه انه لم يعلم الخصوص منهما بخصوصه فلا يحكم بتخصيص شيء منهما قطعا وجوز اهل العموم كل منهما بعدم دليل مخصص لهما مع اصالة
عدم التخصيص ثم لا يمكن العمل بعموم القطعي بتخصيص واحد منها نظير وجدان المني في الثوب المشترك حيث يحكم بصحة صلوة كل
منهما وجواز دخوله المسجد اما لو امكن العمل بهما كما اذا كان مطلقين يمكن العمل بهما بفعل بالخاص الاثباتي في غير مورد
النفي كما يأتي من منعه ومن هذا يظهر الضعف في الحكم بالتخيير عند تعارض الايتين وغيرهما مما يظهر حكمها من الاخبار العلاجية فان قيل
من هذا يظهر الحكم اذا كان الدليلين من الادلة اللفظية فلو كانا او احدهما الاجماع فما حكمه قلنا ان ثبت الاجماع على وجوب المأمور به
في حال ارادة هذا الضد ايضا يقدم المأمور به والا فلا فان قيل صرحوا بانه اذا تعارض الواجب والحرام يقدم الحرمة قلنا
ذلك غير ثابت ولو ثبت فانما هو فيما ثبت الحرمة والكلام فيما نحن فيه في ان دليل المأمور به هل هو مخصص بغير هذا الوقت
حتى لا يكون ضده حراما ام لا هكذا ينبغي ان يحقق المقام وما سبق على ذلك احد **الرابعة** قيل بعد تضعيف ادلة تحريم
الامر بالشيء للنهي عن ضده لو ابدل النهي عن الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب وفيه ان البطلان يختص بالعبادة
فلا يثبت به تمام المطلوب **الخامسة** اختلفوا في اقتضاء النهي عن الشيء للامر باحد اضداده على نحو اختلافهم في عكسه
القضية ولا ريب في استلزامه للامر بالضد العام واما الخاص فلا لعدم دليل عليه اذ لا يتصور دليل عليه سوى بعض
ما سبق في العكس ولا يجري شيء منه هنا الا ما استدل عليه به من كون فعل احد الاضداد مقدمة للواجب الذي هو
الترك ومن ان ترك جميع اضداد الفعل يلزم له ولكونه حراما يكون تركها واجبا وقد سبق ما يظهر به ضعفهما مع ان الاول لما
لم يكن بد من التزام الوجوب الكفائي الامر بالشيء بذاته يستلزم كراهة ضده لما العام فلا دون فعل المندوب يتوقف
على ترك تركه او عينه فهو مندوب فيكون مطلوبا ولا يزيد من المكروه الا ما كان تركه مطلوبا وايضا المندوب
ما يكون فعله راجحا فتركه مرجوح لان الرجحان من الاضافات فلا يتحقق بدون الضاف اليه ولا شيء يصلح لها
الا الترك وكلما كان مرجوحا فهو مكروه وايضا المكروه ما كان في تركه مصلحة او في فعله مفسدة ولا شك ان ترك
تركه ذو مصلحة لانه اما عين فعل المستحب فيلزمه وتركه متضمن مفسدة انتفاء هذه المصلحة وهذا القدر من المفسدة
كاف في تحقق الكراهة كما يشهد به العرف وايضا لو لم تكن مكروها لكان اما واجبا او حراما او مندوبا او مباحا
اللوازم باطلة اما الثلثة الاول فظاهر واما الاخير فلان المباح ما يؤدي فعله وتركه ولا يكون احدهما راجحا
فلو كان ترك المندوب مباحا لكان مساويا مع فعله فلا يكون مندوبا وايضا لا شك ان من قصد بطلان الصلوة

وطلب ترك

وطلب ترك تركها بالنسبة اليها يجزم باللزوم بينهما فهو لازم بين لزوم الاعم واورد عليه بانهم صرحوا بان ترك المستحب
قد يكون مكروها وقد لا يكون وبالعكس ولذا ترى ان المصافحة مستحبة وتركها ليس بمكروه وكذا التختم باليمين وغير ذلك وبانه
يستلزم كراهة ترك الصلوة في المسجد مثلا ح انه لا يتحقق الا في ضمن ترك الصلوة او الصلوة في غير المسجد والاول حرام والثاني
ليس بمكروه اذ لا كراهة في العبادات وبانه على هذا يكون ترك الاولى مكروها ح ان جماعة كالعلامة والمحقق والشهيد
بعد ما ذكروا المكروه قالوا وقد يطلق على الحرام وعلى ترك الاولى وبان المكروه ما كان فيه مفسدة ووجود المصلحة في
فعله لا يستلزم المصلحة في تركه والجواب عن الاول انه معارض بتصريح جماعة اخرى منهم الشهيد الثاني بكون ترك كل
مستحب مكروها وبالعكس واما عدم كراهة ما ذكره فالمسلم عدم كونه مكروها اصليا واما سقوطا فان المكروه على
قسمين ما كان تركه مطلوبا من حيث هو تركه وفي نفسه مصرح الشارع بكراهته وما كان مكروها بتبع الاجتناب
غيره ومفهوم كراهته من دلالة التزامية وعدم كون ترك بعض المستحبات مكروها انما هو بالمعنى الاول وعليه يحمل ما في كلام
بعض الفقهاء من عد ترك بعض المستحبات مكروها وما بعض وعن الباقي يمنع استحباب الصلوة في المسجد بالمعنى المصطلح حتى
يكون تركه مكروها بل بمعنى الراجحية الاضافية وعن الثالث بان مرادهم المكروه الاصلي وعن الرابع بان ثبوت
المفسدة في الترك لا يجب ان يكون لاستلزام المصلحة الفعل له بل يكفي ان يكون من جهة اخرى على ان فوات المصلحة غير المفيدة
واما الخامس فلمثل ما مر في الامر الوجوبي قبل ان يستلزم كراهة الخاص لزوم انتفاء المباح واما ازما من وقت الاوجوب
فيرفعه لهم وجوابه ان المفسدة الخاص المندوب مكروه اذا كان المندوب متعينا واما اذا كان مخيرا بينه وبين غيره كما عرفت في الواجب
فالمندوب في كل وقت هو فعل مستحب ما فان المستحبات لا تنحصر في كثرة وليس جميع الافعال عند خاصا لجميع المندوبات باع ان
من الافعال ما لا يضد الشيء منها في النهي عن الشيء كراهة كالتحري لم يستلزم استحباب ضده العام دون الخاص من الوجه
ظاهر بعد الاحاطة بما ذكرنا **سابعة** اختلفوا في المطلق من الصور المطلقة هل هو المرتبة والفرد والوضع ان
لصيغة افعل مثل اضرب اعتبارات ثلث يلاحظ بالنسبة اليها الكلية والجزئية احدها اعتبار المطلب الراجح
والثاني اعتبار المخاطب والثالث اعتبار الضرب والوضع بالنسبة الى الاولين ومع فيتبع حرف للافراد الى اسم
كما سبق والمحكي عنه هنا الثالث فمنهم من قال بانها موضوعة لطبيعة الضرب ومنهم من قال بانها للفرد
وقالت الاسنى والقائل بالفرد بين قائل بانها لفرد غير معين اي المنتشر وقائل بانها للمعين والظاهر ان القائل
بالمعين يريد الوضع بالنسبة اليه وضع حرفي احتج الاولون بالتبادر وبالاجماع على ان المصادر الغير المنوية اي التي في
ضمن المشتقات للطبيعة كما صرح به في المفتاح فالمشتق ايضا كذلك لانه لا تقييد الا طلب السبب فحكم التبادر واصالة
عدم الزيادة ويرد على الاول انه ان اريد ان التبادر امر غير موجب بحيث سبق عدم التبعية الى الذهن فهو
مسلم ولكن الفرد المنتشر ايضا كذلك بل على القول بالوضع للافراد الخاصة ايضا كذا اذ لا يقال انه موضوع لفرد خاص خاصة
وان اريد ان التبادر هو الطبيعة فهو ممنوع بل لنا ان نقول ان السابق لا يسبق الى ذهنهم الا الافراد وعلى انه مع الاجماع
وكذا القائلون بالوضع للفرد باعتبار وجود الماهية في الاعيان لا منها الا بتبع اعتبار ما يورد عليه من استحالة
واعتبارها كيف ولم يكن الماهيات موجودة في الخارج انفت الحقائق لان حقيقة الشيء طبيعته ومنه جزء
موجودة في ضمن الافراد لا بعض اجزاء خارجي المتحقق بل بعض اجزاء عقلي له والمراد بالجزء العقلي الشيء ان

عين المسلم ع

العقل يحكم اليه وكلما يحكم العقل الذات الموجودة اليه يجب كونه موجودا بوجودها سيما اذا كان مية فان مية الشيء
هي ما به الشيء هو فالمية مقارنة الخارج مع التشخصات غير منفكة عنها بل هي موقوف عليها وجودها العيني وهذا لا ينافي
مطلوبنا بالذات نعم لما لم يكن المقارنة محض المصاحبة الاتفاقية بل كانا موجودين بوجود وجعل واحدا بالضم مطلق
الشخص تبعا ايضا فان قيل لو كانت المية منفكة عن التشخص لما كانت كلية لنا فان الكلية لا يكون مهية قلنا مقارنة التشخص
ثانية الكلية اذا لوحظت مع المية واما المقارنة المجردة فهو عند الملاحظة فلا ينافيها فان للمهية الموجودة مرتبتين احدهما اخرى
شيء وهي من هذه الجهة منفكة عن اللواحق كيف تريد والاخرى لا بشرط شيء اي من حيث هي هي ليست الا هي و
اللواحق كلها سلوبة عنها من هذه الجهة فان قيل لو كانت موجودة مع التشخص لزم كون شيء واحد كليا وجزئيا واما كلية
فلان المية لا يكون الا كلية واما جزئية فلان الشيء الشخصي موجود بل يلزم تعدد الواحد ايضا اما التعدد فيما عتبار الجزئيات والمتا
الواحدة فلان الكلي لا يكون الا امرا واحدا قلنا المراد بكلية المهية ليس انها كلية في الخارج بالفعل ولا موجودة واحدة فيه بل المراد
انه بحيث لو دخل في التصور الذهني لكان امرا واحدا في الكل بحيث التطابق فان كان الموجود في الخارج متكثر امتعينا ولذا
فالحان تسميت بالكلي كونها موضوعة الكلية بالقوة وبهذا صرح صاحب الشفاء في اول حاصله انها بها الموجود يمكن ان يكون
الطبيعة بوجوده في الاعيان ويكون بالفعل كلية هي واحدها شركة الجميع انما يعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت في
التصور الذهني وقد يورد الدليل بوجهين اخرين احدهما ان تعلق الامر بالمهية لا يتوقف على وجودها في الخارج فان
منكري وجود الكلي الطبيعي يكونون ان العقل يتبع من الافراد هو الكلية فتلك ثابتة من ذواتها واخرى من الاعراض
الكيفية بها وان لم يكن لتلك الصور وجود الا في العقل وهي الكلي الطبيعي على مذاق هؤلاء ولا ريب ان لم يتبع اخارج الفرد
لعقل فما عليه فاوعدم وجودها انما يظهر بعد التدبر الفلسفي واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك فيفهمون
من الامر ان المطلوب هذه الطبيعة لا بشرط غاية الامر استحالة تحققها في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير مع القدرة عليه
بالواسطة والحاصل ان اهل العرف يفهمون ان لا مدخلية للخصوصيات في الامتثال ويكون تحقق هذا المعنى في الخارج
على اي نحو كان وان كان عدم تحققه في الخارج فاسدا ولا يضر بنا دعوة نفس الامر الثالث ان الوجوب والحرمة
واخواتهما من عوارض فعل المكلف وما هو فعله هل ايجاده الذي يتعلق الامر بالمهية انه تعلق بايجادها واذا كان
ايجادها ممتنعا والشارع عالم به فكيف يامر به وهل يصح توهم العاقل انه يوجد وان امر الشارع بايجادها تكليفا
يوجد هذا التكليف وان امكن ايجاد لزم ايجاد الممتنع والا فلا بين حصل الامتثال مع ان الكلام في ما طلبه الامر
لانه مقام العرف فانا لو سلمنا ان متعلقه ايجاد المهية فاذا امتنع يجب صرفه عنه كما في سائر الالفاظ المخرجة من
حقائقها العرفية بدليل العقل مع ان العامي لا يفهم غير الفرد وقوله غاية الامر استحالة تحققها في نفس الامر
الخ فيه ان المفروض انه لا تحقق لها في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا بد منه ولا قدرة عليه الا بالواسطة في الايجاد
والقدرة بالواسطة انما هي في القول بوجود الكلي على ان المامور به متصف بالحسن منضم الى الامر وكيف يمكن ان يكون
الامر بها ادعى الى الاتيان الخارجية وكانها ان غاية ما يدل عليه الدليل ان المطلوب هو الفرد ولما ادى فرد
متحقق فيدل عليه اللفظ والعقل ولا يدل على خلافه اصلا كلي فلا تحقق له في الخارج اقول هذا اذا كان
مراد المستدل هو الفرد المنتشر الواحد الفرد الخاص على سبيل البدلية فالمطلوب واحد من الجزئيات على البدل

الطبيعة اعم

الفلسفي م

بكل واحد

بكل واحد الطلب التخييري وليس ذلك من باب التعلق بالكلي كما في قول القائل سر من مكان الى مكان وما ذكر ظهر ضعف دليل الطرف
والتحقيق ان على القول بوجود المهية لا يتعلق طلب الامر بالفرد اذ ليس فيه واما على القول بوجودها كما هو
الحق فيمكن القول بتعلقه بكل منها لكن يجب البناء على وضع المبدء لان الامر لطلب المبدء بحكم التبادر والاصل عدم تعدد الوضع
موضوعا للمهية يجب على القول بتعلقه بها ومن يقول بالوضع للفرد المنتشر لكل فرد على البدل بالوضع العام يجب ان يقول بتعلقه
به واذا قد عرفت حق القول فحينئذ وانه موضوع للفرد الخاص يمكن ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا ويجوز ان
الحق ان الامر متعلق بالافراد الخاصة على البدلية ويظهر ايضا فساد زعم من زعم انه لو كان متعلق الامر الفرد ولزم ان يكون
اكثر اوامر الشرع مجازات فان قيل لو كان كذلك لم يبق فرق بين الواجبات التخييرية والعينية قلنا المخير الشرعي ما كان مخيرا فيه
اي جعله الشرع وهذا التخيير مقطوع منه الثالث لا شك ان الاتيان بالمامور به على وجهه الاتم وهل يوجب الاجزاء عن سقوط
القضاء اي ظنا فيما سواه كان اعاده او قطعا مصطلحي الاتم لا واما الاجزاء بمعنى حصول الامتثال وصيرورة المامور مطيعا
فمحل متفق عليه وجهه ظاهر ولا بد اولا من تقديم مقدمات الاولى ان معنى الاتيان بالمامور به على وجه يجزي ما وافق
مراد الامر او مستجمعا للشرائط المعتبرة فيه وهل اللازم الاتيان بما وافق مراده ولو قطعا الا في حالة تجويزه بموافقة الواقع
او ظنه بظن ثابت الحجية وان كان غير موافق واقعا فان لكون الواقع والظن بدلا عن الواقع وكان المكلف به اصالة
تحصيل الواقع او اللازم الاتيان بما يوافقه يجب علمه وظنه من غير بدلية الظاهر هو الثاني لان التكليف الواقع
مع قطع النظر عن علم المكلف غير معقول ويظهر الفائدة فيما اذا انكشف فساد اعتقاده فعلى الاول يحتمل وجوب الاتيان
ثانيا بخلاف الثاني وكذا الكلام في الظن الثابت حجيته بالنسبة الى العلم فهل هو بدل عن العلم او مع مرتبة واحدة
الظاهر ايضا الثاني لان الظن المذكور علم الا اذا كانت حجيته متفرعة على انتفاء العلم وتظهر ذلك في الفروع المختلفة
التي لها بدل كالوضوء يبدل منه التيمم عند التعذر فانه يحتمل ان يكون المكلف به الوضوء الا في حال التعذر
وان يكون الوضوء تكليفا غير المعذور خاصة واما فهو تكليفه التيمم وعلى الاول يحتمل ان يجب عليه الوضوء لو
وجد الماء في الوقت بعد التيمم والصلوة لان ذمته كانت مشغولة بالوضوء مطلقا الا في حالة العذر وقد
ارتفع فيكون مستصحاب وجوب الوضوء بخلاف الثاني فانه لم يشتغل ذمته بالوضوء اصلا الثاني التزاع
فيما يختلف شرطه من الاوامر باختلاف الاحوال كالصلوة مثلا مع الماء الوضوء ومع فقده التيمم يتصور
على وجهين احدهما انه اذا اتى المكلف بالمامور به في حال من الشرائط المعتبرة في هذا الحال كالتيمم هل يسقط
القضاء مع بقاء هذا الحال وعدم زوال ما يوجب الخروج عن العذر في هذا الحال ام لا بل يحتمل وجوب هذه
الصلوة بالطهارة الترابية ثانيا وثانيهما انه هل يسقط مع زوال هذه الحالة وعروض الحالة التي تجتمع معها
الشرط الاكمل ام لا يعني ان الاتيان بالبدل في حال كالصلوة مع التيمم هل يوجب سقوط قضاء المبدل
عند زوال العذر فيكون القضاء للصلوة مع الوضوء لا مع التيمم فالثاني دليل قضاء لما فات لا لما اتى به
ومن قبيل ما يختلف شرطه باختلاف الاحوال ما يختلف باعتبار علم المكلف وظنه كالصلوة باعتقاد الطهارة
مع فساد الاعتقاد فان النزاع فيها اما في ان الصلوة مع اعتقاد الطهارة هل يسقط القضاء مع بقاء
هذا الاعتقاد ام لا بل يحتمل وجوب صلوة اخرى بدون خلو شيء الاعتقاد ايضا او في انه هل يسقط قضاء

اذا انكشف فساده ام لا واما ما لا يختلف شرايطه فالنزاع فيه على الوجه الاول خاصة الثالثة قيل هل النزاع مجهود على نوعين
احدهما ان الاتيان بالمامور به على وجهه هل يسقط القضاء الثابت بواسطة هو الامر الاستدراكي والعوض عنه
ولو بامر جديد ام لا وثانيهما انه هل يسقط عينه ام لا يجوز ان يكون مع امر اخر بفعله ثانيا قضاء او يجوز ان لا
النزاع في الاول انما هو في الثاني يعود لفظيا اذ لا يكون انكاره فالنزاع في تسميته قضاء ولا يبعد ان يكون مراد المشهور الاول
ومراد الخالف الثاني فيظهر وجه اخر للفظية النزاع ثم هذا على التقرير الذي هو النزاع بالوجه الاول واما على الثاني
فهل النوع الاول تحريره ان الاتيان بالمامور به الذي هو بدل عن غيره هل يسقط القضاء الثابت لبدله
الامر به او بامر جديد ام لا او الاتيان به موافقا لمراد الامر باعتقاده هل تسقط قضاء الموافق له واقعا بعد
ظهوره فساد الاعتقاد الثابت بالامر بالشرط الواقعي ام لا الثاني على الثاني انه هل يسقط عينه انه لا يجوز ان يكون
مع امر اخر بفعله ام لا والموافق للواقع ثانيا قضاء ام لا الرابعة قد عرفت ان النزاع يتصور على وجهين والوجه
الاول على نوعين وظاهر القوم انه في الوجه الاول على النوع الاول تحرير يقتضي تكلفا وكلا على طريقتهم في البواقي نقول
المشهور انه اجابه للاجزاء وعند الجبائي وابو هاشم على انه لا توجيه واختار والرازي العلامة في الاخير ان المراد ان كان
الاتيان بما وافقا لمراده في الواقع فتوجيه وان اراد بظن المكلف فقد توجيه وقلا توجيه ولكن هذا القول ينافي
الخلاف على الوجه الثاني والحق هو الاول الوجه الاول ان المتبادر من القضاء كونه استدراكا لما فات والمفروض
انه لم يفت شيء فان قيل قد يفوت شيء من مصالح الاداء كالوضوء عند عدم الماء قلنا ان كان الوضوء واجبا فلم
يات بالمامور به والا لم يفت شيء من المامور به مع انه على هذا الوجه لا يتدارك الوضوء فان قيل يمكن ان يامر
الشارع بالوضوء عند وجود الماء قلنا خرج عن النزاع والثاني انه لو لم يعلم براءة الذمة ابدا والثاني انه لو
وجب بالامر الاول فعل مثل ما اتى به بعينه كان تحصيلا للحاصل ولو وجب بفعل اصل اخر غير ما اتى به لم يكن المامور به
ما ياتي على وجهه والرابع ان المطلوب بالامر اما الماهية الفرد والمفروض حصوله فلا يبقى طلب اخر فالخالف الاول انه لو تنفي
الاتيان بالمامور به سقوط القضاء لترتب عليه فلا يكون بامر جديد مع انه يرد وجوب الحج الفاسد مع الامر
باتمامه ولا يصح بظن الطهارة اذا تيقن الحدث والجواب عن الاول منع الملازمة الاولى ان اريد ترتب الوجود
على العدم وبالعكس والثانية ان اريد الثاني فقط وعن الثاني ان القضاء لما فسد والاتمام واجب مستقل وعن
الثالث بانه خارج عن النزاع والجواب بعينه بانه كالاستثناء فاسد وللثاني سقوطه في الاول مطلقا فلا
الثاني فانه قد يسقط وقد يثبت وجوابه ظ ثم ثانيا على الخلاف على هذا الوجه قلت اذ القائل بعدم السقوط
لا يقول بوجوب القضاء بل يتجوز وينفيه بالاصل وبما يظهر فيما اذا ورد امر بقضائه ثانيا فانه على المختار
يطرح او يأول القضاء وفي نذر قضاء كل ما يحتمل وجوب قضائه هذا ما يتعلق بالنوع الاول من الوجه
الاول واما الثاني منه فقد عرفت انه لا يمكن انكار عدم الاجزاء على بطلان النزاع فيه فالحق عدم دلالة الاتيان
على الاجزاء وان لم يتم الاتي ثانيا قضاء واما الوجه الثاني وهو المفيد وفي النوع الاول فالتحقيق فيه ان ثانيا كان
اختلاف الشرائط لاختلاف الاعتقاد الواقع فالحق الاجزاء لما مر من ان التكليف بالواقع من حيث هو مالك
لشيء واحد اتى به فلا معنى لقضائه وثانيا كان الاختلاف لا يكون فيبقى على اصل الامر بالبدل هل يقتضي

الامر بالبدل

الامر بالبدل ام لا فعلى الاول يجب الحكم بالاجزاء لان المامور به يصير واحدا قائما به وعود البدل يحتاج الى دليل والا
استصحاب واصالة العدم تقتضي العدم وعلى الثاني عدم الاجزاء والحق اقتضاء الامر بالبدل لسقوط الاول اذا لم
يكن دليل على عدمه بحكم العرف والتبادر وهذه مسئلة فقهية يجري الفقيه في اثناء الفقه على الاخر لسقوط الاول و
قد يقتضي دليل عدم سقوطه واما على الثاني والحق عدم الاجزاء والوجه ظاهر وما ورد من الامر بقضاء
الصلوة المؤداة بظن الطهارة وامثالها من ذلك القبيل فائدة الاجزاء يستلزم الجهل بعينه استحقاق الثواب
لعدم تعلق رضاه في العبادة ولعدم السيد بعدم الاحسان الى عبده الممتثل المعبود به لاجله ولقوله تعالى وما تقرب الى
المتقربون بمثل اداء ما افترضت عليهم وقال السيد لا يلزم من بعض الظواهر الحمل على العقول الكاملة او على عدم حصول
ما يحصل به الاجزاء هـ ش ج اختلفوا في جواز الامر والتكليف بما علم الامر انتفاء شرطه بعد وفاته على
الجواز جهلهم وتفصيلهم امر الاول ان كلا من التكليف والامر يطلق تارة ويراد به الظاهري من غير ان يكون
طلب مصلحة في نفس الفعل بل كانت المصلحة في نفس الامر والتكليف وصدور الخطاب ويسمى تكليفا ابتلائيا وامتحانيا
واخرى ويراد به الحقيقي وهو على قسمين لانه اما يكون بطلب الفعل حقيقة او بيان كونه ذا مصلحة فالاعلام بمن
غير تعلق طلب به لا مانع ومحل النزاع تحمل الوجهين كما صرح به بعض المحققين ويظهر من بعض ان النزاع في المحقق الثاني
الشرط اما شرط الوجوب او الوقوع وكل منهما اما مقدور او غير مقدور فالظاهر انه ايه وبعض اخر ونقله
في الرد واختصاص النزاع بغير المقدور وظ لو الاخلاف في الجواز مع العلم بانتفاء المقدور بل التكليف حال الشرط
والشرط معا وذلك مناف لما فرعوا على النزاع من وجوب الكفارة على من افطر مع سقط فرض صوم يستمر ان
السفر تنافي الاختياري ايضا كما صرحوا به هنا مع ان كثيرا من الشروط المقدورة شرط للتكليف فلا يصح اطلاق
القول بان التكليف بالشرط والمشروط معا ومنهم من خصه بشرط الوجوب مطلقا وهو المنقول عن ساحب المعالم
وفيه مع مخالفته لما صرح جماعة من المخالفين انه بناء على ما استدل به المخالفون انه لو لم يصح هذا التكليف لم
يقع احد وصرح صاحب المدارك بان النزاع في شرط الوقوع الذي لم يكن شرط الوجوب وصرح الباغنوي
وفساده ظ كيف وهم باسرهم عدلوا الشرائط المفقودة بالحيوة والطهارة من حيض فانها لم واقف على النسخ
الذي استدلوا به في قصة ابراهيم هو شرط التكليف وقد زعم بعضهم انه شرط الوقوع الذي لم يكن شرط الوجوب
مع كونه مقدورا وظهر فساده مما ذكر اذا عرفتها فاعلم ان اكثر اصحابنا على المنع ولا اشعري على الجواز والحق ان
النزاع ان كان في التكليف الابتلائي فالحق المنع وان كان في الحقيقي فان كان المراد به طلب الفعل حقيقة
فالحق منع المانع مطلقا وان كان مجرد مرغوبية الفعل للامر وكونه ذا مصلحة فالحق معه مع انتفاء شرط الوجوب
مطلقا دون الوقوع فقط لنا على الاول اصالة الى الاصل جواز ترتب مصالح كثيرة على نفس الامر والتكليف من
جهة التوطين على الانقياد للاعلى المكلف به كالسيد يستصلح عبده بامر مخرج عنه على التحقيق امتحانا له
وقد يوكل الرجل غيره في فعل غدا مع علمه بانه يعزله قبله لا يشك ان التكليف الابتلائي لا يدل على حسن المامور به
ولا على وجوبه في نفسه ولا على النهي عن ضده فلو كان الابتلاء ايضا احدى فوائد التكليف فيحمل ذلك
في كل امر لم يدل امر على شيء مما ذكر وهو خلاف الاجماع فلنا الاصل في الاوامر كونها حقيقة لانه مقتضى حقيقة

اللفظ وللاجماع ولانه لولاه لسد ابواب الامتثالات والاحتياطات فلا يصار اليه الا بالقرينة ولا بد
من المراجعة عن الاصل في بعض المواضع لاجل قرينة فذ الرقيل الامتحان لا يتصور في حقه تعالى انه لعلم بالعواقب
قلنا لا يختص فائدته عليه بل قد يكون لعلم الغير او الخلف وانما لعلم الحجة وايضا لا ينفع بالتوطن قيل لو جاز ذلك
لزم الاغراء بالجهل لاستلزامه اعتقاد المامور المراد الامر المامور به فلا يوطن على الامتثال قلنا يمنع بطلان
مطلق الاغراء الا عدم جوازه اما لقبح حمل الغير على اعتقاد خلاف الواقع وثبات الامر فانه قد يترتب عليه
مصالح اتية على مفسدته فيرتفع قبحه بل يقع مثله عن العقلاء لا يستحقون خواص عبيدهم ولا يذمون بل ولا يجابه
حلم على ارتكاب المفسدة او ترك المصلحة وهو ظلم وقبيح وهو مختص بالاغراء لم يكشف الحال فيه الى زمان الفعل
واما مع فلا ومنه جميع المجازات المنفصلة القرينة وان قال بجوازه تاخير البيان عن الخطاب وقد يجاب عن
ذلك بوجهين الاخرين احدهما انه لا تبرز في حكم الاغراء اذ قد لا يحصل العلم للمامور به بانه مكلف الا حال انتفاء شرط
التمكن بل المدار على الظن ولا يضر الظن مع انكشافه وفساده وثانيهما ان الاغراء هل ليس علميا بل هو ظني وهو مع انكشاف
فساده لا ضير فيه وفيه ان التفرقة بين العلمي والظني حكم لا تحكم العقل بقبح حمل الغير على اعتقاد خلاف
الواقع على كل تحكم بقبحه ظنا مع عدم انكشاف فساده ام لا وايضا مع المصلحة وانكشاف الفساد فلا يتبع العلم
ايضا فالظن وان انكشف فساده لا يكون قبيحا من الاغراء مع المصلحة والا لكان يجوز مطلقا ان احتمال انتفاء شرط
التمكن فقط غير كاف في جعل الاعتقاد ظنيا لان هنا امرين احدهما بقاء شرط التمكن وكونه مكلفا لاجله و
الاخر كونه مكلفا بشرط بقاء التمكن والظني هو الاول واما الثاني فعلي لا يطرح فساده ايضا وان ظهر انتفاء الشرط
وثانيهما انه لو كان مثل هذا الاغراء قبيحا لاستلزام نفي القبح لان ظاهره التابيد وفيه منع كون ظاهره
التابيد مطلقا وانما هو في زمان لا يحتمل فيه النسخ كيف وفي غيره لا من حيث الحصول العلم او الظن بعدم النسخ فلا يقتضي
الظهور واما الاستصحاب الظهور منه بقاء الحكم الى ان يعلم النسخ وثالثا على التنزل اما مع انتفاء شرط الوجوب
فلا نسلم الغرض العبث بل اذا علم الشرط في التكليف المشروط يعقل طلبه بشرط وجوده ولا استلزام عدم
اشتراط الامكان في التكليف لخروج الشرط عن الشرطية وجعل الشرط جواز التكليف تابعا للفعل والمكان
عند اجتماع الشرائط لا فعليتها يحكم للزوم التكليف بالمحال فالصورتان ولا ينفع امكانه بعد اجتماع الشرائط لوضوح
صحة التكليف بثبوت الامكان في علم المكلف لا في الخارج فلا ينتقض بما اذا جهل الامر انتفاء شرطه واما مع انتفاء
شرط الوقوع فلان من يعلم قطعا ان الفعل لا يتحقق ولو يب مقدور المكلف يستحيل ان يطلبه فان الطلب ليس
مجرد التلفظ بالالفاظ الطلبية بل هو فلك مع ارادة ايجاد المطلوب فلا يتحقق تلك الارادة مع القطع بانتفاء
المامور به لا يرجحه ممتنع بل العقلاء ايضا يمنعون ذلك الطالب فان قيل ان ذلك اذا كان التكليف بالمشروط
فقط والتكليف به وبالشرط معا قلنا يقبل الكلام الى شرطه فانه ايضا يعلم الطالب انتفائه والحاصل ان
انتفاء شرط الوجوب يستلزم انتفاء الوجوب الذي هو الطلب فيستحيل تحققه اذا علم الطالب انتفاء شرط الامكان
الوقوع يستلزم استحالة الفعل ويستحيل طلب الممتنع ولو وجد طلب فهو مجرد التلفظ بالالفاظ وعلى الجزء
الاول ايضا ما مر من لزوم العبث لا يسامح كون الاظهار بصورة الامر كما فيما نحن فيه وعلى الثاني الاصلي

ظهر من ترتب الفائدة من اتمام الحجة وتعريف المطيع والعاصي وصحة العقاب وغير ذلك احتج الاخر مطلقا بعض
ما مر من خلو هذه الفائدة الا انها هي الايتان بالمامور به وهو منتف فاستلزامه خروج الشرط عن الشرطية وعدم اشتراط الامكان في
التكليف فاستلزامه الاغراء حيث ان مقتضى التكليف كون المكلف به مطلوبا بالامر وهو موقوف على علم الامر بعدم الشرط ان كان
والله عن شانه فقضاؤه حصول العلم للمامور بانه مكلف به والايتان بالمامور به وهو خلاف الواقع والجواب عن الاول منع
انحصار الفائدة فيما ذكر وانما هو في التكليف الطلبي حقيقة كما ان الثاني ايضا مخصوص وعن الثالث بانه لا يترتب
مفسدة على هذا الاغراء واعتقاده التمكن لا يوجب مفسدة بل قد يكون في ضمنه مصالح كثيرة احتج المجوز مطلقا بوجوه
الاول انه لولاه لم يعقل حلا بلا اذ كل ما لم يقع من المكلف فقد انتفى شرط منه ولا اقل ارادته والامر عالم به لا محالة وجوابه
ما قلنا من امتناع التكليف بمجرد الطلب مع العلم بانتفاء الشرط فلا نقول ان اريد بالعصيان مخالفة المامور به بعدم
وتفويت العلم فنسلم عدمه وعدم الاستحقاق وان اريد ظاهرا او ترك ما كان ذا مصلحة فمنعنا عدم الامر مرتبا الدبر
فلانه عدم الاتيان فيلزم عدم استحقاق احد للعقاب حيث انه لم يخالف العلم حقيقة لانا نقول ان جهة استحقاقه
لا ينحصر في مخالفة العلم الحقيقي فان العقاب انما يكون لاجل تفويت مطلوب الامر من حيث انه مطلوب او لاجل نقل المخالفة
وعلم الاطاعة من غير تفويت مطلوب او ترك مصلحة او لاجل تفويت ما فيه المصلحة للامر وهو مرغوب لديه او للمامور
لخفاء العقاب به الى ان يتوقف على الطلب الحقيقي جدا فالبواقي سيما الاخير لا ترى ان الاب يعاقب ولده الصغير بالجهة
لا لمخالفة التنجيز مع انه لا يعقل الطلب عنه غاية الامر توقف العقاب في اوامره على اعلامه بكون الفعل الترك حسنا
او قبيحا واذا مصلحة او مفسدة وقد تحقق وان لم يتحقق الطلب وقد يجاب ايضا بتخصيص محل النزاع بشرط الوجوب مع
ان علم الفعل لا يكون بانتفاء شرط الوقوع الذي لم يكن شرطا للوجوب الثاني انه لولاه لم يعلم احد شيء من الاوامر
انه مكلف في ذلك الزمان لان التكليف بالفعل اما قبل وقوعه او بعده او معه والاخيران باطلان حيث ان التكليف
شرطه بفقدان المانع وجهاته والفقدان مفقود فيهما فبقي الاول مع نقول فاما يعلم في زمان انه مكلف بالفعل في
هذا الزمان او بعده في زمان بعده وهو لا يكون الا اذا كان الاول لانه اما ان الوقوع او العدم ويفقد في الاول الفقد
في الثاني الرجاء اي في الان الذي بعده ولا خفاء ان لا يتحقق منه شرط التكليف فلا يعلم تحققه واللازم بطلانه اجماعا
ويدل عليه وجوب الشرع بنية الفرض فان قيل قبل الفعل اذا الوقت وقد جعل شرطه عند دخوله قلنا نفرض زمانا
زمانا ويرد منه كل جزء كما مر وجوابه ولا منع انقطاع التكليف في ان المباشرة كما هو مذهب جمع الاشاعرة وثانيا
مع احتمال عدم وجود الشرط في كيفية الواضع عادة والاحتمال العقلي غير ضائر لان الاجماع انما هو على كونه مكلفا عادة
وثالثا انه ان اريد باللازم اي عدم العلم بالتكليف ما يشمل الظن ايضا فبطلانه مم ولكن الملازمة ممنوعة لان احتمال
انتفاء الشرط لا يوجب انتفاء هذا العلم وان اريد الاعتقاد الجازم فبطلان اللازم مم اذ لا يعلم احد انه مكلف بما
يجب ان يأتي به بعد ذلك بعدم يظنه وهو الموجب للتحير مثالا الفقاص ح بالتيمم ومن هذا يعلم عدم دلالة الاجماع
على وجوب الشرع بنية الفرض على العلم بالتكليف وان قلت انه لولاه لم يعلم الطلب وجوب ذبح واجب الانتفاء
شرط عند وقته وهو عدم النسخ وقد علم والا لم يقدم على فعله ولم يجتمع الى الذبح وجوابه اولا انه ان اريد بعلم الحلبي الاعتقاد
الجازم فلا نسلمه والا فلم لا يتوقف على الذبح لا يفيد الظن وان اريد ما يعم الظن يمنع الملازمة بل يتمها و
لجواز عدم التكليف واقعا وكونه تابعا لا يضاع ارادة الجزم ايضا لعدم وجوب علم الحلبي الا بما علم الله تعالى انه لم يعلمه

رؤيا تيلا ووقانيا انه يجوز ان لا يكون تكليف بالذبح لا واقعا كما ظاهر او لم يعلم الخليل ايضا بل كلف بعلمه انه يجوز في الغط
بدليل قوله قد صدقت الرؤيا حيث ان الظاهر من قرينة المقام ان المراد التصديق الفعلي دون القولي وهو
لا يكون الا بالاتيان بما امر به في الرؤيا واما جزمه فلانها قرينة ان يؤمر بعد مقدماته لجريان العادة به واما
القدامى فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح وقد اعترض بعض منا على الاخير بانه لا ينافي استحسان
مثل ابراهيم فانه شرعا دون بذبح الله كما ورد من ان المراد بذبح عظيم هو الحسين ع والا سنتها او تصديق الرؤيا
معارض بانه اذ يحكم ان الجاني في الاول اظهر ثم قال وقد يجاب ايضا بان ذلك من الخطاء وهو مشكل لان انا
هو في الافعال الكونية الالهية لا الاحكام والذي يجري فيها هو النسخ قال ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء
فيما ظهر له من الله وعلم من قبله انه يذبحه كما يدل عليه اخبار وعن حصول هذا الفعل في الخارج بدون منع من الله ثم
بدا له فلم يقع في الخارج والاولى جعله اماما من باب النسخ الى ان قال ع ان الوجوب الشرطي فيما لو كان المكلف محل
والحال انه واحد مشكل اقول فيه اولا ان بناء هذا الجواب ليس على جعل التكليف امتحانيا بل على ان مقدمات الذبح
ما هو به حقيقة فلا يكون فيه امتحان حتى لا يناسب ذلك امتحان مثل ابراهيم فان غير المراد من الامتحان الى الاختبار
بل حمل المحنة والمنح ان مثل هذا امر سهل لا ينا سب تحميل ابراهيم وتكليفه به قلنا لا يشترط في التكاليف صعوبة تكليفه
فكم من طاعة ظاهرة [illegible] عاقبة عظيمة [illegible] ثانيا ان امر بنا م الذي هو اجل من الخليل بتكاليف جزئية وثالثا ان عدم
مناسبة التكليف بالمقدمات الاشتهار اسمعيل ذبيح الله ان كانت لاجل انه على هذا لا يكون ذبيحا حقيقيا فهو وارد على
جميع التقادير لانه لم يذبح وان كانت لاجل انه ليس ذبيحا مجازيا ايضا فهو ممنوع لانا ان اريت شرعيا وجعل بناء
الجواب لا ورد وقد يجاب ان يقال ان استشهاد المجيب بعد صدقت الرؤيا لاجل انه لا يلزم الذبح الحقيقي المتفاد
من ان اذبحك فلا لا من صرف احدهما عن الحقيقة فلا دليل على التعيين فيمكن ان يكون هو الذبح فلا عاين دفع بجواز
التكليف بالمقدمات بقوله ان اذبحك فلا يرد المعارضة وخامسا ان اظهرية المجاز في الاول بعد تسليم كونه حقيقة
في التكليف بالمقدمات بل هو في الثاني اظهر لان الاول موجب لما حمل الامر في قوله افعل ما تؤمر ايضا على الشيء اذا تكلم
البداء او النسخ ثم لو قيل بعدم دلالة تصديق الرؤيا على التكليف بالمقدمات لجواز ارادة التصديق القولي فهو امر محتمل
ان جعل حمل مقدمة الذبح على البداء جوابا لهذا الدليل كما قيل خبط لان مبنى الدليل على تكليف الخليل مع العلم بانتفاء
شرطه سابقا فلت ان الشرط عدم البداء او النسخ او يمنعها فعلى القول بالبداء هل لا يكون عدمه شرطا لوجوب الذبح
او لم يكن الله سبحانه عالما بانتفائه وسابعا ان ما ذكره في الفرق بين البداء والنسخ غير صحيح لا موافق لما ذكره
نفسه في بحث النسخ وثامنا انه لا معنى للتوجيه الذي ذكره لان ما حصل فيه البداء اما صدور الذبح او ظهور صدوره
من قبل الله سبحانه او عدم منعه سبحانه والاول ليس فعله تعالى سبحانه والثاني لم يحصل فيه بداء بل وقع الظهور
وان حصل ظهور بداء فيه وكذا الثالث اللهم تحقق اظهار عدم منع فعل فيه سبحانه او حتى حصل فيه البداء
بالنسبة ثانيا وتاسعا انه لو كان تكليف الواحد بالشرطي مشكلا لامتنع تكليف عدد الواحد لكونه مشروطا
بعدم النسخ والجبوة والقدرة وكانه اخذه من كلام المدقق الشروانى ولكنهم يذكرونه في هذا المقام وفي
تحرير محل النزاع وعرضه المقيد بالشرط لعدم ترتب فائدة على الشرط ح ولا شك ان وجوب الذبح لم يكن
مقيدا فايدتان الاولى مما ذكر في هذا النزاع وجوب الكفارة وعدمه على من افطر معا ثم حصل

له المسقط

له المسقط لوجوب الصوم فانها يجب على قول الجمهور دون الاخر وكذا وجوب قضاء الصلوة على من حصل له مسقط
الفرض قبل مضي ما يسع فعلها من الزمان وهذا مبني على القول بتبعية القضاء والكفارة للاداء والوجوب مطلقا
ان كان بها امر جديد واما على القول بتبعيتها للاداء والوجوب الذي لم يسقط من قبل الشارع فلا تفريع
اذ لا خلاف في سقوط الوجوب بعد انتفاء شرط التكليف وقد يقال بعدم صحة التفريع على القول الثاني
ايضا لان وجوب القضاء والكفارة ح من جهة الامر الجديد دون الاصل حتى يتفرع عليه وفيه [illegible]
ان كان ثانيا امر جديد بل ولكن ليس الامر مطلقا بل هو مقيد بوجوب الاصل فالمراد وما بعد فلا يتفرع
الكفارة ايضا بانه انما هو اذا فرض العلم بان الكفارة مترتبة على الصوم الخالي به حقيقة على تقدير الترك
التكليف الحقيقي اي العلم بانها مترتبة على الصوم الخالي به اعم من ان يكون بالتكليف الظاهري ام الحقيقي
او قيل انها للجزاء [illegible] حيث لم يعلم عدم التكليف ويكون بحسب ظنه مكلفا فالكفارة تتوجه مطلقا ولا يصح
التفريع وفيه ان الظاهر في التفريع هو العلم بان السبب في الكفارة هو ذلك واما بدونه فيجب تابعة لظاهر
النص ولا شك في صحة التفريع على ظاهره الا بفرض نادر معدوم الثانية قال السيد والفقهاء و
المتكلمون من يجوز ان يامر الله تعالى بشرط ان يقدم ويزعمون انه يكون ما مورا بذلك مع العلم وهذا غلط لان
الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب وكما طريقه الى علمها اما الفعل لم يجوز ان يامر بشرط اخرى [illegible]
اخر ايضا ويدل على ان ظاهر الاشتراط للجهل بتحقق الشرط وعدمه ح ان التكاليف المشروطة الشرعية بلغت في
الكثرة مبلغا لا يمكن ان يفي بعدم بقائها على ظواهرها من الاشتراط بل هي منحلة الى حكمين مطلقين ثبوتي
بالنسبة الى واجد الشرط وسلبي بالنسبة الى فاقده او يقال ان عدم صحة الشرط من العالم مختص بما اذا كان التكليف
استوجها الى شخص خاص متفقة في وجدان الشرط وعدمها واما اذا كان متوجها الى اشخاص
مختلفة من هذه الجهة فلا نم عدم صحة الاشتراط والسر ان الوجه في عدم صحته في الاول اما علم انتفائه حيث ان المكلف
اما واجد الشرط او فاقده لا ان ظاهر الاشتراط جهل الامر وشيء منهما لا يجري في الثاني كما لا يخفى او يقال ان المسلم
عدم صحة الشرط من العالم اذا علم انتفائه حيث ينتفي الفائدة ح واما اذا علم وجوده فالفائدة متصورة وهي
اعلام المكلف بان تحقق الشرط موجب لما امر به والامر به وايضا لو لم يقيد به كان في قوة الكذب لكونه موجبا
للوجوب المطلق وعلى هذا فتقول جميع الاوامر الشرطية الشرعية مخصوصة بالواجدين للشرط وان كانت ظواهرها
عامة او مطلقة **منهاج** اذا ارتفع الوجوب الشرعي فهل يبقى الجواز ام لا وليس محل النزاع الجواز العقلي لانه
لغو لا يهم بالمعنى الاخص لان كل امر يقول بالبقاء يستدل بدلالة دليل الوجوب عليه ولا مدخلية للوجوب الشرعي
في الاباحة العقلية لانها ليس من احكام الشرع مع انه لا خلاف في انتفائها لا خص عند الاصوليين وهو الاباحة
الشرعية لانه قسيم الواجب فلا يكون موجودا قبل وضعه فلا معنى لبقائه ولان الجواز الشرعي بالمعنى الاخص بالنزاع
في الجواز انما بالمعنى الاعم الذي هو الجامع بين الاحكام الاربعة وجوب وحرمة واستحباب وكراهة من الامر هو باق حتى
يكون المكلف ذو ناية العقل من الشارع وان كان عبا قبيحا صحيحا لكن لا يرجع الى ما كان قبل
الامر اي الحكم الاصلي الذي يحكم به العقل من غير ان يكون له حكم شرعي فيكون كاية الاباحات العقلية

ولا في الجواز الشرعي بالمعنى الاعم حتى يرجع

بعضه

بعض

فيتصف بالبراءة او الاباحة والتحريم بالنظر الى الموارد لا الحكم السابق مطلقا وان كان شرعيا منسوخا كما توهمه
العلامة في نهج والبيضاوي والعامة بل اكثر اصحابنا الفقهاء والغزالي والعلامة في نهج والذي العلامة في نهج بل
اكثر اصحابنا الى عدمه والرجوع الى السابق احتج النافون للبقاء بعضهم اصل العدم ذلك بحيث لا يكون فيه
ولذا لو قال الواحد لغيره اعطني فلانا مما عندك من مالي ثم قال ندمت عما قلته لا يجوز له اعطائه اياه ولو اعطاه
يحكم بتغريمه وبان الجواز جنس الوجوب والجنس متقوم بفصل ينزول بزواله قيل هو متقوم بفصله دون
المعين وارتفاع هذا الفصل اعني المنع من الترك يوجب حدوث اخر وهو رفع المنع فيه ضرورة امتناع
ارتفاع النقيضين فيتقوم الجنس به قلنا الفصل الاخر انما يخلف الاول في تقوم الجنس به اذا حدث حال
وجوده والمنع ليس كذلك لان وجوده مقدم على ارتفاع الفصل الاول المقدم على حدوث الثاني ضرورة
امتناع تقوم جنس واحد بفصلين مضافا الى ان جنس الجنس مساوية وكل منهما انما يتقوم بفصله
دون غيره مع ان حدوث فصل اخر ممنوع للاصل حيث ان رفع المنع من الترك يكون مع الاذن فيه
الكريت والفصل الحاكم الشرعي هو الاول دون الثاني بل هو انتفاء الحكم فلا يتحقق نوع الحكم الشرعي
حتى يكون جنس وفصل ومن هذا يظهر الجواب عما قيل من ان الحصة الاولية من الجواز وان انتفت
والكن حدث حصة اخرى ضرورة امتناع وجود الفصل الثاني الواجب لامتناع ارتفاع النقيضين بدون
جنس وبان ارتفاع الوجوب يستلزم ارتفاع علته التي هي كون المكلف مامورا بالامر والا يلزم وجود العلة بدون
معلولها وهو يستلزم ارتفاع المعلول الاخر ايضا والا يلزم وجود المعلول بدون علته واحتمال كون علته
للجواز غير علة الوجوب مردود بانه مستلزم لاجتماع علتين مؤثرتين على شيء واحد لان اثر العلة ايجاد
وهما موجودان بايجاد واحد وفي الكل نظر اما في الاول فلما مر ضمنه بما اذا قال لو فعلت كذا لاعطيتك
ولو تركته لعاقبتك ثم قال ندمت من العقاب على الترك فانه يرتفع به الوجوب المستفاد من الكلام لا
الاول ولم يفهم رفع مطلوبية الفعل بل المفهوم بقائه واما في الثاني فلان كون الجواز جنسا حقيقيا للايجاب
اذ لو كان جنسا لما امكن تحقق الايجاب مع انه ممكن بيان ذلك ان كلا من الايجاب والاباحة والحرمة
حكم المكلف والحكم هو توجيه الخطاب او الخطاب الموجه فلا يتحقق ما لم يكن خطاب وبيان من الحاكم
ولا تحقيق وجوب او جواز سري بدون الايجاب والتجويز مثلا وكما يمكن ان يكون الخطاب دالا على
الجواز مع رجحان الفعل او المنع من الترك او التسوية كذلك يمكن ان يكون دالا على مطلق رفع الحرج عن
الفعل كان يقول الحاكم فعل ذلك الشيء جائز فانه تحقق التجويز من غير تحقق فصل معه فيقال الحكم هو
الجواز فان قلت جواز هذا الفعل في ظرف الواقع وقطع النظر عن الخطاب لا يخلو عن احد الفصول
فان الفعل الذي يرتفع احد وجوده لا يخلو عن انه اما يرتفع بتركه ايضا ام لا قلنا ليس الحكم هو الحالة
الواقعية للفعل اولى من شانه ان يحكم به اذ الحكم هو الايجاب مثلا او الوجوب المتوقف تحققه على الايجاب
والايجاب لا يكون الا بعد الخطاب وبيان الحاكم لتلك الحالة ولا شك انه يمكن تعلق الخطاب بالجواز
فقط ايضا فلا يكون جنسا فلا ينتفي باشتفاء المنع من الترك واما في الثالث فلان الامر على الحدوث

واما البقاء

واما البقاء فعلته الاستصحاب وههنا استصحابان ولان كان الموجب حين وجودهما واحدا منهما فان
قيل الاستصحاب انما يفيد فيما لو كان الشك في وجود الحكم ولو قطع النظر عنه هنا لا يبقى الجواز قطعا قلنا
مع الجواز ان يكون لبقائه علة اخرى لا يعلمها ونفيها انما هو بالاصل وهو مع انه لا يفيد غير الظن لا
يعارض الاستصحاب احتج الباقون بان الوجوب مركب من جواز الفعل ومنع الترك ويكفي في رفع
المركب رفع احد اجزائه فيحكم ببقاء الاخر بالاستصحاب واجيب بان الاستصحاب ينفي بما ذكر مع انه
معارض باستصحاب عدم حدوث الفصل الاخر الذي يتوقف بقاء الجنس عليه والقول بتيقن حدوثه
ضعيف كما عرفت واما تسليم تيقن الحدوث والجواب باصالة عدم الارتباط والتقييد ومعارضته
الاستصحاب باصالة عدم انضمام الجواز مع رفع المرجح فيبقى بلا فصل وينتفي فيفاسد لان الارتباط و
التقييد اعتباريان فلا بد من الاعتبار بعد حصول الطرفين واتحاد الورود كما انه يتحقق الانضمام
بعدهما قوله بعد ما عرفت من عدم توقف بقاء الجواز على تحقق فصل يعرف ضعف ذلك الجواب ويعلم
ان الحق ان رفع الوجوب من حيث هو لا يدل على رفع الجواز وان الاستصحاب يدل على بقائه ما لم
قد يدل قرينة خارجية حالية او مقالية على رفعه ايضا كالمثال الاول كما هو الاصل على بقائه ما لم يدل
الاول قال صاحب المعالم ما خلاصته ان دليل المنع لم يدل على بقاء الايجاب لا الجواز فقط ولا الاعم منهما
كما في كلام بعض ولا منهما ومن المكروه كما ذهب اليه اخر لان الوجوب لما كان مركبا من الاذن في الفعل مع
رجحانه والمنع من الترك وكان رفع الاخير كافيا في رفع المركب لا جرم كان الباقي هو الاول فاذا
انضم اليه الاذن في الترك تكملت قيود الندب وهو كذلك وتحقيقه ان الاذن في الفعل مفهوم كلي انواع
لانه اما مع طلب الفعل او الترك تخييرا او تساوي الطرفين ثم يحتمل المنع الاول نوعان اخران الوجوب
والاستحباب جنسهما الطلب وفصلهما معينان يلزم احدهما المنع من الترك والاخر عدمه فالطلب جنس
سافل وكما لا يرتفع الجنس العالي فكذا السافل ايضا لكفاية ارتفاع الفصل الاخير في ارتفاع النوع ج
السافل ويلزم منه خلافة الفصل الاخر ثبت الاستحباب وعلى ما ذكرنا فالامر ظهر الثاني اعلم انه قد ظهر
من ادلة الطرفين ان محل النزاع ما تعلق الوجوب بامر ثم رفع فانه هو الذي يمكن استصحاب الجواز والحكم ببقائه
فيه واما ما لم يتعلق الوجوب به فلا يصح ذلك ومن هذا يظهر ما في كلام جماعة ممن يفهم العنوان بما يشمل انتفاء
الوجوب بسبب انتفاء الشرط او وجود المانع وان الشروط لم يتعلق وجوب بغير محل الشرط او كانت اذا رفع
بقي الجواز بل الوجوب مختص بحال وكذا وجود المانع فان عدمه ايضا شرط وعلى هذا فما ذهب على هذا النزاع من حكم
صلوة المبعيضة في الغيبة ليس في محله كما قيل وهو كما ثبت اشتراطه بدليل منفصل عن دليل الايجاب محل
نظر لان دليل الايجاب يثبت كلا من الجواز والمنع عن النقيض من غير اشتراط ولم يثبت من الاشتراط اكثر من
اشتراط الثاني فالاصل بقاء الجواز عند انتفاء الشرط ويبقى بانتفاء الشرط والظاهر ان صلوة الجمعة من ذلك القبيل
فيصح التفريع منها ذهب اكثر الاماميه الى ان الواجب الكفائي يجب على الكل على واحد ويسقط بفعل
البعض وقال بعضهم انه واجب مطلق على واحد لا بعينه مشروط على كل احد والشافعية الى انه يجب على البعض فلو ترك

انه الواحد لا بعينه وقيل بعض هذا الشيء وقيل معين عند الله بينهم عندنا وقد يقال بوجوبه على المبهم من حيث هو وقد
ينكر وجود الكفائي ويطلان غير الثالث الاولى ظ وكذا الاول اذ لا شك ان المقصود في الكفائي هو الفعل الواحد
ولم يتعلق الوجوب بتعدده فكيف يقال يكون مطلوبا عن كل واحد مع العلم القطعي بانه لم يطلب الا فعل واحد لا
يمكن ان يصدر الا عن فاعل واحد فيبقى الثانيان ولكن ظاهر انه لا شك في ان الطلب من الواحد لا بعينه يستلزم
الطلب المطلق عن كل واحد كما يشهد به الوجدان فالحق هو الثاني وبجزئه لا يجزئ يندفع الاشكال الوارد
على الوجوب على البعض من انه تاثيم الكل ولا استبعاد في خطاب الواحد لا بعينه فانه يصح ان يخاطب
السيد عبده من عبيده باتي الطلب من واحد منكم خياطة هذا الثوب اي واحد كان فلو لم يخطه واحد لاعاقبهم
جميعا **منهاج** الواجب المخير هو الواحد لا بعينه لا المبهم في ضمن اي فرد شاء ولا كل واحد على البدل الا بما
رجاعهما الى الاول ولا واحد معين مختلف بالنسبة الى المكلفين وهو بالفعل ولا معين عند الله مبهم عندنا
وان يسقط به وبغيره ولا الكل مسقطا بالبعض وليس ولا امور الاول الفرق بين المبهم والواحد لا بعينه
وعلى البدل انه لا يلاحظ في الاول الشخص اصلا والثاني هو المبهم مع تشخص ما فيهما مشتركان في الكلية
مختلفان في ضم التشخص وعدمه والثالث هو المبهم مع التشخص المعين يعني ان المنصوص شيئا ملحق ظ مع كل واحد
فاذا تعلق الوجوب بالاول يكون تعلقه بالمبهم اصالة وبالتشخص تبعا وان تعلق بالثاني يكون تعلقه
بالاول اصالة وبالثالث تبعا واذا تعلق بالثالث يكون بالتشخص اصالة فيكون هذا الفرد المعين مطلوبا بالاصالة
عن الاخر وكذلك الاخر الثاني لا شك في تحقق الوجوب التخييري في كل من الثلاثة فليس غرضنا ان التخيير يتحقق بالاول بان
الامور الشرعية التي يسميها واجبا مخيرا وهي التي ورد الامر بها بطريق العطف او بالتصريح بالتخيير الثالث الامر
بواحد لا بعينه في الاشياء المعينة جائز للاصل ولانه لو قال السيد لعبده افعل احد تلك الامور والا فعلت فقد استحق
لم يلزم منه حرج ولا قبيح وقد يستدل ايضا بوجوب تزويج احد الخاطبين واعتاق واحد من جنس الرقبة
وفيه نظر وقيل لا يجوز لانه غير معين فيستحيل وقوعه وايقاعه ولانه مجهول فلا يعلم الامر والمامور ولانه
لو وجب لكان المخير به الجامع تركه اي لكان لو كان معينا لتعين غيره ولو كان الكل لزم عدم الوجوب ثم لا يعلم
تعدد الواحد بين لا بعينها لانه غير معقول فيتحد ان ويجتمع جواز الترك وعدم جوازه فيه والجواب عن
الاول ان الحرج وقوعه وايقاعه هو لشرط عدم التعيين واما لا بشرط التعيين وعدمه فلا نم يلزم وجوب
التعيين للايقاع على المكلف بتعاوهم وعن الثاني منع كون الواحد بعينه من حيث هو ملتبسا بالتكليف
مجهولا وعن الثالث ان الجامع تركه هو الواحد المعين اي كل واحد من المعينات ولا يلزم منه وجوب واحد
مخصوص منها وان تعين كون الواحد لا بعينه للوجوب فان قيل فما هو الواجب لا يجوز تركه وما يجوز تركه
ليس بواجب فاين الواجب المخير قلنا هو كل واحد فانه واجب لاشتماله على ما لا يجوز تركه وهو الواحد لا بعينه ومخير
لاشتماله على ما يجوز تركه وهو التشخص او هو المجموع المشتمل على الواحد لا بعينه وعلى كل واحد ووجوبه وتخييره بالاعتبارين
وبعد تلك المقدمات نقول ان الدليل على ما اخترناه منافاة غير الاولين من الاقوال المتقدمة لمقتضى التخيير
لمقتضى ادلته والاصل والاعتبار وما استدل به عليها ضعيف جدا واما الاولان فلانه ليس فيما يدل على

التخيير

المطلق والمعين

التخيير

التخيير بين ذكر مبهم ولا بدلية والاصل عدم وجوبها وايضا صرح فيه بالفرد والشخص فجعله تبعا وجعل المبهم صلاحا وجعله فان
قيل زيادة لا يقبله ايضا خلاف الاصل قلنا لا يجب في هذا القيد بل الواجب واحد من هذه الامور والمؤمن حيث
يكون لا بعينه **فائدتان الاولى** قد يشكل في الفرق بين الواجبات المخيرة والعينية على القولين الاولين حيث انها امور
كلية وقع التخيير بين افرادها والمبهم والواحد لا بعينه ايضا كذلك ودفعه انهما جعلتا مفترقتان من الافراد بخلاف
الكلية العينيات فانه منها حاصل وعلة الافراد ما بقي عليها ذاتا وايضا لا بد كما لا افراد بعد الامر في العيني ولا يتعلق
الوجوب الى الفرد بدي بها صريحا بخلاف التخييري فانه لا بد فيه من التصريح بالافراد بعض ان عليه الاصل
والفرق على القول بالواحد لا بعينه يكون الشخص واجبا اصليا بخلاف العيني هذا كله على تعلق الامر في العيني
بالمبهم اما على تعلقه بالفرد فالفرق هو الثاني خاصة **الثانية** افراد المخير لها امور مباينة ولا تخلو
او متفقة في الحقيقة مختلفة بالزيادة والنقصان كالتخيير بين المسح بالاصبع الواحدة وثلاثة اصابع وبين
الثلاثين والاربعين في بعض المتروكات وبين البعض الواحد وثلاثة بتخيلات وقد وقع الخلاف فيها اذا
اتى بالفرد الاكمل هل يقع الواجب على الفرد الناقص واجبا ام لا فقيل بالوجوب مطلقا وقيل بعدمه كذلك
وقيل بالتفصيل فيحكم بالكفاية في وجوده دفعيا كالمثال الاول ولا يجب فيما كان تدريجيا كالثاني وفي العبادات واعتبر
طائفة منهم والمدعي العلامة في بعض فوائده الاتفاق بتجويز قصد الامتثال بالاكمل ولا يجوز مع قصده بالانقص وهو
الحق في العبادات اذا قصد احدها بخصوصه واما اذا لم يقصده وفي غيرها من حقوق الانقص خاصة التخيير
وواحد من الاجزاء والكل ما يحصل به المرتبة الرفيعة اما الاول فلا شك في الامتثال في العبادات بتمام الفعل
والتقرب به وما يميزه عن غيره فلا يتمثل بالجزء الا مع قصد كونه العبادة المعينة المطلوبة فاذا لم يقصد وقصد
كونه جزء عبادة لا يوافق الامر بالجزء بل الامر التبعي الذي دل عليه الامر التخييري بالكلي فلا يصح اذا ذاك ما الذي
من غير فرق بين التدريجي والدفعي ولازم ذلك انه لو رجع عن القصد في الاثناء لم يكن موثرا بل ان قصد الجزء اولا
ورجع بعد تمامه يحكم بالامتثال وان قصد الكل ورجع بعد تمام الجزء لم يحصل الامتثال ثم لما كان الواجب الجزء لا يجوز
تركه في المخير هو الواحد لا بعينه ولم يكن خصوصيات التشخصات واجبة بعينها يجوز ان لا يتعلق القصد
منها تفصيلا من حيث الامتثال بل قصد الامتثال بفرد من هذه المرتبة كان يقصد ايجاد ذرة المسح من
غير التفات الى الفرد الناقص والزائد والعدم كون الخصوصيات بعينها واجبة فلا حرج في عدم تصورها
يكون في العبادات واما الثاني فلتحقق المطلق في ضمن الناقص فلا وجه لوجوب الزائد واما الثالث
فلانه لا شك في ان الكل جزء من الاكمل اذا حصل في الخارج منفردا بل يحصل حصة من المرتبة في ضمنه فيحصل الواجب
به ويكون فردا من الكلي والاجتماع لا يوجب عدم حصول المرتبة في الحقيقة بل يحصل لا محالة وايضا مع حمل المرتبة
على كل جزء ينقاد في المسح بذلك لصاحب الكل اصح انه مسح وايضا لا شك انه مسح كل جزء من اجزاء مقدم الراس يجزئ من
الاصبع غير ما مسح به الاخر ولم يمسح كل جزء بالمجموع مع انه يصدق عليه انه مسح كالكل فيقدر الحصة الحاصلة من
المرتبة من الكل لا بعينه خصوص ما حصل الامتثال منها فيكون واحدا منها لا بعينه فهو الواجب ثم ان
ما ذكر لا يختص بالمخير بل يجري في افراد الطبيعة الكلية الواجبة معينا ايضا هذا وبعد ما ذكر ما يعلم بطلان الاقوال

الاخر وجوابه **منهاج** المامور به اما غير موقت والثاني اما يأوي وقته الفعل فلا خلاف في جوازه ووقوعه
او ينقضي ولا نزاع في عدم جوازه او يبقى عليه ويسمى بالواجب الموسع وقد وقع الخلاف فيه فذهب الاكثر الى جوازه
اذ يلزم من فرض وقوعها الى بقاء ويلزمه ما يدل عليه بظاهره فيكفي به المكلف اي جزء شاء من وقته
ويثبت وقوعه وانكره جماعة لان الامر يقتضي عدم جواز الترك والتوسعة جوازه فيلزم التناقض ويدفع
ان مقتضى الاول عدم جواز الترك في جميع الوقت وتحقق التناقض جوازه في بعضه فلا تناقض ثم المنكرون اخرجوا
ما دل عليه من ظاهره فهم من خصه الوجوب باول الوقت وليس بموسع قضاء ويسمى موسعا للفرق بينه وبين
غيره بان العقوبة بالتاخير هنا حتى ولت ذلك الى الشافعية وهو الظاهر من كلام المفيد على ما ذكره العلامة ومنهم
من خصه بالاخر وجعل الفعل في الاول مسقطا للفرض وهو مذهب الحنفية وقال الكرخي ان الفعل في الاول
مراعى الى الاخر فما كان منه حذف الاقوال الى عدم الجواز بعد ثم وكذب الاقوال ظاهر لان التوسعة بالوقت
هذه الاقوال مخالفة للاصل فلا يصار الى شيء منها الا اذا دل دليل خارج على خروج الاول الموسع الوقت
عن ظاهره وح فيتبع ما يدل عليه الدليل من الاول او الاخر او غيرهما والدليل المخصص اما يكون او امر جزئية
مخصوصة عن الاستمرار كان وجوده والمشروع فقيه وليس كلامنا فيها هنا او يكون دليل كلي
ان كلما ظاهره التوسعة نص فيه بجزء معين من الوقت وهو الذي نبحث فيه هنا ولم يذكر والاوجه
ظاهره الوهن لا فائدة في ذكرها واما ما روي من اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله فمختص
بالصلوة ودلالته القرينة الاضافة على كونها كالاخر والاول وقد عارض بما قوي منه كمن يختار على المختار
يجب كل من الترك بدلالة العزم على اداء الفعل في الان الثاني او في خلف من الوقت بعد ذلك او اصحابنا
يتضيق فيتعين الفعل ح اعم لا الحق المخصص الثاني للاصل واطلاق الامر وذهب السيد المرتضى وابن زهرة والقاضي
ابن البراج وجماعة من المتاخرين الى الاول لانه لو لم يكن فرق بين الوقت وقبله لانه يجوز الترك قبله لا الى بدل
ولا اثم واذا لم يكن له بدل في غير الجزء الاخير لم يكن مثله ولا قائل بجدليته غير العزم فيجب وايضا لو لا
يلزم عدم اثم من مات قبله في اثناء الوقت من غير عزم فيكون تارك الواجب لا الى بدل غير اثم وهو يرفع
الوجوب وايضا ثبت في الفعل والعزم حكم حصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزأ ولو اخل بهما عصى والجواب
عن الاول منع انتفاء البدل الا العزم بل الفعل في جزء اخر بدل عنه ولا يمكن جعله بدلا عن قبل الوقت الفوات بدليته
عنه فرع جواز فعله فيه ايضا بل وجوبه فيسقط بالبدل وايضا قد مر ترتب الاثم بالترك في اول الوقت اذا علم عدم
التمكن في غيره وليس كذلك قبله وايضا اذا اتى بالفعل في اول الوقت كان صحيحا بخلاف ما قبله وعن الثالث ان من تولى وقت
الوجوب على الاثم بتركه لا الى بدل مطلقا بل بوجه ما وهو هنا حاصل وعن الثالث ان العصيان بالاخلال بالعزم ليس
للتخيير بينه وبين المامور به حتى يكون مثل خصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا او تفصيلا من
احكام الايمان ولا اختصاص له بالموسع ولا عابد دخل الوقت وعن الرابع انه لو ثبت بذلك كون العزم بدلا من الفعل
يكفي اثبات بدل الجزء فيه بعض الاجابة كالعزم على صوم رمضان او اختيار رمضان ولم يقل به احد على ان من
علل انما من لو قصر في اصل وجوبه ايضا اذ غاية الامر وجوب علم العزم على الترك حين الالتفات واما وجوب

العزم على الفعل فلا ولا تلازم بينهما لتعدد الواسطة والمنع ليس في موضع ذلك من يطلب ايطلب قصد انشائه كلما
يذكره والا لو امر المولى عبده بفعل في الغد فاطلع على ان العبد قال لا اعزم على فعله بل عزمه وبذمه العقلاء بل
لو ضربه المولى لا يذمونه ولو لا لزمه انه لو قال المولى افعل غدا فقال العبد لا اعزم لم يجز وح مع انه جائز فعلها
فيكون الامر الاعلى بالالتزام في المتضمن من الاخبار لا اعلى الجبر ولان عليه لا ينفك عن استحقاق اولا
ايمان ثم لا اثم على تركه لا يعني انه لا يستحقه بل مقطوع الاجماع والاخبار **في تاكيد الاول قال سلب العلم**
بين التخيير فلا خصال الكفارة وفي الواجب الموسع من حيث ان متعلق التخيير في الاول الخزئيات المخالفة الحقائق وفي
الثاني المتضمن المتفاوت الى ان قال وقيل الفرق ان التخيير هنا بين اجزاء الفعل وههنا في اجزاء الوقت اقول
لا يخفى انه لو قال صم اول رجب او اول شعبان كان من قبيل الخصال دون الموسع بل كذا لو قال صم اول رجب او ثانيه
مع انهما متفقان حقيقة ولو قال صم يوما من اول رجب الى اخره كان موسعا مع عدم تفاوت الاول من الحيثية
المذكورة فالفرقان غير جيدين والفرق الصواب ما مر من ان الفرق بالتصريح بالتخيير عدمه الثاني لا يشك وان
من ادرك وقت الموسع وعلم موته او عدم تمكنه بعد جزء منه يتضيق الوقت ويجب عليه الفعل قبل خروج هذا الجزء
وانما اختلفوا فيمن ظن ذلك فالاكثر على التضيق والتاخير بالعصيان ولو ظهر خطاء ظنه وان قالوا بالجواز اداء لو
فعله بعد ظهور الخطاء الدليل غير تام وفي شرح العضدي الاتفاق عليه واخاه والاعتبار في التجريد والامير وخطاؤه
بعض اخر التوقف ولكن الاخير خصه بما اذا ظهر الخطاء وهو حق والذي العلامة في حاشية التجريد بعدم
التضيق وعدم العصيان مطلقا لعدم دليل على اعتبار هذا الظن مع مخالفته للاصل وهو كذلك كما مر وعبد القهر
والتراخي وحطه من قبيل من جامع امرأته بظن الاجنبية وقتل قاتل ابيه مع ظن البرائة فاسد لان التوجه في طلبها
من علم كونها امرأته والذي يجوز قتله من علم كونه قاتل ولد الاصل عدم التوجيه وحاله الفقر ما لعصيان
الثاني لعدم العلم لا الظن نعم هو من قبيل من شرب ماء مع ظن نجاسته او ما علم كونه خلا او كذب ظن الحلال
خلا اخرج القائلون بالتضيق بالاجماع المنقول من العضدي وعجيب الظن وبان بعد ادراك الوقت والبقاء
على شرائط التكليف ليتعلق ذمته بالمامور به يقينا فيجب تحصيل اليقين بالاطاعة ولا يحصل الا بالفعل قبل مضي الجزء
المفروض لامكان عدم تمكنه بعده والجواب عن الاول ظ وعن الثاني منع وجوب تحصيل هذا اليقين في
الاوجب الفعل في اول الوقت مطلقا لاحتمال عدم التمكن في جميع الاجزاء فيمنع الموسع ساقطا وتحقيق
الثالث هكذا ان اشتغال الذمة بالفعل يقتضي تحصيل اليقين بفراغ المطالب واجب وهو لا يحصل الا با
لفعل قبل مضي الجزء اذ لو مضى جزء خطاء الظن وفعل الفعل وان تحقق ذمته ولكن لم يحصل اليقين بالاطاعة
الواجبة لجواز كون الفعل بعد الجزء مسقطا لما وجب قبله كما سيفاء الحق تعالى وكان الظن الفعل اولا
وجوابه منع ذلك الاصل التقدم وان ظن السلامة ان تكلفات عليه قبل فعلها لا يمنع بل لم
يعمل الاجماع ويقتضي العقاب لمن ما قبل الاثم والعقاب وعدم صدق وما يتفق هو العقاب غير كون
ترك الواجب مثل ذلك وجيا لاستحقاقه تخصيصه وقد يستدل لعدم العصيان بان الواجب ما يلزم تاركه في
جميع وقته باختياره وليس هنا كذلك بل تركه في بعض باختياره وفي بعض اخر بالموت وبانه يفوت بعدم الموت

لا يقتضي اتفاقا فاذا على تقدير الاول الموت لا يصلح سببا له وفي الاولان ما ترك في بعض الوقت بالاختيار يصدق عليه
انه ترك الجميع بالاختيار اذ يكفي في الجميع من الفعل ولو باعتبار بعضه وفي الثاني انه على تقدير عدم الموت لا يبقى لو لم
يترك الفعل ثم لا فرق فيما ذكر بين الموت الذي وقته عام العمر وغيره وفرق ابن الحاجب بينهما فحكم بالعصيان بالموت في
الاول اذ يصدق عليه ترك الواجب في جميع المقدور له بخلاف الثاني فانه ترك في بعض وقته ولا عصيان وفيه منع تحقق
العصيان في ترك الواجب في جميع وقته مطلقا وانما هو مع العلم بالتضييق او الظن على الخلاف الا ان المشار اليه عرفت ان
ايقاع الفعل الموسع في جزء من وقته ليس واجبا بخصوصه بمعنى انه لا يمكن التمسك بالاستصحاب بالنسبة المكلف لو فعل في اول
الوقت في جزء منه فلو كان في الاول حاضرا وسافر قبل الصلوة لا يمكن التمسك في وجوب الاتمام بالاستصحاب وجوبه في
الاولى اذ لم يجب الوقت الا الصلوة التي هي مجموع اربع ركعات وركعتين ولم يجب الصلوة في اول الوقت التي
هي اربع لكونه حاضرا حتى يستصحب والحاصل ان المكلف يخرج اول الوقت باداء مطلق الصلوة في اي جزء من الاجزاء
ويمكن المخالفة لو اتم الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام والتيمم والوضوء والغسل وغيرها وتخيير المكلف ايضا
في هذه الاجزاء تخييرا لو ان مرادا فلا يتحقق وجوب احد اللوازم قبل القضاء عام الوقت حتى يستصحب الثاني في
النهي منهاج قد عرفت في الامر ان الخلاف فيه في معنى حمله الاول في انه هل هي القول المخصوص خاصة او مشترك
والثاني في ان هذا القول هل هو الطالب مطلقا مع العلو والاستعلاء او معهما والثالث في انه هل هي الدال على طلب
الحتم او مطلقا والرابع في انه الطالب بالوضع او مطلقا والخامس ان معنى صيغة افعل ما هو اما الاول فمنوع غير جار
هنا اذ لم يقل احد بكون النهي لغير القول واما الباقي فبعد تبديل الفعل بالترك وصيغة افعل بلا تفعل جارية
هنا باعتبار انه غير الاخير واما هو فليس الخلاف في الصيغتين واحدا فان في الاول اقوال غير متحققة هنا بل المشهور
هنا انها للتحريم وقيل للكراهة وقيل بالاشتراك اللفظي بينهما وقيل بالمعنوي وقيل اقوال اخر شاذة لا فائدة في
ذكرها والحق هو الاول لما مر في الامر وقد يستدل له ايضا بقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا حيث اوجب الانتهاء
عما نهى عنه النبي صلى الله عليه وآله مجردا عن القرينة ولولا كونه حقيقة في التحريم لم يجز تعليق وجوب الانتهاء على مجرد
النهي ويرد عليه اولا ان يدل على تحريم ما نهى النبي عنه لا على دلالة صيغة لا تفعل وانما يتم لو ثبت ان كل صيغة
لا تفعل نهي وهو موقوف على ثبوت كون النهي للتحريم حيث انه يثبت النهي لو هو اصل النزاع وثانيا انه لا يدل على
كون المنهي للتحريم وانه مدلوله بل يكون ذلك مسببا لحرمة ما نهى عنه فيكون ذلك من باب الاسباب والعلامات
وثالثا انه لو كان المراد بقوله تعالى ما نهاكم عنه بصيغة لا تفعل ليشمل المكروه ايضا وح تخصيص ما نهاكم بغير المكروه ليس اولى من حمل
الامر على مطلق الطلب او الاستحباب واورد عليه ايضا بان معنى الانتهاء عما لعل مقتضى النهي وهو اعم من الانتهاء بالترك
الحرمة وان كان اهم اي العمل بمقتضى كراهته فانه يتم واجب وبانه لو كان مجرد نهيه عم مفيد التحريم فاي
فائدة في الامر بالانتهاء بل من مستعبد الافادة وفي الاول ان معنى الانتهاء الذي لعل مقتضى النهي هو الكف
والامتناع كما صرح به الجوهري والبيضاوي وغيرهما وقال الله سبحانه وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن
الذين كفروا منهم عذاب اليم وفيه انه ان الفائدة حث العباد على طاعة النبي وعدم مخالفته كالتهديد والترغيب
على الحسنات والاجتناب المعلق عنه لا يترك ان الوعاظ والخطباء يامرون بما امر الله به وينهون عما نهى عنه

وفائدته

وفائدته التاسيس في النفوس لتجدده وتاكد السابق وبما استدل ايضا بقوله سبحانه فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم
كونوا قردة خاسئين وبقوله عز شانه ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وقوله تعالى الم تر الى الذين نهوا عن النجوى ثم
يعودون لما نهوا عنه ويظهر ما فيه مما سبق ثم انك بعد احاطتك بما مر في الامر يحيط بادلة سائر الاقوال واجوبتها
منهاج حال النهي الواقع بعد الايجاب يعلم مما مر في الامر منهاج ذهب الاكثر الى ان النهي للدوام والتكرار وهو الحق
ويلزمه الفورية وذهب السيد والشيخ والعلامة في احد قوليه والرازي الى انه كالامر فيدل على طلب ترك
المنهي مطلقا معرى عن القيدين وح فيكون القول بالفور كالشيخ وبعدمه كبعض اخر وما يتعرض كلام بعضهم من
التلازم في المجتهدين كليا سهو وربما يقال بالاشتراك اللفظي بين الكل والمرة لنا التبادر فانا ذا نهى السيد
عبده من فعل فاشتهر مدة يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا وحسن عقابه وكان عند
العقلاء مذموما ولو اعتذر بالانتهاء لم يقبل منه بل عد كاذبا مكابرا وايضا ان نرى ان جميع اهل العرف يستفهمون من قال لعبده
اضرب لا تضرب وبعد دون الاول منافيا للثاني او هو الثاني ناسخا للاول ولولا افادة الثاني لتكرار ما كان كذلك فان جزاء
لها ليس فورا ولا ثبات في وقت لا ينافي النفي في الاخر ومما يستدل ايضا بان النهي لمنع ايجاد المنهي والفور وطلبه
ولا يتحقق ترك الا بترك جميع الافراد اذ لو اتى بفرد يصدق عليه انه لم يترك وباقي التخصيص بوقت معين تحكم وعلى ما مر
اظهر فتوجد في كلام الحكيم يقتضي حمله على العموم ويرد على الاول ان هناك تلفظ امور تعين العموم وهنا مرتبا استبراء
كل منها الطلب والترك وايجاب الفور وانما ثابت من الدليل الخارج الثالث وانما الاولان فالاصل عدم تقييد ما
من العموم والخصوص فيكونان مطلقين والمطلق لا يدل لا تدل على المقيد فيكون المدلول مطلق طلب الترك لجميع افراد الحقيقة
الطلب الاعم لترك الجميع او طلب الترك الاعم له وهو لم يثبت والحاصل ان ترك جميع الافراد وطلبه من ذات الماهية
والمطلق لا يدل على شيء من الفردين بل يتحقق بهما وعلى الثاني انه لو تم فهو في الامر ايضا فان قلت على الامر ايضا
وتحقيق المثال يرد لا يلزم الطرد فلنا قال النهي على طلب شيء من افراد الترك ولا يلزم منه عدم جواز ارتكاب شيء في
وقت فيحصل امتثال امر لا تحرك بترك الزنا بامرأة واحدة لان الترك في وقت لا يتحقق بمجرد ترك جميع الافراد فيصح
الجمع انه يتحقق بالدوام ونقيضه ولو كان للدوام لكان الاول تكرارا والثاني نقضا وما يتردد لهما لا يشترك والجواب
خلاف الاصل فيكون للقدر المشترك وبانه لو كان الضمير لكان لا تضرب بزيد اليوم مجازا ظاهر من النهي الطلب
ترك المبدل والاصل عدم ضم شيء اخر وبانه لو افاد التكرار لما تحقق الامتثال الا بعد مضي تمام العمر مع ان الظاهر
خلافه قبله وتقدم الجواب عن الاولين في الامر وعن الثالث ان المدلول الترك المكلف والمبدل وان كان
المقيد عليه وان كان المبدل مطلقا يكون المدلول طلب ترك ذلك المطلق دائما وان كان مقيدا يكون طلب ترك
المقيد دائما بحسب ما يصلح التقييد له في المثال ضرب اليوم لا الضرب المطلق ومن الواضح بان الاصل مدفوع بما ذكرنا
ومن الخامس ان قوله لا تضرب بالتنكير افراد النوع وح كقول اكرم الصحيح تابع الصحيح والجواب ان الاخذ بالاصل
فكما انه في فرقا الاصل المحقق فرقه وهي اكرم ذلك الصحيح فيما ورد لك الصحيح في قوله النواهي المتعددة وهي النهي عن
الفعل في هذا الوقت وهذا الوقت وكان الاول ان الوقوع بعضا دون بعض يكون متعددا بتعدد وجوه ثابت من احتمال
فكذا هنا فقد لما تحقق الامتثال الا بعد مضي تمام العمر ان اذا من صيح الوجوه فهذا فيه ان الظاهر تحقق عدم

وان اتحد من بعض الوجوه فالثاني م والاول ممنوع **منهاج** اختلفوا في دلالة النهي على الفساد والاول مطلقا
الفساد الاول اذا استعمل في العبادات يفيد عدم موافقة المامور به واذا استعمل في المعاملات يفيد عدم الصحة
الاول والمراد بالعبادات ما يتوقف تحققه على النية وبالمعاملات غيره وان لم يطلق عليه المعاملة عرفا كالاستنجاء وديعة
اضاعة العبادة بالم يتحمل المظهر من وضعه في تحصيل مصلحة معلومة وكان انعام هذا الاطاعة والامتثال للامر والمعاملة
ما كان وضعه للتوصل الى مصلحة بعقد معلوم وقيل يكون شيئا عبادة ومعاملة جاز فساده كل عبادة وصحيحة
لتحصيل باهل الاعتبار بين وقيل يفصل بها وبا في مباحث تحقيق ذلك في محله ان احكام الشارع الاصل في العبادات و
الفساد لا يجب انه اذا علم كون امر عبادة او معاملة شرعية فالاصل فيه عدم كونه موافقا للمامور به او مستلزما لاثره
بل يجب انه اذا لم يعلم كون ما موسلا به او قد يكون سببا لاصالة الاصل عدم كونه موافقا للمامور به وعدم ترتب
اثره الاثر عليه لا اصالة عدم تعلق الامر به وعدم جعل الشارع على الاثر مترتبا عليه ويؤيد ان الفساد اقرار اما
توقيفا فالاصل عدم مدخلية ممنوع كونه توقيفيا ثم انه تمنع حجية الاصل او المعاملة عن فاسدها فحصل في الفاسد
على هو اقبل الاصل كونه من الصحيح ان اسد الحق هو الثاني لا الاصالة عدم تحقق الصحيح انما ومع اصالة
عدم تحقق الفاسد بل لاصالة عدم تحقق الانتقال وعدم حصول الاثر وقد يقال بالاول اذ يصدق بان
من مسلم لو حرمت حمل افعال المسلمين على الصحة وعدم ترتب الاثر بحيث يستحق جميع مواد المتام لم ينبغ عند ذي الثالثة
اتحاد بل لا اذ النهي على الفساد اذا اذا امر بعبادة لها افراد وجعل مشتركة انما افراد سببا لاثر فتعلق النهي بفرد منه
بواسطة او بدون منها على التفصيل الاتي فذلك دليل على ان عين الفرد غير موافق لما امر به او لا يكون سببا لذلك الاثر
محل النزاع ما اذا لم يتعلق النهي به كان محكوما عليه بالصحة وقاعدة فالنهي ما موسلا به ولا سببا فليس من محل النزاع لانه
فاسد لو فتح النقل عن النهي انه م اذ لا دليل عليه لغة او شرعا ان اهل اللغة او الشرع لا يستعملونه الا بمعنى
كان فاسدا وان الفساد لازم معناه اللغوي او الشرعي عقلا وعرفا او شرعا والقول الجامع ان الامر بالشيء
شرعا ان الفاسد منه كون النهي عنه فاسد فيحكم بالفساد في خصوص اوامر الشرع التي تعلق النهي بها لهذا انا
من امر الشيء وان كان لغة اذا تعلق به نهي يدل على عدم موافقته لمطلوبه او عدم استقامة جعله اثره الاثر
معنى تعلق النهي بالشيء ليس خصوص تعلقه بعينه بل اعم منه ومن تعلقه بجزئه او بشرطه او وصفه او خارجه و
الحاصل ان يتعلق النهي عنه يوجب ارتكاب هذا الشيء والاتيان به والتفصيل انه اذا لو تعلق النهي بشيء فاما
يكون متعلقا بنفسه او بجزئه او بشرطه والشرط اما شرط عرض صحته او وجوبه او وجوده او بوصف العارض له وهو
اما عرض ذاتي اي وصف لازم مساو او اعم غير ذاتي اي مفارق مساو او اعم او اخص او خارج عن الاربعة وهو
اما لازم او غير لازم ثم وجه الحصر المنهي عنه اما نفس الشيء او لا وعلى الثاني اما جزئه او لا وعلى الثاني اما يتوقف
وجوده او صحته عليه او لا وعلى الثاني اما يكون عارضا ذاتيا او غير ذاتي له او لا وعلى الثاني اما يكون
لازما له او لا فذلك تدريج الوصف الخارج في اقسام التعلق بالخارج فنقول المنهي عنه اما نفس الشيء او جزئه او شرطه
او لازمه او خارجه والخارج اما عارض له اي متحد معه في الوجود الخارجي او لا وعليكن باستخراج امثلة ذلك وقد ذكرناها
في شرح تجريد الاصول ولا يخفى انه المراد بالجزء والوصف للشيء ما كان كذلك في الواقع او يجعل الاساسية الخاصة
فلو صلى مع النجاسة مثلا فالمنهي عنه ليس جزءا وان كان صلوته هذه مركبة مع النجاسة ايضا **الثالث** المراد بتعلق

النهي

النهي بشيء او بجزئه الى اخر المحاولات ان يكون المنهي عنه هو ذلك الشيء او الجزء سواء كان تعلقه به لاجل نفسه او لامر اخر وهنا
امر اخر يقال لتعلق النهي بالشيء لنفسه او لجزئه وهكذا فيكون مدخول اللام علة لتعلق النهي بالمنهي عنه ففي الاول لا يكون
المنهي عنه نفس الشيء في جميع المحاولات بل يكون نفسه يتعلق بنفسه وجزئه ان تعلق بجزئه وهكذا وفي الثاني يكون المنهي
عنه نفس الامر يختلف علة النهي وهما يجزئان فقد يكون الشيء منهيا عنه لاخر ولا يكون الاخر منهيا عنه وقد يكون
بالعكس ومراد الاصوليين في ذلك المقام من هذا التفريع هو الاول وان عبر احيانا باللام كما صرح به شارح
المنهاج وقد خلط بعضهم في هذا المقام وكلام كثير من القوم غير واف بالمراد السادسة ما ذكرنا من الاقسام
انما هو لبيان جميع الاحتمالات وضبطه والا فلا يتحقق في المعاملة شرط وجوب وايضا تعلق النهي بالخارج
الغير العارض ولا اللازم للشيء ليس تعلقا للنهي بذلك الشيء وعلى هذا فالنهي المتعلق به خارج عن محل النزاع واما
حكم بعض فقهائنا بالفساد مطلقا او في صورة خاصة فليس باعتبار النهي عنه بل باعتبار اخر كما يأتي في اخر
المنهاج ومن هذا يندفع ما يورد على بعضهم كالسيد والفاضلين وغيرهم حيث اطلقوا دلالة النهي على الفساد
في العبادة والمعاملة اما حدها شرعا او لغة او شرعا ولغة من غير تقييد بغير الخارج الفارق ح ان الظاهر من
امثلتهم وادلتهم التقييد ويظهر ايضا ان من قال بالفساد مطلقا او اراد غير ذلك وايضا الظاهر ان مراد من يقول با
لفساد في المعاملات مطلقا غير فسخ العقود والايقاعات كما يدل عليه الادلة والامثلة واما غيرها فالنهي على عدم
بالفساد فيه بل لا يمكن القول به اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم انهم اختلفوا في الدلالة على اقوال الاول دلالته
على في العبادات والمعاملات شرعا ولغة مطلقا نسبه الرازي الى بعض اصحابه والثاني عدمها لك نقل عن
اكثرهم ونسبه الامدي الى اكثر محققي اصحابه والثالث دلالته عليه شرعا لا لغة اختاره السيد ونسب الى ابن الحاجب
والرابع دلالته عليه في العبادة بالوضعين مطلقا وفي المعاملة شرعا خاصة كذلك اختاره والدي العلامة في الزبدة
والكل بعض الشرط والخامس دلالته عليه بالوضعين فيهما ان رجع الى المعين او الجزء او اللازم وصفا كان
ام غيره دون الوصف العارض والخارج الغير اللازم وهو مختار الشهيد في قواعده والمحقق الشيخ علي في شرح
القواعد والرازي في المعالم والعبري ونقله في الوحيد عن الشافعي وهو مذهب الشيخ في العدة وان كان كلامه في
العنوان علما والسادس دلالته عليه شرعا خاصة في العبادات مطلقا وفي المعاملات ان رجع الى احد الثلثة
ذهب اليه البيضاوي في المنهاج والسابع دلالته عليه في العبادات مطلقا وفي المعاملات ان كان مقتضى
الصحة منها منحصرا فيما يناقض التحريم والثامن دلالته في العبادات مطلقا دون المعاملات وهو مذهب
الفاضلين المحقق والعلامة وصاحب المعالم واكثر متأخري اصحابنا واختاره والدي في الانيس والرازي
في المحصول والتاسع دلالته عليه في العبادات شرعا خاصة نسبه بعض اصحابنا الى الاكثر والحق عندي دلالته
على الفساد في العبادة بالوضعين وفي المعاملات المقدر والايقاعات خاصة شرعا اذا تعلق بالعين او الجزء
او الوصف الخارج اللازم او الشرط اذا كان ما يفسد بالنهي او ما يرجع الى الشرط باجماع واحد في
العبادة انما اذا انحصر الشرط في المنهي عنه كما به يصير الفساد في المعاملة اظهر انا علم انحصاره الدال على جعلها و
تاثيرها فيما يناقض تحريم العقد باحد الوجوه ويمكن ارجاع مختار التجريد الى ذلك بادنى عناية نظر من سيأتي

وان اتحد من بعض الوجوه فالاثنان في ثم والاول منهي **منهاج** اختلفوا في دلالة النهي على الفساد ولا بد من مقدمات
الاولى الفساد الاول اذا استعمل في العبادات فلا بد من عدم موافقة المامور به واذا استعمل في المعاملات فلا بد من عدم استتباع
الاثر المقصود بها العبادات ما يتوقف صحته على النية كالصلوة والصوم والطهارة والاعتكاف والحج والعمرة وما
اشترط في العبادة ما لم يتمشى المكلف من وضعه في تحصيل مصلحة معتبرة معلومة وان كان المعلم عند الشارع والاشتغال للاثر والحاصل
ما كان وضعه للتوصل الى مصلحة معتبرة معلومة وان لم يكن عبادة ومعاملة فقد يكون فساده كفساد العبادة كالصلوة في الدار المغصوبة
لتحصيل باحد الاعتبارين وقد لا يحصل بها وبالجملة من بين تحقق ذلك في الحكم انما هو تابع الاصل في العبادات و
الفساد لا يخفى انه اذا علم كون امر عبادة او معاملة مشروعة بعينها فالاصل فيه عدم كونه موافقا للمامور به او مستتبعا للاثر
بل يجوز انه اذا لم يعلم كون شيء مامورا به او قيد مامورا به او سببا لامر فالاصل عدم كونه موافقا للمامور به او عدم ترتب
ذلك الاثر عليه لا صالة عدم تعلق الامر به وعدم جعل الشارع هذا الاثر مترتبا عليه وتوهم ان الفساد والصحة امران
توقيفيان فالاصل عدم ترتب اثر كونه توقيفيا ثم انه تميز صحيح العبادة والمعاملة عن فاسدها فيه تحقيق ان الاثر
المقصود من العبادة هو الاصل كونه من الصحيح اما الفاسد الذي هو الثاني لا لاصالة عدم تحقق الصحيح لتساوي هذا
عدم تحقق الفاسد بل لاصالة عدم تحقق الامتثال وعدم حصول الثاني وقد يتبين بالاول اذا قيد بما يتبين
عن مسلم لو جوز جعل الفعل المسلم على الصحيح وعدم ذلك بحيث يشتمل جميع موارد الصحة ثم يثبت عند ذي الثالثة
المامور به لا لاصالة النهي على الفساد اذا اذا اصل عبادة لها افراد وجعل مشتركا له افراد سببا لان متعلق النهي بفرد منه
بواسطة او بدل وتمامه على التفصيل الاتي فذلك دليل على ان بين الفرد عنه موافق لما امر به او لا يكون سببا لذلك الاثر
فيحكم النهي ما اذا لم يتعلق النهي به كان محكوما عليه بالصحة فالفاسد ما امر به ولا سببا فليس من اصل النزاع لانه
فاسد لوقوع النهي عن النهي انتهى ثم المراد بدليل الفساد عليه لغة او شرعا ان اهل اللغة او الشرع لا يستعملونه الا فيما
كان فاسدا وان الفساد لازم معناه اللغوي او الشرعي عقلا او عرفا او شرعا والقول الجامع ان المراد بالفساد
شرعا ان الثابت منه كون المنهي عنه فاسدا فيحكم بالفساد في خصوص اوامر الشرع التي تعلق النهي بها لغة ان
من امر الشرع وان كان لغويا اذا تعلق به نهي يدل على عدم موافقته لمطلوبه او عدم استتباعه لاثر المطلوب
مثل تعلق النهي هنا بشيء ليس خصوص تعلقه بعينه بل اعم منه ومن تعلقه بجزئه او بشرطه او وصفه او خارجه و
الحاصل ان يرتكب المنهي عنه ويتحقق بتمام ارتكاب هذا الشيء والاتيان به والتفصيل انه اما ان يحفظ النهي مع شيء فاما
يكون متعلقا بنفسه او بجزئه او بشرطه والشرط اما شرط عرض صحته او وجوبه او وجوده او بين صفة العارض له وهي
اما عرض ذاتي اي وصف لازم مساو واعم غير ذاتي اي مفارق مساو واعم واخص وخارج عن الاربعة وهو
اما لازم او غير لازم ثم وجه الحصر ان المنهي عنه اما نفس الشيء او لا وعلى الثاني اما جزئه او لا وعلى الثاني اما يتوقف
وجوده او وجوبه او صحته عليه او لا وعلى الثاني اما يكون عارضا ذاتيا او غير ذاتي له او لا وعلى الثاني اما يكون
لازما له او لا فالكل تدرج الوصف الخارج في اقسام المتعلق بالخارج فنقول المنهي عنه اما نفس الشيء او جزئه او شرطه
او لازمه او خارجه والتاسع اما عارض له اي متحد معه في الوجود الخارجي او لا وعلى الثاني اما ان يكون
غير شرع تجزئ الاصول ولا يخفى ان المراد بالجزء والوصف الشيء ما كان كذلك في الواقع او بجعل الاسلام الخلط
فلو صلى مع الثوب المنهي عنه ليس جزءا وان كان صلوته مركبة مع الثوب ايضا **الثامن** المراد بتعلق

النهي

النهي بشيء او بجزئه الى اخر الاحتمالات ان يكون المنهي عنه هو ذلك الشيء او الجزء سواء كان تعلقه به لاجل نفسه او لامر اخر وهنا
امر اخر يقال له تعلق النهي بالشيء لنفسه او لجزئه وهكذا فيكون مدخول اللام علة لتعلق النهي بالمنهي عنه ففي الاول لا يكون
المنهي عنه نفس الشيء في جميع المحتملات بل يكون نفسه يتعلق بنفسه وجزئه ان يتعلق بجزئه وهكذا وفي الثاني يكون المنهي
عنه نفس الامر فيختلف علة النهي وهما يجتمعان فقد يكون الشيء منهيا عنه لاخر ولا يكون الاخر منهيا عنه وقد يكون
بالعكس ومراد الاصوليين في ذلك المقام من هذا التفريع هو الاول وان عبر احيانا باللام كما صرح به شارح
المنهاج وقد خلط بعضهم في هذا المقام وكلام كثير من القوم غير واف بالمراد **السادس** ما ذكرنا من الاقسام
انما هو لبيان جميع الاحتمالات وضبطه والا فلا يتحقق في المعاملة شرط وجوب وايضا تعلق النهي بالخارج
الغير العارض ولا اللازم لشيء ليس تعلقا للنهي بذلك الشيء وعلى هذا فالنهي المتعلق بخارج عن محل النزاع وما
حكم بعض فقهائنا من الفساد مطلقا او في صورة خاصة فليس باعتبار النهي عنه بل باعتبار اخر كما يأتي في اخر
المنهاج ومن هذا يندفع ما يورد على بعضهم كالسيد والفاضلين وغيرهم حيث اطلقوا القول بدلالة النهي على الفساد
في العبادة والمعاملة اما مدعاهما شرعا او لغة او شرعا ولغة من غير تقييد بغير الخارج الفارق مع ان الظاهر من
امثلتهم وادلتهم التقييد ويظهر ايضا ان من قال بالفساد مطلقا او اراد غير ذلك وايضا الظاهر ان مراد من يقول بالفساد في المعاملات مطلقا غرضه العقود والايقاعات كما يدل عليه الادلة والامثلة واما غيرهما فلا نعرف قائلا
بالفساد فيه بل لا يمكن القول به اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم انهم اختلفوا في الدلالة على اقوال الاول دلالته
على فساد العبادات والمعاملات شرعا ولغة مطلقا نسبه الرازي الى بعض اصحابه والثاني عدمها كذلك نقل عن
اكثرهم ونسبه الاسدي الى اكثر محققي اصحابه والثالث دلالته عليه شرعا لا لغة اختاره السيد ونسب الى ابن الجنيد
والرابع دلالته عليه في العبادة بالوضعين مطلقا وفي المعاملة شرعا خاصة كذلك اختاره والد العلامة في التهذيب
والكل بعرض الشرط والخامس دلالته عليه بالوضعين فيما ان يرجع الى العين او الجزء او اللازم وصفا كان
ام غيره دون الوصف العارض والخارج الغير اللازم وهو مختار الشهيد في قواعده والمحقق الشيخ علي في شرح
القواعد والرازي في المعالم والعبري ونقله في الوحيد عن الشافعي وهو مذهب الشيخ فالعدد وان كان كلامه في
العنوان علما والسادس دلالته عليه شرعا خاصة في العبادات مطلقا وفي المعاملات ان يرجع الى احد الثلثة
ذهب اليه البيضاوي في المنهاج والسابع دلالته عليه في العبادات مطلقا وفي المعاملات ان كان متعلق
التحريم فيها مخصوصا فيما يقصد التحريم والثامن دلالته في العبادات مطلقا دون المعاملات وهو مذهب
الفاضلين المحقق والعلامة وصاحب المعالم واكثر متأخري اصحابنا واختاره والد في الانيس والرازي
في المحصول والتاسع دلالته عليه في العبادات شرعا خاصة نسبه بعض اصحابنا الى اكثرهم والحق عندي دلالته
على الفساد في العبادة بالوضعين وفي المعاملة اي العقود والايقاعات شرعا خاصة اذا تعلق بالمنهي عنه او الجزء
او الوصف الخارج اللازم او الشرط اذا كان مما يفسد بالنهي او مما يوجب الشرط باجماع او اجماع هذا في
العبادة اما اذا اعتبر الشرط في المنهي عنه كما به يفسد العبادة والمعاملة اظهر انما عدم انحصار الدلالة على جملة
وتأثيرها ايضا ينافي تحريم العقد باحد الوجوه ويمكن ارجاع هذا التجريد الى ذلك بادنى عناية فظهر من سياق

ما ياتي بل ان جماع مختار التجريد الى ذلك بادنى عنايته نظره من سياق ما ياتي بل ارجاع بعض الاقوال الى بعض آخر
ايضا لنا على الفساد في العبادات بالوضعيين مع التعلق بالاول بقية الاولى انها لو كانت صحيحة لكانت موافقة
للامور به وهو فرع كونها مامورا بها وهو مستلزم لكون شيء واحد مامورا به منهيا عنه اما مع التعلق بالعين
فظ واما بالجزء فلان الامر بالعبادة امر بجميع اجزائها ولوازمها معا فلو كانت هذه العبادة صحيحة لكان
جزئها مامورا به وكان منهيا عنه مع ان العبادة التي كان هذا النهي عنه جزئها لمن جهة لهذا الجزء وملزوم
الحرام يمتنع ان يكون واجبا لاستلزامه التكليف بما لا يطاق بل هو حرام مطلقا اما ان كان علة لفظ واما
بدون العلية فلان ايجاده مسبب لايجاده لانه ضروري امتناع تخلف اللازم عن الملزوم والتكاليف
متعلقة بالايجادات ثم ان النهي عن الجزء يعني ان يجعل شيء جزء لعبادة وينهى عنه في فرد من هذه العبادة
اي ينفي جزئيته لها كان يقول اصل ركعتين ولا تقرء فيها السورة فليس من باب النهي عن الملزوم يرجع الى الخارج
فلا يفسد العبادة من هذه الجهة وان امكن الفساد من جهة اخرى واما مع التعلق بالوصف والخارج
اللازم فلما ذكر ايضا فان قيل حاصل بعض الازم الخارج الاعم والوصف الازم اما للذات كالناطق للانسان
او الوجود كالسواد للزنجي وفي الوصف الغير الازم فلا لانه ليس لازما قلنا وان لم يكن لازما لكن
الاخر او لكنه لازم لمعروضه حال معروضه له بمعنى ان ايجاده الذي هو محط التكليف يستلزم مسلزم
لايجاده فان الخياطة ليست لازمة للبصري ولكنها لازمة للخياط البصري فاذا قال اكرم البصريين ولا تكرم
الخياطين فاكرام البصري الخياط يستلزم اكرام الخياط ايضا بل وكذلك في العوارض السريعة الزوال فانه
اذا امر برؤية البصري ونهى عن رؤية السواد فرؤية البصري الذي اسود وجهه بالحمرة مستلزم لرؤية
السواد فان قيل يجري مثله في غير الاوصاف واللوازم من المقارنات حيث ان الصلوة مع النظر الى
الاجنبية لا ينفك عن النظر اليها فيلزم فسادها قلنا لا نسلم ذلك عدم كون الصلوة مع النظر موافقا للامر به
اي هذا المجموع ونحن نقول به ولكنه لا ينافي ان يكون جزئه الذي هو الصلوة موافقا له لا يقال نقول بمثله
في النهي عنه بوصفه لانا نقول بينهما فرق ظاهر فان ايجاد الوصف والموصوف الذي هو فعل المكلف
مورد التكليف بايجاد واحد وليس ههنا ايجادان يوجد باحدهما دون الاخر وهو
سواده فيتحقق الامر والنهي في ايجاد واحد بخلاف المقارنات الغير العارضة لان الصلوة موجودة بايجاد
مغاير لايجاد النظر فان ههنا فعلين ولنا على ما ذكر ايضا ان المتبادر في العرف من مثل ذلك التخصيص
يعني ان العرف يفهم ان هذا الفرد من العبادة خارج عن المطلوب غير متعلق به الامر فلا يكون صحيحا مثلا
اذا قال الامر صل ولا تقرب المسجد يفهمون ان مراده غير الصلوة المتلبسة على العزائم واذا قال صل ولا تجهر يفهم
ان مراده غير الصلوة الظهرية وهكذا وباصالة عدم النقل يتم المطلوب ولنا ايضا تناقض حكمتي الامر و
النهي وامتناع الامر بما يعلم ان حكمة النهي والنهي عنه وبها او مرجوحيته حكمته ويؤيده ايضا في الجملة
احتجاج السلف بالخلف بالنهي المطلق المتعلق باحد الامور المذكورة بالفساد وهو مما يتعلق
ايضا بان الامر يقتضي الصحة والنهي يقتضيه فيقتضي الفساد لتناقض مقتضيات المتناقضات

بيان ان ملزوم الحرام حرام مطلقا سواء كان علة ام لا

امام

فيمنع

فيمنع لزوم تناقض المقتضيات اولا ومنع تناقض اقتضاء الفساد لاقتضاء الصحة ثانيا بالنقض بالواسطة والتمام
الفساد بتعلق النهي بمطلق الشرط ما مر مرارا من ان الامر التبعي المتعلق بالمقدمة متعلق بازدادها المقاصد لمن
الحرمة فلا يلزم من كون المشروط مامورا به كون الشرط المنهي عنه اينما كان لعدم التوقف عليه بخصوصه بل يكفي الاربعين
غاية الامر سقوط الوجوب النفسي المتعلق بالشرط الباعث بالاتيان بالمنهي عنه فيكن صحة الشرط مع تعلق
النهي بشرطه وعلى الفساد اذا كان الشرط عبادة يفسد بتعلق النهي به ان الشرط يكون ح في حكم المعدوم فيفسد المشروط
لانتفاء شرطه كالصلوة بالوضوء الفاسد وعليه في صورة انحصار شرطه بالمنهي عنه انه لو كان صحيحا لكانت
مقدماته المقدورة ايضا مامورا بها والمفروض كون المقدور منحصرا في المنهي عنه فيلزم اجتماع الامر والنهي في
الشرط وعليه مع وجودها بايجاد واحد ما سبق من ان التكاليف متعلقة بالايجادات فيجتمع فيه الامر والنهي و
لكن ان تدرج ذينك القسمين من الشرط في اللازم لان المراد منه هنا ما لا ينفك عن الشيء سواء تقدم عليه
او تاخر ولنا على عدم الفساد في غير ما ذكر من العبادات عدم مقتضي له وغايته ما يلزم منه اجتماع المامور
به والمنهي عنه في حالة واحدة ولا يلزم منه الا اجتماع في فرد جعلي كاجتماع النطق والنهي في ذبيحة اصحاب
الحمار ولنا على الفساد في العقود والايقاعات مع التعلق بالعين او الجزء او الوصف ما حسنه زرارة
عن ابي جعفر ع قال سالته عن المملوك يتزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه
وان شاء فرق بينهما فقلت اصلحك الله هما حكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهم يقولون
اصل النكاح فاسد فلا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر ع انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه
فهو جائز له وفي رواية اخرى فقلت لابي جعفر ع فان اصل النكاح كان عصيانا فقال ابو جعفر ع انما
اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله انما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيان ما حرم الله
عليه من نكاح في عدة وانما هو بدلان على فساد النكاح اذا كان عصيانا لله تعالى بما حرم الله
عليه والنهي عنه باحد الوجوه المذكورة معصية واتيان بالمحرم وحسنة محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر ع انما
الطلاق الذي امر الله به عز وجل فمن خالف لم يكن له طلاق فانه ليس المراد بالامر معناه الحقيقي لظهور
عدم انحصار الطلاق فيما اوجبه سبحانه بل المراد منه الاذن والرخصة ولا شك ان النهي عنه باحد الوجوه
ليس ماذونا فيه واختصاصها بالنكاح والطلاق غير ضائر بعدم القول بالفصل بينهما وبين سائر العقود
والايقاعات مع ان قوله ع وانما هو اي اشباه النكاح في العدة فما حرم الله يعم الكل ولا يراد على
الاولين بان المعصية محمولة على ارتكاب ما لا اذن فيه من الله سبحانه بوجه دون ارتكاب المحرم وما ورد
من الله ترتب الاثر عليه يكون ماذونا فيه ولو تعلق النهي بفرد من افراده مدفوع بانه خلاف المعنى
الحقيقي للمعصية فلا يصار اليه مع انه ايضا كاف لان المنهي عنه ليس ماذونا فيه واما الحمل على ما لم يكن
نوعه ماذونا فيه فهو مما لا وجه له نعم يجب حمل العصيان في قوله عصى سيده على هذا المعنى والا لناقض
قوله معصية الله لان معصية السيد معصية ايضا اذ لم يرتكب مخالفة السيد فان مخالفته ان يرتكب ما
نهى عنه اما ارتكاب ما لم يعلم اذنه فيه فليس مخالفة له ولذا لا يعد الفضولي مخالفا للمالك ولا يمكن ان يقال

بخصوصه

عقد العبد لكونه تصرفا في مال الغير بدون اذنه معصية لان التصرف لا يشمل العقد فان الايام الفضولي وبذلك يندفع
ما يتوهم من ان معصية السيد ايضا معصية لله فيكون المورد متعلق النهي وقد يستدل باخبار اخر ولكنها غير دالة
يدل على المطلب في المقام ايضا اجماع العلماء كما يدل عليه قولهم نهى رسول الله عن بيع المراسل والمحاقلة والقمر ونكاح الشغار
الى غير ذلك حيث استدلوا فيها للفساد بمجرد النهي من غير تنبيه بقرينة خارجية وقد ادعى الاجماع السيد والشيخ في
العدة والزبدة وقد الدى العلامة رح وطائفة اخرى من متاخري اصحابنا وجماعة من العامة وربما ينكر وجود
اخر غير بما لا فايدة في ذكرها وينظم مما ذكرنا هنا في شرط العبادات وجه الفساد مع النهي عن الشرطية المذكورة
فيصدق النقيض فساد شراء العبد والطلاق الصادر عن امرأة وكالة اذا سمعت صوته لعدليين من غير الحارم
وكذا يظهر مما ذكر من عدم اجتماع ما ينافي التحريم معه وجه اظهر في الفساد مع انحصاره الدال على ترتب الاثر فيما
ينافيه لكن لا يترتب على ذلك كثير فايدة لندرة العلم بالانحصار ولما مثل له من قوله تعالى واحل الله البيع حيث
ان الحلية ينافي التحريم نعم ان الانحصار فيه ممكن لجواز ان يكون مثل قوله عم البيعان بالخيار ما لم يفترقا واما صالة
تأخر الحادث فيصير المقتضي للصحة اولا قوله احل الله دون البيعان بالخيار غير مفيدة لكونهما حادثين ولا تعارض
بينهما حتى يسقطان ويرجع الى اصل الفساد اذ حلية بعض افراد البيع لا ينافي ترتب الاثر على جميع افراده فيخصص
النهي عموم الاول ويبقى الثاني مستلزما للزوم بعد الافتراق وان كان حراما مع انه لا يتم في حق المتاخر عنهما
معا كما لا يخفى ولنا على عدم الفساد شرعا في غير ما ذكر الاصل وعدم الدليل وعليه لغة مطلقا انتفاء الدلالات
بالنهي وكون الصحة فيما ترتب الاثر والحرمة لا ينافيه ولذا يترتب اثار كثيرة على افعال محرمة ثم المخالف اما في جانب
الاثبات فبعد ما عرفت من عدم القول بالفساد مع تعلق النهي بالخارج الا بوجه غير حرمته كونه منهيا عنه كما يأتي وان
غير ما ذكرنا الفساد فيه من اقسام الشرط من الخارج وان الظاهر عدم قول بفساد غير العقود والايقاعات من
المعاملات نعم انحصاره في ثبت الدلالة اللغوية في المعاملة دليلا يستدل العلماء على الفساد فيها بالنهي فيكون
مبنا دراع ضعيفة الاصل وتنافي الحكمتين وجريان تضاد الاحكام المتدلية في العبادات هنا ايضا فان
التجارة ايضا قد يكون واجبة ومستحبة فلا يجتمع مع النهي بل كثير ابا حنيفة ايضا والجواب عن الاول بتعين
كون فهمهم من القرينة واصالة عدمها معارضة باصالة عدم التبادر وعن الثاني منع التنافي في المعاملات
وعن الثالث لا كلام في حرمة التجارة المنهي عنها وانما الكلام في عدم ترتب الاثر واما في جانب النفي فلما في
الدلالة مطلقا انه لو دل النهي عن الفساد لكان منافيا لجواز التقريب بالصحة واللازم باطل وجوابه تسليم الملازمة
في الدلالة بالالتزام العقلي كالعبادات ومنع بطلان اللازم والعكس في الدلالة بالالتزام الشرعي كالمعاملات
والمنافي طائفة في العبادات استعمال النهي في الصحيح والفاسد فهو حقيقة فيهما وكون فساد الشيء عبادة عن
عدم احكامه ليس في لفظ النهي ما يدل عليه وجوابهما المنع في العبادة والتسليم في المعاملة والمنافي في العبادة
مطلقا ما ذكرنا مضافا الى نفي دلالة الاخبار وعدم حجية عمل الاصحاب وجوابه ظاهر كادلة سائر
الاقوال واجوبتها فوايد الاول نقل بعض المتاخرين عن بعض فخر المناظرة فساد العبادة بتعلق النهي
بالخارج الغير اللازم اذا كان النهي عنه في العبادة كالنهي عن الصلاة بعد الحمد والتكبير في الصلاة فيكون

متمسكا بانه يفهم من

النهي ان متعلق الامر والنهي يتعاكسان وجودا وعدما في الايجابية والشرطية مطلقا فحصول المنهي عنه مع العبادة
يعني الشرط ويثبت المانع شرعا فيفسد العبادة من هذه الجهة وفيه منع ظاهر واجتماعهما في صورة
عدم دليل شرعي يعلم به جميع اجزاء العبادة وشرائطها وموانعها ولا يكون المنهي عنه منها اذ الظاهر المانعية
جميع اجزاء العبادة وموانعها انما يعلم بالاوامر والنواهي ولولاه لانسد طريق الاستدلال على بطلان الصلاة
والصوم بترك جلة اجزائها وشرائطها وفيه منع الظهور والاستدلال دونه فذلك والدي العلامة رح
في الكتابين عكسا بان النهي عن ايقاع فعل في عبادة مركبة عند بيان حقيقة يدل على جزئية التزامه
فيرجع كونه اخص من المدعى لانه اعم من ان يكون عند بيان حقيقة الفعل او لا منع الالتزام على
الاطلاق ولكن يثبت اصالة عدم كون ما فعل مع المنهي عنه مامورا به فلا يكون صحيحا ورده باصالة
عدم الشرطية والمانعية مدفوع بان هذا انما يصح على كون الالفاظ اسامي للاعم كما هو الحق واما
على كونها اسامي للصحيح كما هو مختاره رح فلا اذ القائلين بهذا القول بين قائل بعدم جريان
الاصل في المنهيات وقائل بجريانه فيها اما لاجل ان بعد الفحص وعدم وجدان ما يظن منه الشرطية يحصل
الظن بعدم كونه شرطا او لاجل ان الشرطية موجبة للوجوب والاصل عدمه ويتوقف يسري الحكم الى
الشرطية ولا ينفي الاصل على شيء منها اما على الاول فظ والثالث فلان المفروض تعلق النهي به فيكون
تركه واجبا في هذه العبادة فلا يجري فيه اصالة عدم الوجوب فالظ حق عند علماء اصله وان لم تقل
به المخالفتان في الاصل الثاني موضع الفساد ما علم تعلق النهي به بلا معارض او معه وترجيح النهي على
مقتضى المعارض لا يجرد ورود النهي الثالث المجوث عنه في كلام القوم هو النهي التحريمي واما التنزيهي
يتراءى الكراهة بالمعنى المصطلح فلم يتعرضوا له الا نادرا والتحقيق دلالته على الفساد في العبادة فيما لا
عليه التنزيهي وعدم دلالته عليه فيما سواها مطلقا والوجه بعد ما ذكر في الرابعة قد يتوهم عدم الفرق بين هذه
المسئلة ومسئلة اجتماع الامر والنهي حيث ان معنى فساد المنهي عنه عند كونه مامورا به فيكون المفاد ان المنهي عنه
هل يكون مامورا به ام لا وقد يفرق بينهما بان الكلام فيما تقدم في النفي والاثبات لغة وههنا بينهما مطلقا
وبان الاول مبني على الامر العقلي والثاني على اللفظي وبان الكلام في الاول فيما كان النهي متعلقا بعنوان غير
عنوان العبادة لكنها اجتمعا باختيار المكلف وفي الثاني فيما وقع النهي عن نفس العبادة وبان المحكوم عليه
في الاول كان شيئين الوجوب والتحريم او غيرهما وههنا شيء واحد هو النهي وشيئين الايتم والصواب
ان مبنى الاول على اجتماع حكمين من الاحكام الخمسة والثاني على اجتماع التحريم والصحة فيكون الفرق بينهما كالفرق بين شيئين بينهما عموم من وجه المقام الثاني النهي عنه لوصفه هل هو راجع الى الموصوف او الوصف
الاكثر على الاول وابو حنيفة على الثاني ويتفرع على الثاني كون علة النهي عن الشيء وصفه لا يستلزم ان يكون النهي
عنه ايضا هو الوصف حتى يصير اللفظ عن ظاهره الفصل التاسع في العام والخاص وفيه مقدمات وابحاث
المقدمة الاولى قد يعرفوا العام بتعريفات لا يخ شيء منها عن النقض والطرد والعكس وفيها سلب انه
لفظ يستغرق ما يصلح له بوضع واحد او هو اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوة او مع

لان الصحة في العبادات بمعنى موافقة الامر الراجع الى الوجوب او الاستحباب وفي المعاملات بمعنى ترتب الاثر به م

تبدع فقد سوله ره اقول اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته وتحو ذلك والظاهر كما يفهم عليه بعض
المتاخرين ان معنى العموم يلزمه الداخل في الفن وان اشكل تعريفه بما يلزم من التعقيد واذا اردنا تميزه من غيره
واختاره بالبال يكفي ان نقول هو اللفظ الدال على جميع افراد مهية المقدمة الثانية هذا اسم يطلق معرفتها
ومعرفة فرق بعضها عن بعض فمنها العام وقد عرفته ومنها اسم الجنس وقد عرفناه وهو الخلاف في كونه موضوعا
للمهية او الفرد وهو اما اسم جنس افرادي وهو ما ذكره يصدق على القليل والكثير او اسم جنس جمعي وهو ما وضع
اما للمهية بشرط وجودها في ضمن اكثر من فرد او لا لكثرتها وهو كالاول لفظا وكالجمع معنى وعدوا منه الجمع ويجوز
ان يعامل معه معاملة المذكر والمؤنث ومنها المعرف الذهني وقد اختلفت كلماتهم في افادة ما هو المراد منه فالظاهر
من كلام جماعة انه بعض افراد المهية كلامهم ذلك البعض مختلف فالظاهر من الايضاح ومواضع من شرح التلخيص
الشريف في موضع من حواشي على ما ابن هشام انه بعض معين من الافراد معهود في الذهن وهو السبب في تعيينه
لا وضع اللفظ لهذا المعين ولازمه كونه معينا عند المخاطبين ويستفاد من التلخيص وشرحه الاتم وبعض كلمات الشريف
علم تعين ذلك البعض بل هو بعض من الافراد غير معين ولكن اقتضوا في ان يكون فرد الفرد بقرينة خارجية فكل
من قال انه في المعهود للنكرة نظرا الى ذلك والفرق بينه على الاول وبين كلامه اسم الجنس والنكرة ظ واما على الثاني
ففرقوا بينه وبين النكرة بان دلالتها على الفرد تجرد اللفظ بنفسه من غير قرينة ودلالته عليها بسبب الاحكام الثابتة
للجنس فهي بنفسه موضوع للفرد وهذا موضوع للحقيقة والقرينة تجعله للفرد وهذا بعينه هو الفرق بينه وبين
اسم الجنس وضعه للفرد واما على الوضع للمهية فالفرق واضح ويظهر من بعضهم انه مستعمل في حصة المهية الموجودة
في الخارج وبيانه ان المهية وجودا في الذهن ووجودا في الخارج وليس الثاني في الاول من الفرد وبوجوده
وهو يتعدد بتعدد الافراد واما الاول فهو امر واحد ينطبق عليه كل من الحصص الخارجية فالمعرف بلام الحقيقة قد
يطلق ويشار به الى تلك الحقيقة المطلقة من غير اعتبار وجودها فيقال الرجل خير من المرأة وهو المعرف بلام الجنس
وقد يطلق ويشار به الى تلك الحقيقة الموجودة في الخارج في ضمن بعض الافراد ويفهم وجودها من القرائن
الخارجية نحو ادخل السوق حيث ان الدخول قرينة على ارادة الحقيقة الموجودة ويقال انه هو المعهود الذهني
وهذا هو الذي فهم التفتازاني في بحث تعريف المسند اليه من شرح التلخيص وعلى الاولين يكون المعهود الذهني خارجا
لا استعمال المعرف بلام الجنس الذي هو موضوع للمهية في الفرد بخلاف الثالث فانه لا يكون كذلك والظاهر من استقراء كلماتهم
ويمنع موارد الاستعمالات والموافق لمعنى المعهود الذهني هو الاول ومنها المعرف والنكرة فالاول هو الدال بحسب
الوضع على شيء معين لا بمعنى ان الواضع قصد فرد حال وضعه واحدا معينا والا لم يكن معرفة الا الاعلام بل بمعنى انه
قصدا استعماله في واحد معين عند المخاطب باعتقاد المتكلم والثاني هو الدال كذلك على واحد غير معين وان
كان وحدة كل شيء بحسبه فرجل يدل على واحد من الرجال وجاءني رجال يدل على جماعة واحدة من الرجال وكذلك سائر المعارف
المتوارد على الفرد من الجنس والعهدين والعموم الحاصل انه لا اختصاص لشيء منها في المفردات بل قد يجعل
في الجمع والتثنية نحو الجمع والتثنية وان كان بعضها اجمع في الجمع فقط ولم يكن علامة لفظية ملحقة دالة عليه
ثم هم علم حصول الجمع في التثنية عدم حصول الجنسية فيه فاسد فان كل اثنين اثنان لو قال الرجل مثلا يكون

الاستعمال في المهية الموجودة في ضمن الفرد ولو لم يكن موجودا
لو جعل اعتبار وجود صادق الشيء في المهية الموجودة
مطلوبا لم يكن الوجود الذهني شرطا لا طلاقه ولا
على عدم فاذا اريد منه المهية كيف يصح تمسك بالمهية
الى شيء في ارادة ولا يتصور ان يكون الوجود الذهني
جزءا لذلك الموجود حتى ان المهية موجودة
الشيء الا ان يقال الوجود الذهني جزء لها باعتبار
وقد يقال ان المراد من الجزء الجزء الخارجي
يجوز ان المراد من الجزء الجزء الخارجي
انفهام العوارض من العرف ما لا يكون

بينها قدر

بينها قدر مشترك هو اشيء من الرجل فهو معناه الجنسي ثم المراد بواحد غير معين ليس يكون عدم التعيين جزء المعنى
بان يكون معنى جنسي رجل بشرط عدم تعينه بل ان لا يكون المستعمل فيه معينا عند المتكلم او السامع فيشترط
فيها عدم ارادة المعين لا ارادة غير المعين ومنه يظهر الفرق بينها وبين اسم الجنس على القول بوضعه للفرد المنتشر
فانه الفرد لا بشرط ولذا يوجد في ضمن المعين ايضا فيتحقق مع ارادة المعين كالمهية ومنها المعهود الخارجي
وهو الدال على فرد معين او افراد معينة مذكورة حقيقة او تقديرا او معلومة للمخاطب بالقرائن او حاضرة
بانه فيدان يكون سبب التعيين هو ذلك المذكور او المعلومية او الحضور دون نفس اللفظ ومنها المطلق
وهو الدال على فرد لا بشرط اي المنتشر على المهية لا بشرط فعلى الاول لا يكون بينه وبين اسم الجنس فرق على القول
بوضعه للفرد وكذا على الثاني على القول بوضعه للمهية فالتحقيق ان كلا من الجنس والعموم والخصوص والتنكير
والعهد والتثنية والجمع وغير ذلك امور عارضة لمعروض واحد باعتبارات مختلفة فان اللفظ الواحد
كرجل باعتبار زيادة اسم الجنس واذا دخلته اللام فان كانت لام الاستغراق فيصير عاما وان كانت للعهد
يصير معهودا وهو التنوين يكون نكرة الى غير ذلك ونوع قطع النظر عن جميع الملحقات اسم جنس واما الكلي
لفظا فظ فيه باعتبار لحوق شيء له فهو مساو لاسم الجنس باي معنى كان والظاهر ان علماء الادب يسمونه اسم جنس
الاصولي مطلقا لاطلاقه بالنسبة الى الوحدة والكثرة وغيرهما من الاوصاف ثم لو قلنا بان اسم الجنس هو
المهية المطلق هو الفرد الغير المعين يظهر بينهما فرق ولكن دلالته على الفرد كدلالة العهود الذهني عليه على القول
بوضعه للفرد الطرلبي اي باعتبار القرينة كما صرح به صاحب المعالم في حاشيته حيث اعتذر عن اخذ الحصة في تعريف
المطلق بان المطلق منطلق الاحكام والاحكام يتعلق بالافراد دون الطبايع ثم المطلق على قسمين حقيقي وهو
ما كان باقيا على اطلاقه من جميع الوجوه واضافي وهو ما كان مطلقا من جهة مقيدا من اخرى واعلم ان لا
المطلق اما المهية او الفرد من غير ارادة تعلق الحكم بشيء منها لا ينافي تعلقه بالخصوصيات والمعينات ايضا بل
يكون واقعا كل منها بتعلق الحكم ما وضع له معين خاص ولا بشرط والقسم الاول على احد القسمين فنفي الحكم عن الخصوصيات
انما هو بالاصل لا باللفظ ولا ينافي نفي ذلك الحكم عن بعض الافراد بخلاف العام وذلك فايدة مهمة يأتي
توضيحها في بحث المطلق ومنها علم الجنس وفيه اقوال الاول انه موضوع للمهية بشرط الوحدة الذهنية وهو المنقول
عن ابن الحاجب قال فاذا اطلق على المهية الخارجية فلمطابقتها للوضع لا لمطابقتها الحقيقة الذهنية والثاني انه موضوع
للمهية من حيث هي وهو القول الارتضاف وهو ظاهر كلام الائمة وهو اجاب من اشتراكه مع الاعلام
في حكمها بان علمية الالفاظ لفظية قال ما يكون اللفظ كتاب لا يجب حمله على كفر فلا بأس بان يكون لها تعريف
لفظي اما باللام كالعهد الذهني واما بالعلمية كاسامة وثعالة والثالث انه موضوع للمهية الموجودة من حيث
هي معهودة نسبة الى الشريعة على الاول لا يمكن اطلاقه على الفرد الخارجي حقيقة بخلاف الثانيين ثم الفرق
بين اسم الجنس وعلم الجنس على الاول والثاني واضح اذ لا يشترط في اسم الجنس الذهنية ولا العهدية وكذا
على الثاني اذا قلنا بوضع اسم الجنس للفرد واما على القول بوضعه للمهية فلا فرق بينهما الا بحسب اللفظ فعلم الجنس
معرفة لا يضاف ولا يعرف باللام ولا يوصف بالنكرة دون اسمه ومنها المعرف باللام وهو ما عرف بلام

دلالة اسم الجنس والمطلق على الماهية بشرط الوحدة
وهي قد تكون بان يعتبر شخص معين وقد تكون في
عينه او بشرط الوحدة في الخصوص مع الاصل

تعيين

الاستغراق او المعهود او الجنس والحقيقة اما الاولان فظاهران واما الثالث فمعناه الاشارة الى الماهية من حيث هي فالفرق
بينه وبين اسم الجنس الغير المعرف على القول بوضعه لها بين الاشارة ماخوذة في المعرف وكذا تميزها عن سائر الماهيات عند
الخاطر وحضورها في الذهن دون غير المعرف فيكون هو المعهود الذهني من حيث العهدية والاشارة وما قاله
قائلهم من جهات العهود في المعرف المهية المطلقة وفي المعهود بشرط وجودها في ضمن الفرد واما على القول بوضع اسم
الجنس للفرد والفرق واضح ويلزم ان يكون المعرف بلام الجنس مجازا ويكون اللام قرينته **المقدمة الثالثة** قد
عرفت ان لاسم الجنس مع قطع النظر عن جميع اللحقات معنى واذا لحقه اللحقات تختلف معناه باختلافها وان دلالته على المعنى
في الاول بالوضع الشخصي وفي الثاني بالنوعي بقي ان هذا الوضع النوعي هل هو حقيقي ام مجازي اما الوضع في غيرها
يلحقه اللام والاضافة والتنوين من علامات التثنية والجمع والتعريف واما لها فلا شك في كونه حقيقيا واما لحوق الحال
فيما يلحقه اللام والاضافة فيأتي واما الكلام فيما يلحقه تنوين التنكير فان مدلوله هل هو حقيقي ام مجازي وعلى التقديرين
فهل هو التنكير في الفرد الذي هو النكرة المصطلحة او في الجنس المشترك بينه وبين تنكير الطبيعة لفظا او معنى لا ظاهر هو انه حقيقة
وانه هو التنكير في الفرد لانه المتبادر منه ومع عدم صحة سلبه عنه النقل يثبت تمام المطلوب وتوهم ان النقل معلوم لغاية
هذا الوضع لوضع المفردات والاصل تاخر الحادث مدفوع بما مر في اوائل الكتاب **المقدمة الرابعة** العام على قسمين افرادي
ويعبر عنه بالكلي المنفصل والعددي وهو ما يدل على ان الحكم ثابت لكل واحد من الافراد بحيث يكون كل منها مستقلا
للحكم وضابطه النفي والاثبات ومجموعي وهو ما يدل على انه ثابت للمجموع من حيث هو مجموع وهل كل من المعنيين مستفاد
من اللفظ العام وسد لولي له بان يكون معنى هذا اللفظ العموم الافرادي ومعنى ذلك المجموعي او معنى كل لفظ عام
واحد هو مجموع الافراد واما ان الحكم اثبات للمجموع هل هو ثابت لكل فرد منها او للمجموع فهو مستفاد لا من اللفظ
بل من جهة القرائن قد يتوهم ان الظاهر هو الثاني ففي الرجال جميع افراد الرجل ولكن تعلق الحكم بذلك الجميع على نحو
فانا قلت اكرم الرجال اي اكرم جميعهم فاكرام الجميع اما باكرام كل فرد او الهيئة المجموعية ويدفعه انا نجد فرقا ظاهرا بين قولك
اعط كل فقير مائة درهم واعط الفقراء مائة درهم ولو فرضنا وليها بالنسبة الى جميع الامور الخارجية فالحق ان
من الفاظ العموم ما يفيد العموم الافرادي بنفسه ومنها ما يفيد مجموع الافراد وهو مع ورود مورد الحكم فيحتمل للمعنيين
بمعنى ان تعلق الحكم بالمجموع يحتمل ان يكون باعتبار تعلقه بكل فرد منه وان يكون باعتبار تعلقه بالمجموع من حيث
هو وتعيين احد الاحتمالين انما هو من غير جهة اللفظ ومع انتفاء المعين يرجع الى الاصل وهو العموم المجموعي
على هذا كل لفظ يحتمل عن عمومه يجب الفحص ايضا عما معناه بالنسبة الى هذين المعنيين ثم ان المراد بالعام الافرادي
كما عرفت هو ما يتعلق الحكم المتعلق به بكل فرد منه وهل العام الذي معناه ذلك يكون كذلك في حالتي النفي والاثبات
ام يختص بالثاني وقيل الظاهر هو الثاني لان معنى العام الافرادي كل فرد فرد واذا وقع ذلك في سياق النفي لا تفيد الا
النفي من الهيئة المجموعية فارادة تعلق النفي بكل فرد يحتاج الى دليل خارجي وعلى هذا يرد الاشكال فيما ذكر من ان مراد
الاصولي هو الافرادي وكل لفظ يثبت عمومه بالقرينة ذلك العموم دون المجموعي والفائدة تظهر فيما اذا وقع موقع النفي
كما في قولهم لا تقتلوا اولادكم فلا يجوز قتل شيء من الاولاد وعلى كونه مجموعيا لا يجوز قتل الجميع دون البعض ثم الزم
ذلك القول انه هناك عام كان مدلوله نفس العموم الافرادي مطلقا اي في حالتي النفي والاثبات من جهة

بل كل

بل كل لفظ يدل على العموم الافرادي فانما هو في الاثبات خاصة ودفع الاشكال بان مرادهم ليس ان العموم الافرادي مدلول
اللفظ العام حتى ينقلب في النفي مجموعيا بل ان المبحوث عنه هو ذكر سواء كان مفهوما من اللفظ او من الخارج
يابى عنه ظواهر كلماتهم والتحقيق ان الالفاظ الدالة على العموم على ثلثة اقسام قسم يدل على الافرادي مطلقا سواء وقع
في الايجاب او النفي وقسم يدل عليه في الاثبات دون النفي وقسم قيل علم العموم ولكن يتبين الافرادي منه والمجموعي
يستفاد من الخارج واما ان في العام الافرادي يتغلب المجموعي اذا وقع موقع النفي فقيل ان العام الافرادي بمعنى عمومه
على ان يثبت الحكم الثابت لكل فرد اجماعا بما كان او سلبا فلو حمل مثلا معنى ولمعناه وصفه هو العموم الافرادي
اي هو بحيث كلما علق عليه حكم ايجابي او سلبي يعلق على كل فرد منه غاية الامر انه لا يمكن ان يعبر عن معناه المتصف
عند الوصف بلفظ مطرد في جميع الحالات بل هو المعبر عنه بكل فرد في الاثبات هو بعينه عن الافرادي في النفي والا
صوليون لا يقولون ان في العام كل فرد حتى يختص عمومه الافرادي بالاثبات بل مرادهم انه يفيد العموم
الافرادي سواء كان في موقع النفي او الاثبات من غير التفات الى ان ما يعبر عن معناه اي شيء هو وعلى
هذا فالاولى في الفحص عن الفاظ العموم ان يفحص اولا عن عمومها وعدمه فاذا ثبت عموم لفظ يفحص عن
ان عمومه من اي قسم من الثلثة ثم ان كان من الثالث يتفحص في كلمة ورد عن القرائن والا ما لم يتعين على تعيين
احد العمومين وان لم يتعين فيعمل بمقتضى الاصل **المقدمة الخامسة** دلالة العام على كل فرد فرد بخصوصه قد
يكون مطابقة وقد يكون تضمنا وقد يكون التزاما والتوضيح ان كل فرد بخصوصه قد يكون جزءا لمعنى العام وقد
يكون فردا منه وقد لا يكون فردا ولا جزءا بل يكون لازما له فالاول كما في العام المجموعي والثاني كالنكرة في سياق
النفي ولكنه انما هو على قول بعضهم من ان افادتها العموم باعتبار كونها لازما لمعناها وانها مستعملة في معناها الملقى
كما يأتي والثالث كلفظ الكل المضاف الى النكرة والجمع المعرف والمضاف واما لها ما يفيد العموم الافرادي غير النكرة
في سياق النفي فانك اذا قلت اكرم كل رجل فان زيدا بخصوصه ليس جزء الكل رجل اذ المجموع هنا كل حتى يكون ذلك
جزءا فانه لا يصدق على المجموع انه كل رجل ولا جزئيا له اذ لا يصح ان يقال زيد كل رجل بل هو خارج عن المعنى
الموضوع له لازم له بمعنى انه يلزم الحكم المتعلق بدلالات هذه الالفاظ تعلقه بكل فرد بخصوصه ويظهر من
الباغنوي كون دلالة الجمع المعرف على كل فرد مطابقة ولا وجه له **المقدمة السادسة** ما ذكر من معنى العام هو على
مصطلح الاصوليين واما المنطقيون يطلقون العام والخاص على مفهومين يصدق احدهما على كل ما يصدق
على الاخر من غير عكس او كل منهما على بعض ما يصدق عليه الاخر واعلم ايضا ان فهم العموم اما بالعقل كترتب الحكم على
الوصف او بالعرف والعادة كما اذا اخبر احد بالامطار المتواترة في زمان يعتد به فالعادة تحكم
بوصول المطر الى كل جزء منها غير ممنوع منه او من اللفظ وهو المقصود هنا البحث الاول في ما يتعلق بالفاظ
العموم **منها** اختلفوا في انه هل للعموم لفظ موضوع له بخصوصه ام لا فذهب الاكثر الى الاول وقيل بالثاني
وهو بين قائل بعدم الوضع له اصلا وقائل بان كلا ما يفيده وهو مشترك بينه وبين الخصوص وهو مذهب السيد
جماعة الا ان السيد صرح بان الالفاظ المفيدة له خصت في عرف الشرع به وقيل بالوقف مطلقا وقيل به
الاخبار دون الامر والنهي لنا ما يأتي من كون بعض الالفاظ حقيقة في العموم لكونه متبادرا منه ثم يعبر اصالة عدم

عموم الاحكام الثابتة بهذه الالفاظ ويقولون ان مراد الاصوليين من العموم الافرادي ذلك ان هذا عموم الكل مجموعا لا منه واثبتوا لتلك الالفاظ هو الافرادي منه دون الكل

النقل والاشتراك يتم للمطلوب الاول بوجهين احدهما ان المقصود من الوضع هو العلم بالمخصوص مفهوم المتنة واما
العموم ففيه التردد اما لوقوع الخلاف او لان شمول جميع الافراد مظنون ضعيفا والذي يغلب عليه كثير من الظنون
عند التعارض فالمناسب للغرض القول بكونه موضوعا للخصوص لكونه متيقن الارادة وبذلك المقرر يندفع
ما اورد على الدليل من انه يدل على نفي الارادة دون الوضع وجوابنا ولا انه اثبات اللغة بالترجيح العقلي
وهو غير جائز وثانيا بانه عدم نفي العموم بعد الوضع له اذا وقع في كلام الحكيم ومنع تعين الخصوص في كلام غير
الحكيم لجواز ارادته معنى اخر غير الموضوع له وقد يجاب ايضا بالمعارضة بان العمل بالعموم احوط ورد بانه يتم في الايجاب
واما في الاباحة فقد يعكس الاحتياط بل ولا يتم في الايجاب مطلقا ايضا اذ ربما كان الخصوص فيه احوط كما في
قتل البصريين فان احتمال الخطر الامر اهون من قتل النفس المحرم وثانيهما ما اشتهر من انه ما من عام الا وقد خص
وهو الاستدلال اما انه قد اعترف القائلون بالوضع للعموم حتى اشتهر بينهم ان اغلب العمومات مخصوص فلو قلنا بالعموم
حقيقة لزم التجوز في الاغلب او غرض من العام في المراد ما يليه من حيث كونه موضوعا لبعض ما صدق عليه من غير
تعيين وبالتخصيص بيان المراد فيقول ان غالب استعمال ما يدعى عمومه لما اشتهر بالعام في البعض فلو كان
عاما لزم التجوز في الاغلب او المراد ان المتفاهم من المثل عليه الاستعمال في الخصوص والغلبة علامة الحقيقة و
من هذه التقادير يظهر ضعف ما اجيب عن ان احتياج مرجح البعض الى التخصيص ظاهر في الوضع للعموم وقد يجاب ايضا
بان مراده من المثل اما المبالغة وهي لا يكون الا مع وجود عام غير مخصوص فيثبت خلاف مطلوبه او العموم متناول
نفسه فلا يصح التمسك بالنقض مطلوبه وفيه ان مراده العموم خرج نفسه ومع فبقي الباقي وعمومه انما هو مستفاد من
القرائن فلا ينافي مطلوبه فالتحقيق في الجواب منع اولوية تقليل المجاز وكون الغلبة علامة الحقيقة سلمنا لكن اذا
لم يكن دليل هناك على كون اللفظ حقيقة في الاقل احتج الثاني بالاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة والجواب منع
الاصل وبانه لو كان للعموم لعلم اما بالعقل ولا مجال له او النقل واحاده لا يفيد ومتواتره لم يوجد ولا يلزم
الكلي فيه وجوابه مضافا الى المعارضة منع الانحصار اولا ومنع القطع ثانيا وانتفاء التواتر الاستواء
ثالثا وبانه لولا الاشتراك لما حسن الاستفهام عن المراد لتبادر المطلوب ح وجوابه منع لزوم التبادر اولا
لعدم اشتراط الانعكاس ومنع عدم حسن الاستفهام ثانيا لانه لا يفيد غير الظن ودليل التوقف كجنس
ظن ومن لحقه بغير الامر والنهي استدل بان العموم فيهما بالاجماع على عموم التكليف وهو لا يكون بها وفيه نظر من وجوه
منها الجمع المعرف يفيد العموم وقبل الاستدلال نقدم مقدمات الاولى ذكر جماعة من الاصوليين ان بحث
الاستثناء دليل العموم ونظر من بعضهم العدم وبنوا ذلك على ان الاستثناء هل هو اخراج ما لولاه لوجب الدخول
او لجاز بمجرد النجاة على ان الاستثناء اخراج شيء عن مدلول اللفظ يجب اندراجه فيه لولاه والمبرد على كونه
جواز الدخول ورد بانه لو صح لجاز الاستثناء عن الجمع المنكر ولكنه لم يجز باتفاق ائمة النحو ولذلك حملوا الاية
قوله تعالى فيها الهة الا الله على غيره كونه وصفا وفيه منع عدم الجواز ومنع اتفاق النحاة والحمل في الاية
مبني على القول الاول فالاولى ان يرد بانا لا نسلم ان الاستثناء هو الاخراج كما هو المتبادر وبه صرح ائمة
اللغة والاخراج لا يكون الا بعد الدخول واما مع جوازه فهو لكونه اخراجا لا اخراجا بل نقول المتبادر من

الاستثناء

الاستثناء او هذا الفعل دخول المستثنى منه فان كان مع قولك اكرم الرهط الا عمرا والشعراء الا زيدا يقطع
بكون عمرو من الرهط وزيد من الشعراء وان لم يعرفهما ولا عموم اللفظين فيصح مبنى الاكرام ويثبت منه ان صحة دليل
العموم اعترض عليه بصحة اكرم عالما الا زيدا وجاءني رجال الا زيدا وبانه لو كان الاستثناء معيارا للعموم لكان غير
الواحد من اسماء العدد عاما وبان غاية ما ثبت هو وجوب دخول المستثنى في المستثنى منه لا فما يصح الاستثنا
فلا يكون صحة الاستثناء دليل العموم نعم يكون دليل صحته نعم يكون ان يكون ما يصح الاستثناء منه مشتركا بين العموم
والخصوص فاذا استثنى منه يكون ذلك قرينة ارادة العموم وبان المراد بصحة الاستثناء اما صحته عند المتكلم
او السامع ولا يعلم شيء منها الا بعد العلم بالعموم والجواب عن الاول انه يرد لو لم يجز استعمال الا الا الاستثناء و
لكنهم جعلوها على وجوه منها الاستثناء ومنها ان يكون صفة بمعنى الغير وقالوا ان الثاني يكون اذا كان قبلها جمع
منكر او مشبه بل قال سيبويه بعدم اشتراط كون الموصوف جمعا او شبهه بصحته ان يقال لو كان معنا رجل
الا زيدا لغلبنا ومن اشترط الجمع علله بانه ليوافق حالها صفة حالها اداة استثناء من حيث تجرد ما
ما قبلها نعم جعلوا الاصل هو الاول فكما يجوز ارادته لا يحمل الا عليه وكما لا يجوز ارادته يحمل على الثاني كالجمع المنكر
والحاصل انه ان اريد صحة اكرم عالما الا زيدا صحته مع كون الا محمولة على اصلها فهي ممنوعة ولم يصر جوابها وان
اريد مع خروجها عن الاصل كما صرحوا به فلا يضر ولا يخفى ان معنى الاصفة هو معنى الغير فالوصف عند عدمها
اما مخصصة كجاء في رجل الا زيدا اي رجل هو موصوف بانه غير زيد او مؤكدة نحو ثلثة الا درهما اي موصوفة با
نها غير درهم فان كل ثلثة غير درهم واحد ويدل ايضا فهم ما يفهم من عدم تفاوت معنى الاصفة والاستثناء فان
معنى ثلثة الا درهما على الاستثناء انه ثلثة وعلى الصفة انه ثلثة وعن الثاني ان مرادهم من كون صحة الاستثناء
دليلا فما يجوز عمومه لا مطلقا بيانه انهم يقولون ان صحة الاستثناء دليل الدخول وهو قد توجب العموم وقد
لا وجيه فان كان المورد مما لو دخل لكان عاما دل فيه على العموم والا فلا والحاصل انه دليل على العموم اللغوي
الشمولي المتوهم ولكنه لا يوجب الاصطلاحي الا فيما اذا ثبت فيه اللغوي كان عاما اصطلاحيا ايضا فمرادهم ان كل
لفظ لو استعمل على جميع الافراد كان عاما اذا صح الاستثناء منه يحكم بعمومه لا ان كل ما يصح الاستثناء منه يكون عاما
وعن الثالث ان الغرض من التمسك بصحة الاستثناء اثبات العموم لا نفي غيره وانما هو بالاصل وكما يصح تمسكا له
العموم فهو موضوع له فلا يضر تحقق صحة الخصوص في المشترك ايضا وعن الرابع بان المراد صحته عند اهل العرف نظرا لثبات
وصحة السلب هذه الغاية ما يمكن ان يقال في تصحيح كون صحة الاستثناء دليل العموم وبعد فلا يخفى عن الجاهل ثبت
الا وجوب دخول المستثنى في المستثنى منه اي في مدلوله او المراد منه لا يمكن ان يكون المراد من الدخول الجزئية
للاتفاق على صحة استثناء ما ليس بجزء ولا نسلم عدم صحته عن العام الافرادي بل هو اعم منها ومن دخوله
في المصداق او الارادة ولو على البدلية والقول الجامع ان يكون داخلا في الحكم المتعلق به خصوصا او بدلا
لصدق الاخراج على استثناء ما كان كذلك حيث انه يدخل بدونه في حكم يخرج معه ويخصص الدخول كما
بالبعض لا شاهد له فيصح الاستثناء من العام والكل والمطلق فلا يثبت منه الوضع الافرادي الذي هو
المطلوب الثاني لفظ المركب الشخصي او النوعي اما العام لكل من مفرداته وهي اجزائه المادية وضعا منفردا لمعنى

وكذا الهيئة التركيبية التي هي جزئية الصورة ويعلم ان معنى الصورة هو ربط معاني المفردات بعضها ببعض على طريق
خاص بهذا التركيب كالتوصيف او التقييد او غيرهما وح فالاولى جعل هذا المركب بدون القرينة اصلا فيكون هذا
المعنى ولو كان لتلك الهيئة معنى اخر في العرف يخالف ذلك باي نوع كان يعلم منه بمقتضى اصالة تاخر الحادث
او يعلم معنى المفردات ويعلم ايضا ان لها هيئة تركيبية لها معنى ولكن لا يعلم ان معنى الهيئة التركيبية هل هو تركيب
معنى المفردات على نحو خاص من غير تغيير فيها او لا بل معناها يتضمن تغييرا في معنى المفردات او غيرهما عن المعنى بالمرة
كعبد الله علما وح لا يمكن الحكم بكون معناها هو الاول لان الهيئة التركيبية ايضا امر مفيد للمعنى توقيفي فلا يحكم
بمعناه الا مع العلم اذا ثبت لها في العرف معنى يعلم منه بمقتضى اصالة عدم النقل ولا يمكن اجراء اصالة تاخر العرف
من جهة مخالفته لمقتضى معاني المفردات لان الوضع التركيبي غير الافرادي ولا يلزم من كون شيء معنى للفظ حاله
الافراد كونه معناه حال التركيب ايضا وقد يكون ح في العرف لتركيب جزء من هذا المركب مع لفظ معنى ولتركيبه مع
اخر معنى اخر والاولى ح حمل كل مركب على معناه لان الهيئة التركيبية الاولى غير الثانية فلا يثبت ما يثبت لاحدهما
من المعنى للاخرى ولو لم يعلم المفردات كلا او بعضا بمعنى منفردا وعلم التركيب معنى فيعمل معه معاملة سائر الفاظ
المعلومة الالفاظ في اجراء الاصول المقررة نعم اذا صلح المعنى المركب لانطباق اجزائه على اجزاء اللفظ فان بقي
هذا الجزء من المعنى معنى ذلك الجزء من اللفظ فهل يحمل عليه او يجعل المعنى للمجموع المركب كل محتمل ولا دليل تام
على شيء منهما الثالث لا سبق ان الاسم الجنس مع قطع النظر عن جميع الملحقات وضعا شخصيا او بالنظر اليها
وضعا نوعيا وان من الملحقات اللام وان المعنى بعد لحوقها اما الاشارة الى الحقيقة او الاستغراق او
احد العهدين وقد عرفت اختلاف ما يستفاد من كلامهم والمراد بالعهد هو العهد الذهني بل الاستغراق ايضا
فاعلم ان هنا مباحث ايضا وهي في كون استعمال المحلى باللام في هذه المعاني كلها حقيقة او مجازا وهذا البحث تارة
لاجل البحث في تعيين المعنى الحقيقي من هذه المعاني مع تسليم اختلافها الا في ثبوت الوضع الاجمالي التركيبي وعدمه واخرى
لاجل البحث في تعيين المستعمل فيه مع تعيين المعنى الحقيقي اما البحث الاول فضابطه واما البيان الحق في الثاني
فنقول بعد البناء على كون المحلى باللام حقيقة في تعريف الجنس والحقيقة خاصة انه لا ينبغي الريب في مجازية
العهود الذهني على الاولين المتقدمين في بيان المعهود الذهني ولا في كونه حقيقة على القول الاخير واما
على القول الثالث فالمصرح به في كلام التفتازاني انه حقيقة وهو لا يخلو عن الاشكال لان المفروض
ان المستعمل فيه هو الماهية الموجودة في ضمن بعض الافراد لا يعني ان يكون العوارض الفردية داخلة في المدلول بل
يعني ان المدلول مقارن لها واللفظ بواسطة القرينة يدل على تلك المقارنة تارة على الوجود وهذا زائد
على الموضوع له واما الاستغراق فان قلنا ان المستعمل فيه مجموع الافراد فيكون مجازا قطعا وان قلنا انه الحقيقة
والعموم من القرينة اي هي الدال عليه فيكون حقيقة لذلك وان قلنا ان المستعمل فيه الحصص الموجودة من الماهية كما على
القول الثالث في المعهود الذهني فقيل بكونه حقيقة ايضا ويرد عليه الاشكال المتقدم بل هو هنا اظهر لفرض التعدد
ايضا واما المعهود الخارجي فالمصرح به في كلام الاكثر ان المراد منه الفرد فيكون على هذا مجازا لان الماهية المعرف
باللام باقسامه لفظ مركب من اللام ومدخولها وهما جزءان مادي له وجزء صوري وهو هيئة التركيب

معهام

محل م

ولم يثبت لنا ان كل من جزئيه معنى معلوما وضع له على حدة وان معنى هيئة التركيب هو تركيب هذين المعنيين المفردين
وضعا على نحو خاص من دون تغيير فيهما فان وضع هذه الهيئة التركيبية الحاصلة من ضم اللام ومدخولها المجرد ذلك غير
معلوم بالعلم معلوم حيث انهم يثبتون للتركيب معنى مغايرا لذلك كما هو ظاهر من معنى الجمع المعرف واسم الجنس على القول
بوضع المفرد بل وضع كل من المفردين عليحدة ايضا غير معلوم اذ لم يثبت ان ما يقال انه معنى اللام هل هو معناها
بوصفها منفردة او الموضوع هو المجموع المركب من اللام ومدخولها وضع المجموع المعنى المركب وعلى هذا فالمعرف باللام
اما من قبيل القسم الثاني من اقسام المركب المذكورة في المقدمة الثانية او من القسم الاخير ويكون اللازم فيه
تعيين الحقيقة والمجاز هو الفحص عن معنى المركب بخصوصه ولاختلاف الهيئات التركيبية فيه حيث ان للمفرد المعرف
هيئة غير هيئة الجمع المعرف والتثنية كذلك وهكذا فاللازم هو التكلم في كل هيئة تركيبية منه اذا عرفت تلك
المقدمات واعلم ان البحث عنه في هذا المنهاج هو الجمع المعرف فنقول انه لا خلاف في افادته العموم وعليه
الاجماع في كلام جمع من الاصوليين ونسبه في شرح التلخيص الى ائمة التفسير وعليه تدار العموم منه فان
السيد لو قال لعبده اكنس الحجرات فلم يكنس حجرة فضربه مولاه لم يستحق لوما ولم يصح اعتذار العبد بعدم فهم
العموم ويؤكده احتجاج العلماء قديما وحديثا بعمومه في جميع موارده وتمسك الصحابة له كتمسكهم بقوله ع
الائمة من قريش واحتجاج ابي بكر بقوله نحن معاشر الانبياء وبما يدل ايضا بصحة الاستثناء عنه و
تاكيده بما يقتضي العموم نحو قوله عز شانه فسجد الملائكة كلهم ويخلو لام عن الفائدة لولاه اذ المتكلم ايضا يفيد
الجمعية وقد عرفت ضعف الاول وفي الثاني انه يجوز كونه منه تاكيدا لفظيا او معنويا ويكون التاكيد للتعيين
وفي الثالث جواز كون الاشارة الى الجنس او احد العهدين هو الفائدة فان قيل لو كان للعموم لوجبت
صرف المال الى جميع الفقراء لو اوصى بمال للفقراء قلنا لا يصرف للقرينة على عدم ارادة الجميع في عدم حصرهم با
جمعهم وعدم امكانه ولذا لو حصرهم بان اوصى للفقراء من اولاده يصرف الى الجميع ثم لا يخفى ان عمومه لا يخص
باحدى حالتي الاثبات او النفي ولذا لو قال لا تنظر الى النساء فنظر الى احدهن استحق اللوم والعقاب وعمومه
في حال النفي عموم افرادي كما هو ظ وهل كذلك في الاثبات ايضا المصرح به في كلام الاكثر ذلك وهو لا يخ عن
اشكال اذ لا يفهم ذلك من قول القائل اعط الفقراء مائة درهم من مالي القطع بان كلام كل واحد من العلماء
في كلام العلماء ليس لتبادر الافرادي بل لان الكلام الجمعي لا يتحقق الا باكلام كل فرد والمحقق ان الجمع المعرف
الواقع في الاثبات على قسمين احدهما ما لا يتفاوت فيه ارادة العموم الافرادي او المجموعي وهو ما دل فيه ثبوت
الحكم للجميع على ثبوته لكل فرد نحو اقتل المشركين واضرب الفاسقين وهل اكثر الموارد وفائدتهما البركة
كما في الرجال عندي درهم ومثاله فان وجد دليل على ارادة احد العمومين والا فالحمل على احدهما نظرا
مقتضى الاصل الحمل على المجموعي فوائد الاولى ان الجمع وهو ما دل على احاد ولم يكن له مفرد من لفظه كالناس و
القوم اذا كان معرفا كالجمع بلا خلاف واما حذف الثاني لاضافته كالامر من ملحقات اسم الجنس وتقديمها
ما تقدم الامر من المعاني لا يجمع من غير تفاوت والكلام منا كالكلام فيها والتعاريف الحاصلة للجمع المعرف حال
الجمع المضاف ايضا واحتجاج الصحابة والعلماء والتفاهم متحقق فيه نوايضا مثله الثالثة اذ ثبت عموم المجموعي حقيقة

فيكون حقيقتها به او مشتركان بينه وبين غيره والحق هو الاول للاصالة وعدم الاشتراك وصرح بعض المتاخرين
باشتراكها بينه وبين العهد وكلام العالم يحتمله ومنهم من قال بان العهد قرينة على ارادة المعهود ويمكن حمل كلام
العالم عليه وهو ايضا ممنوع نعم قد يفهم منه امر اخر يوجب الظهور لارادته **منهاج** عموم مثل الكل والجميع وما يتصرف
عنه وتقابلها المنهي وما يراد منها ظاهرة صرح التفتازاني والباغنوي بعض اخر بخروجها عن محل النزاع
المتقدم ولكن صرح جماعة منهم الشيخ والرازي وصاحب المعالم بدخولها فيه وكيف كان لا ريب في عمومها وفي
التبادر بل يصرح اهل اللغة كافة في ابانته وقد يستدل عليه ايضا بانه لو لم يكن للعموم بل اشتراك لكان دوات
الناس كلهم اجمعين من كل الاشتباه مع انا نعلم ان مقصود اهل اللغة ازالة الاشتباه بتلك الكلمات لانهم
جعلوا الكل نقيض الجزء وبانهم جعلوه سور الايجاب الكلي وهو عام لان نقيضه السلب الجزئي ولو لا عمومه لكانت
القضية مهملة وهي في قوة الجزئية والثانية ايضا جزئية والجزئيتان لا ينتجان قطعا ثم انهم قالوا ان الغالب في
لفظ الكل دلالته على التفصيل اي العموم الافرادي فيحمل عليه كليا الحاقا بالاغلب قد يثبت بالتبادر وحجة الاول
كثبوت الثاني بهم والتحقيق ان كل لفظ كل اما يكون منونا او مضافا الى غير المعرف او الى المعرف وتبادر العموم
الافرادي من الاولين واضح ومثلهما المضاف الى اسما الموصول واما الثالث فلا بل لا يبعد دعوى فهم الجمعي منه فا
للازم فيه الرجوع الى القرينة وبدونها الى الاصل هذا في الاثبات واما في النفي فالظاهر التبادر العموم الجمعي مطلقا
واما غير الكل مما ذكر فهو كالثالث في جميع الحالات **منهاج** اسماء الاستفهام نحو من وما واي وحيثما ومتى
واي يفيد العموم لانه لو كان للخصوص لما حسن الجواب بالعموم مطلقا لا بعد السؤال عن ارادة العموم والخصوص لاختلاف
الجواب باختلاف الموارد ولا بالعموم بعد السؤال وتعقيب المستفهم العموم فان قيل لما كان العموم مفيدا للطرح على
التقادير حسن الجواب قلنا لا يكفي ذلك بل تطابق الجواب للسؤال لازم ولذا لو قال من عندك من الرجال
لا يحسن ان يجاب بالنساء والرجال وقد يعارض بانها لو كانت للعموم لما حسن الجواب الا بلا او بعم لان نفيه من عندك
على هذا اكل الناس عندك وجوابه ما ذكره الرازي من ان السؤال ما وقع عن التصديق بل عن التصور ففي من
عندك انك تريد اجميع من عندك ومعلوم انه لا يحسن الجواب عنه بلا ونعم ومن هذا يظهر معنى عموم اسماء الاستفهام في
هو ان الاستفهام يعم جميع من يتصف بما دخل او كان يتصف بعض فمعنى عموم من فرتب ان الاستفهام يتعلق بكل من
صدق عليه الصرف سيئل عن الجميع بعضهم وعلى هذا فيدل على عمومها التبادر ايضا فانه لو قال من اكرمت اليوم
يتبادر انه سئل عن جميع من اكرمته ولذا لو انتفت على بعضهم يصح ان يقال لك ما استوفيت الجواب وظهر
مما ذكرنا دفع توهم ان عمومها مع البدل وظهر عدم الحاجة الى ما ذكره الباغنوي بعد نقل توجيه عمومها بان من
ابوك يعني زيدا ابوك ام عمرو ام بكر الى اخرهم ورده بان العموم حينئذ واحتمال من ان تناول من لهم دفعي لا
على سبيل التردد يعني ان من هذه الاشخاص جميعا من ابوك مع ان ما ذكره لا يوجب عموما في معنى من فان قيل
يكون الف على ما ذكرت اذكر لي كل من هو ابوك والا ان لا يكون الا واحدا فكيف يحتمل العموم قلنا علم
الاحد الابناء في قبول الاستفهام عنه كما في رحم الله كل من كان اباك مع انه لو سلم فهو ضايع لانه يكون ح
قرينة على ارادة الخصوص **منهاج** اسماء الشرط عند من وما واي وايا ومهما وايما ومتى واين وما وكيفما

واذا وجيت

واني وحيث وحيثما مفيدة للعموم بالاجماع كما صرح به جماعة منهم والدي العلامة والتبادر فان العرف يفهم من قولنا
من يعمل سوءا يجز به ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن دخل داري فاكرمه وما تصنع اصنع واياما الاجلين
قضيت فلا عدوان ومهما جئتني اعطيتك ومتى جاءك زيد فاكرمه الى غير ذلك العموم ولذا لو قال السيد من دخل الدار
واكرمه فلم يكرم بعض الداخلين استحق اللوم وكذا اذا قال ما يصنع زيد اصنع فلم يصنع بعض صفوره بما يدل ايضا
بجواز الامتثال قبل السؤال فيمن دخل داري فاكرمه ولولا العموم لجاز ارادة الخصوص ولا يحصل الامتثال الا
مع العلم بالخصوصية وفيه انه يجوز ان يكون مثل اكرم رجلا دخل الدار ثم العموم المستفاد منها افرادي بحكم التبادر فحالم الاشتباه
دون النفي الاثبات واعلم انه صرح جماعة منهم والدي العلامة طاب ثراه في الايضاح بان اي الشرطية ليست للتكرار و
فرعوا عليه ما لو قال اي رجل دخل المسجد فاعطه درهما انه الاقتصار على واحد بخلاف ما لو قال كل رجل فانه
يعطي الجميع فيكون عموم اي بدليا وقال في التمهيد بعد التصريح المذكور وعلم انه بين اي وكل فرقا ظاهرا لانه يصح ان
يقال اي اولاد كاسن ولا يصح في كل وكذا اي اولاد ضرب ان يدام عمرو ام بكر ولا يصح مع كل اقول ما ذكره
من الفرق يصح في اي الاستفهامية واما الشرطية فلا فرق بينها وبين كل فان المتبادر من اي رجل دخل فاكرمه
ليس الا كل رجل وانما يحسن اللوم من ترك اكرام واحد من الداخلين وكان الاشتباه حصل من جهة الاستفهامية
مع ان عمومها ايضا ليس بدليا كما مر والظاهر ان الغفلة عن معنى عموم الاستفهام او حيث ذلك كما وقعت لكثيرة
منهاج اسماء الموصول وهي من وما واي واية واللام والتي وما يشتق منها لا يفيد العموم الا اذا تضمنت
معنى الشرط وفاقا لجماعة منهم الشهيد الثاني والرازي وهو ظاهر العلامة خلافا للدلي والعضدي وبعض اخر و
قال الشريف والباغنوي المعاني الاربعة للام جاز فيها لما على الاول عدم التبادر ولذا يحسن السؤال بانه من
كان بعد قوله ضربت من اجنبية وعلم دليلا اخر ولنا على الثاني تبادره منه الاعم قرينة كوجود معهود وغيره ولذا يتبادر
العموم من قوله نعم ما عندكم ينفد وما عند الله باق وما اعطاك الجندي حرام ويدل عليه ايضا انها مفيدة
لتعميم العلة كما يأتي وهي تقتضي العموم عرفا ولعدم تخلف المعلول عن علته من ذلك يظهر وجه اخر لافادة اسماء الشرط
العموم ايضا احتج المخالف بالتبادر وهو ممنوع ويقضيه ابن الزبيري وجوابه انها لا تخلو عما يتضمن من الشرط مضافا الى
ان الرواية غريبة ومعارضة برواية اخرى دلت على عدم العموم فايدة قد ظهر مما سبق ان لفظ ما يتبع على ما يعلم وصرح
والشرطية والموصولة المحضة والمتضمنة معنى الشرط وان غير الثالثة مفيدة للعموم ولها ثالثة وجه اخرى الزمانية والمصدرية والنكرة
الموصوفة واما الاولى وهو ما تضمنه من المصدرية فالظاهر ايضا العموم بحكم التبادر سواء كانت شرطية كما في قوله تعالى فما استقاموا
لكم فاستقيموا لهم او غير شرطية كقوله ولا تهنوا في ابتغاء القوم ما اقام عسيب واما الثانية كقوله تعالى ما عندكم ينفد فافادتها العموم وهو
منظور فيه واما الثالثة فلا يفيده وفاقا لهم الفرق بين الاستفهامية والموافق لهم واما فرق الشرطية والموصولة المحضة
ان الشرطية ما كان ما تابعا لجوابها او مدلولا على اختلاف القولين وليست الموصولة كذلك بل يكون الاتيان بصلته
لاعتقاد المتكلم ان المخاطب يعرف الموصول بهذا الوصف واما فرق المتضمنة لمعنى الشرط مع الموصولة ان المتضمنة هي الموصولة بالفعل او
بالظرف بقيد تسببية بعدها الزمها او لسببية الحكم بالخبر وبهذا الاعتبار شبه الشرطية والموصولة ليست كذلك فهم يشبهان الشرط
فلهذا يكون الحكم بحيث يعتقد ان المخاطب يعرف الموصول باتصافه بهذا الوصف المستفاد من الصلة ومن هذا الوجه

يفترق عن الشرطية وجنها فرق اخر من حيث العمل حيث ان الشرطية تجزم مدخولها دون المتضمنة واما المصدرية
فهي ما يؤول الفعل الذي بعده بالمصدر واما الزمانية ما ينوب المدة والموصوفة ما ينوب شيء وقد يرد في بعض
المواضع انها من اي الاقسام كما قيل في قوله ع خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او ح وشان الاصولي
الفحص عن القرائن فان وجدت والا فيعمل بمقتضى الاصل واعلم ان لفظ من ايضا يقع على غير الزمانية والمصدرية
من الوجوه المذكورة ونظير حكمها ما ذكر في ما **منهاج** النكرة المنفية على مسمى لا خلاف في افادته العموم
وهو الواقع بعد اداة نفي الجنس والصادقة على القليل والكثير كشيء والملازم للنفي كاحد وحد والمدخول لمن سواء
كان الثاني لا او غيرها ومتى وقع الخلاف فيه والمشهور العموم وهو الواقع بعد ليس وما ولا المشبهتين بها والحق
في الجميع العموم لتبادره فانه اذا قال لا رجل في الدار او ما رايت رجلا فيها او لم يكن فيها رجل او ليس فيها رجل فهم
خلو الدار عن جميع الافراد ولذا لو وجد فيها واحد صح التكذيب ولشاع قبح اكلت اليوم شيئا
ما اكلت اليوم شيئا ولذا يكذب الاول بالثاني ولقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس
تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا آباؤكم قل الله ولا يؤمن بشيء من الكتب
اليهود ما انزل الله على بشر من شيء ولا يجمع على اسلام من تكلم بكلمة التوحيد واما قولك ليس في الدار الا رجلان
فقرينة التخصيص موجودة ولا فرق في ذلك بين المفرد والتثنية والجمع الا ان الاخيرين ظاهران في نفي جميع افراد
التثنية والجمع دون الوحدات والمراد بالنفي هنا ما يعم النهي ايضا وقد ورد عبثا ما كل عدد زوجا واجيب بانه
خرج عن القاعدة ولا يخفى ما في الايراد والجواب من الغفلة فان ما وقع سياق النفي وهو كل عدد ليس بزوج بل
هو عام يفيد نفي العموم واما زوجا وان كان نكرة الا انه غير مراد من النكرة المنفية لان المراد بها ما كان محكوما
عليه بنفي حكم فانك اذا قلت لا رجل قائما فالنكرة المنفية رجل لا قائما واما النكرة الغير المنفية فهي ما واقعة في سياق
الشرط او الاستفهام او غيرهما اما الاول فالمشهور افادته العموم وانكره بعضهم والحق المشهور ايجابا كان الشرط
او سلبا لاجل التبادر فانا اذا قال المولى ان رايت عالما فاكرمه او ان جالسك فاسقه اضربك فلم يكرم واحدا
او جالس فاسقا فضربه السيد لم يكن ملوما وكذا لو قال لو كسبت درهما فلك نصفه وكذا لو قال ان لم تكتسب علما فاضربك
وما قلت رجلا لمعناها بعينه هو معناها انكر لا ضرب فانه يتبادر ان الضرب نفي بعدم كسب شيء من العلوم كما هو معنى العموم في النكرة المنفية واما انه لو كسب علما واحدا لم
يستحق الضرب هو ليس من المنطوق الذي كلامنا فيه واما في غير ان كسب درهما فانت حر فالقرينة هي عدم تكرر
العموم هنا انما هو من جهة الانكار واما يفيد الجزئية فانه من جهة اللفظ لا من خصوص تعلق الحكم بالطبيعة وان افاده
فهم اللفظ مع قطع النظر عن الانكار واما من جهة
وعمومه واما ان الانكار انما يكون اما عملت شيئا واما ما عملت شيئا لا يجب اي معنى اللفظ
رجلا فهو يعلم الا يجب اي معنى اللفظ
اي ان اعتقاده عن تعلق عدم على الانكار يفيد العموم ولكنه اذا كان ايجابيا كان عموم من جهة
تعلق بجميع الرجال كما يدل كرقي بمعنى الانكار
ومن جهة الانكار لا يفيده لان مفاده انكر
شيئا والاصل ان النكرة الواقعة في الاعدام
الانكاري لا يفيد العموم في الايجاب ويفيده
في السلب وان كان لانه الانكار العموم في الاول
وعدمه في الثاني منه وانه تامل

يراد فاسم الجنس وان كان مشابها للنكرة في كونه مفردا ويشعر بما ذكرنا كلام الباغنوي ايضا **الثانية**
صرح جماعة منهم البيضاوي في المنهاج بان افادة النكرة المنفية العموم بالقرينة وهي النفي وقال الباغنوي انها
مستقلة في معناها للنفي عند الاثبات ولكن يلزمها العموم ولينسبه الى القوم وحاصله انها مستقلة في الاثبات
والنفي في معنى واحد ويلزمها في النفي لا يلزمها في الاثبات ولازم الكلام اي عدم كونها حقيقة في العموم
لانه اما تكون مستندا الى القرينة او يكون لازما للنفي الحقيقي ويكون دلالتها على العموم دلالة التزامية بتبعية لكن
هذه القرينة واللزوم لما لم يكن منفكا عن هذه النكرة يثبت منها العموم ايضا وقعت عن الظاهر ما ذكره
الباغنوي لعدم تفاوت معناها في حالة الاثبات والنفي فان من رايت رجلا رايت هذا الفرد وهو بعينه
من ما رايت رجلا فلم يلزم عدم رؤية العموم دون رؤيته ولكنه على القول بوضع اسم الجنس للماهية لا الفرد المنتشر
ولما على كونه موضوعا لخصوص الافراد فلا اذ لا يلزم نفي الفرد العموم فلا بد فيه من القول بوضع المركب لما يفيد العموم
منهاج قد وقع الخلاف في المفرد المعرف والنزاع فيه في ثلثة مقامات الاول هل ان المفرد المعرف باللام
الذي يستعمل في المعاني الثلثة المتقدمة هل هو يفيد العموم حقيقة لشمول الكلام الفراد ام لا الثاني انه على تقدير
افادته له ولغيره مع عدم القرينة هل يحمل عليه او على غيره او لا يحمل على شيء منها الثالث ان المعرف بلام الجنس الذي
هو احد اقسام المعرف هل يفيد العموم ام لا يعني انه معناه كيف والعموم قسم للماهية بل يعني انه هل يلزم من ارادة الجنس
عموم افراده ام لا اما المقام الاول فقيل انه لا افادة للعموم ولكل من المعنيين الاخرين حقيقة بالاشتراك وهو ظاهر
من كلام بعضهم وكونه حقيقة في الجنس خاصة وهو الظاهر من كلام جماعة وكونه حقيقة فيه وفي العهد نقله في الحرة
عن ابي هاشم ونسبه الباغنوي الى علماء المعاني وبعض المتاخرين الى اكثر البيانيين والاصوليين ويظهر من العالم
وجود القول بكونه حقيقة في العموم خاصة بعض بل صرح بانه لا نزاع في افادة العموم وانما النزاع في غيره وعن المحصول
انكار مجيئه له بل النزاع في تعيين الحقيقة من سائر المعاني والحق هو الثاني اذ لا ريب في دلالته على الجنس حقيقة
والتصريح به ونفي الريب عنه في كلام الادباء والاصوليين بحيث يستفاد منه اجماعهم عليه والاصل عدم الاشتراك
ولانه المتبادر منه عند عدم القرينة وكل ذلك يفيد الاختصاص من قولنا العالم زيد وزيد هو العالم بخلاف زيد
عالم ولم اعثر لسابق القول على دليل ومن هذا يظهر وجوب الحمل على الجنس دون القرينة للاصل بل صرح بعضهم
بالحمل عليه عند الاشتراك او الجهل بالحق ايضا لمحقق الجنس مع الفرد او الافراد فهو مراد قطعا وبنفي الزايد بالاصل
الاعم القرينة نعم قال في التهذيب اذا احتمل كون اللام للعهد وكونها لغيره حملت على العهد لاصالة ابراء ذمة الزايد
ولان تقدمه قرينة ومن فروعها لو حلف ان لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث بعضه فلو حمل على العموم
لم يحنث ومنها اذا حلف ان لا يدخل البطيخ قال بعضهم لم يحنث بالبعض وهذا يتم حيث لا يكون الاخير معهودا
عند الحالف لا مطلقا عليه الا مقيدا ومنها ايضا لغو لا يكلم الجن لا يحنث بالانسي والكلام فيه كالسابق اذ لو كان
اطلاقه عليه معهودا في عرفه حنث منه الا ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس فيه فان تقدم العهد
ان كان لمحله العهد والظن المعتبر بالمراد تبقى احتمال غير العهد وان لم يكن كك وكان مراده انه يصح ارادته فلا
يخلو دليلا الحمل وايضا اصالة البراءة قد لا يقتضي الحمل على العهد او تقتضي غيره لم المتفادة من اشتراك مراده بالاشتراك

مستقلة م

الماء لا اذا علق ان يحقق رقبة لو شرب
ما لم يشرب الجميع الذي هو مقتضى العموم منه

ما عهد استعمال اللفظ فيه ويتفاوت وعلى هذا يخرج الى ما اشتهر من انصراف المطلق الى الشايع ح وان كان للحمل
العهد وجه ولكنه غير العهد الذى فيه الكلام ويقتضيه الاسم مع ما فى استدلاله بما مال البرائح ايضا وما ذكر ظهر
قولهم فى المقام الثانى ايضا واما الثالث ففيه اقوال عدم افادته العموم مطلقا وافادته له كذلك والتفصيل بعدم الافادة
لغة والافادة شرعا دليل الاول وجوه الاول عدم منافاة الحقيقة للوحدة والكثرة وتحققهما مع كل منهما فلا
تدل على شئ منهما الثانى وعدم توصيفه بالجمع وكذا تاكيده به فلا يقال جاءنى الفقيه العلماء ولا انفسهم واحتمال ان
يكون ذلك لعدم التناكل اللفظى مردود بان الوصف والتوكيد يتبعان الفظ لا المعنى كما حل بالعلماء
لا يوصف بالجمع ولا يوكد ولو سميت طايفة بالعالم يوصف به ويوكد والثالث عدم اطراد صحة الاستثناء
منه ودليل الثانى وجهان احدهما ما حكى عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وثانيهما
قوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين امنوا وفيهما ان الاستعمال اعم من الحقيقة وان المفيد اطراد صحة التوصيف
والاستثناء وهو ممنوع ان فى دلالة الاستثناء على العموم ما عرفت وقد يرد الاول ايضا بانه لا بد له على العموم لان
مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه ما مر من ان عموم الجمع ايضا افرادى ودليل الثالث اما
على الجزء الاول فدليل الاولين واما على الثانى فانه اذا ورد فى كلام الشارع فالمراد منه اما الماهية من حيث هى
او الفرد والثانى اما يراد به البعض او الكل وارادة الماهية ممتنعة فى الاحكام الشرعية لانها تجرى على الجزئيات باعتبار
وجودها وكذا البعض لانه اما المبهم اى المعين الثانى مفقود لان الفرض عموم النقيض والاول يوجب الاغراء
بالجهل والتكليف بما لا يعلم فتعين الثالث والايراد عليه من وجهين الاول انه مبنى على امتناع تعلق الاحكام
بالطبايع وهو غير صحيح بل الحق تعلقها بها وصيرورتها بنفسها متعلقة للاحكام وان توقف وجودها على الافراد
وفيه انه خلط بين تعلق الحكم بالفرد وتعلقه بالطبيعة باعتبار الوجود ومبنى الدليل على الثانى وبناء الايراد
على الاول والتوضيح ان ههنا امرين احدهما ان الحكم هل يتعلق بالطبيعة او الفرد والثانى انه اذا قلنا بتعلقه
بالطبيعة فهل هو متعلق بالطبيعة الموجودة فى الخارج كالحيوانية للانسان والفرق البين بينهما ومتعلق بها مع قطع
النظر عن وجودها الخارجى ايضا كالمعلومية لماهية الجمار الثلاثة لماهية الانسان ولا شك ان الاحكام الشرعية ثابتة
للماهيات الموجودة فى الخارج فان البيع والشرطية والطهارة والنجاسة والجواز والوجوب والحل والحرمة وغيرها
متعلقة بالطبايع الموجودة بل هنا امر آخر وهو انه اذا قلنا بتعلق الحكم بالطبيعة الموجودة فهل هو متعلق بها با
عتبار نفسها او باعتبار وجوداتها ولا يمكن انكار الثانى فان مناط حلية البيع حلية ايجاده وحرمة الزنا حرمة
ايجاده ومناط سببية العقد وجوده سبب وهكذا ولا دخل لذلك بتعلق الحكم بالافراد وعلى هذا فرد السند لانه
اذا كان التعلق بالماهية الموجودة باعتبار وجودها فهو اما يتعلق بها انيا وجدت وكيف وجدت وبعبارة
اخرى باعتبار جميع وجوداتها او يتعلق بها باعتبار بعض وجوداتها لا آخر الدليل والثانى ان المراد بالبعض
المبهم ان كان بشرط الابهام فامتناع ارادته مسلم وان كان فردما فلا نم امتناع ارادته كيف مع انه تعلق التكليف
به فى مثل اعتق رقبة ونحوه كثيرا وان كان واردا ولكنه لا يجوز ارادة فردما فى عموم الوارد بل يختص بالاطلاق
فان ارادة فردما من قوله خلق الله الماء طهورا واذا بلغ الماء قدر كر وللذكر مثل حظ الانثيين واحل

المبهم م

نفس بين

البيع واما لها غير جايزة لجعلها الكلام لغوا بل قبيحا ومستهجنا والاسعف ومنه يظهر عدم جريان الدليل فى جميع
الموارد بل ههنا كلام آخر وهو ان الكلى ايضا كالبعض المعين فى فقد الدليل على تعيينه فلا مرجح له عليه بل ههنا احتمال
آخر وهو الاجمال وليس مثله فى كلام الشارع تقريره ولزوم اللغو انما هو اذا لم يكن هناك مبين ولعله كان موصلا
الينا واصالة عدم معارضة باصالة عدم ارادة شئ واحد معين من المعانى المذكورة مع انه قد يكون فى المجمل
ايضا فايدة وعدم ظهورها علينا لا يضرها وبذلك ظهر ضعف هذا الدليل ثم ههنا مسلك آخر حسن وهو انه
اذا تعلق الحكم بالطبيعة من حيث هى هى تحققت انما تحققت والا لم يكن الحكم ثابتا لها وهى لا ينفك عن شئ من
الافراد فثبت الحكم للماهية المتحققة فى ضمن جميعها وهو معنى العموم فالتوضيح انه لا شك فى ان الطبيعة وحدها فى
انما المقصود هو الافراد فلا يمكن ان يثبت لها حكم وعدمه لاستلزامه اجتماع النقيضين فيكون اثبات الحكم لها
فقط فاذا ثبت لها من حيث هى هى حكم لا يمكن انفكاكه عنها ما دام هو ثابت لها وبمقتضاه تحققت الطبيعة وبعبارة
اخرى اذا ثبت حكم الطبيعة من حيث هى هى لا يمكن ثبوت عدمه لها ما دام ثبوت الحكم لها ولذا يقول الرجل حين المرة
منافضا لقول الآخر حين المرة اذا اردت الجنس فكلما تحقق الجنس تحقق الحكم وهو العموم فان قيل وان كان
مقتضى ثبوت الحكم للجنس الا انه يمكن ان يكون مقتضى التخصيص عدمه فى بعض الموارد بمعارضة مقتضى الجنس فلا يمكن
الحكم بالعموم قلنا ان ثبت اقتضاء بعض التخصيصات العدم فلا يحكم بالعموم واما الكلام فيما لم يثبت والاصل العدم فان قيل
اذا كان الحكم مقتضى الجنس فلا يمكن التخلف مع انه قد يتخلف عنه فى الشرعيات قلنا لا يتخلف اذا لم تعارضه مانع والتخلف مع
المانع جايز وقد تعارضه مقتضى العموم فى بعض التخصيصات فيتخلف ولا يخفى ان الثابت من هذا الدليل لزوم العموم لتعلق الحكم
بالطبيعة عقلا فلا يختص بالشرعيات بل يعم اللغة بمعنى انه لازم مدلوله اللغوى ولا ينافى ذلك ما سبق من عدم اطراد
جواز الوصف والتاكيد بالجمع ولا الاستثناء لانه من توابع نفس المدلول لا لوازمه ولا يخفى ان هذا الدليل وان كان
تاما والكنه لا يثبت العموم كليا فذلك لان الاحكام المتعلقة بالطبايع على قسمين قسم يسقط ويرتفع بمجرد ايجاد الماهية
وهو الوجوب والندب فانه اذا وجب ايجاد ماهية وهى توجد بايجاد فرد واحد والوجوب يسقط بايجادها
بمجرد ايجاد فرد يرتفع الوجوب وكذا الندب فلا يجب ولا يندب غيره وقسم ليس كك كسائر الاحكام فانها لا يرتفع
الا بطرو شئ آخر والعموم انما يلزم الثانى دون الاول وثبوت العموم البدلى للاول غير المطلوب والقول بانه ايضا
كان عاما والكن سقط واه جدا ولنا ان نستدل على استلزام المعرف بلام الجنس للعموم بالتبادر فانه مما لا شك فيه انه
اذا قال الطبيب الفوتنيا مسهل والماء بارد يفهم منه كل احد العموم ولذا ترى يمنعون كل من دخله الاسهال عن شرب
كل فرد من المحتويات وهذا امر ظاهر جدا لا شك فيه من دخل المعرف وليس المراد انهم يفهمون العموم من ذلك اللفظ
حتى تقابل الجنس بل المراد ان المتبادر من اثبات الحكم للجنس هو العموم ولذا يحكم بالعموم لو قيل جنس الفقيه ناسك فالعموم لازم معنى
المعرف بلام الجنس ويتبادر كتبادر المفاهيم ولكن هذا مختص بغير الوجوب والندب من الاحكام واما هما فالامر بل
بقرينة الحال وهى عدم امكان الاتيان بجميع الافراد لا يمكن ارادة معنى يلزم العموم ثم لا شك فى افادة المفرد
المعرف بلام الجنس لو اقع فى موقع النفى او النهى العموم اذ لا يتحقق الاجتناب عن الجنس ولا انتفاؤه الا بالاجتناب عن جميع الافراد
وانتفائه مفصلا الاخلاف فى ان الجمع المنكر يصح اطلاقه على العموم وكان انه ليس من موضوعه اجماعا ثم ان المراد بين جميع
مراتب الجموع لفظا او معنى وانما الخلاف فى انه اذا وقع مطلقا فهل يحمل على العموم ام لا فالاكثر الى الثانى والشيخ الى الاول

محقق الحكم كلام

وهو مذهب الباقلاني وجمع من المحققين وهما قولان خطاء والحق هو الاول لان دلالته على احاد الماهيات على السواء
دليل على تعيين الجميع الا ان تيقن ارادة الاقل وتعلق الحكم به او جب الحكم به فيتيقن الزايد بالاصل والاستدلال الصحيح
تغييره باقل الجمع وبقياسه على الواحد المشترك لفظا او معنى منظور فيه لصحة التفسير بالمجاز وباحد معنيي المشترك
وان قلنا بحمل المشترك على الجميع ولان عند الاطلاق ولان دليل المخصص على حمله على العموم جار في الواحد وهو قوله بر فيه
ايضا اجتمع المخالف في جميعها احدها انه حقيقة في جميع المراتب فيلزم حمله عليه اما لان المشترك يحمل على الجميع عند
الاطلاق او لانه ايضا احدى حقايق المشاولة لسايرها الحقايق وهو موجب للترجيح والجواب منع حمل المشترك
على جميع معانيه سلنا ولكن المشترك الذي يقال فيه ذلك هو اللفظي وكونه مشتركا لفظيا ممنوع واما الاستدلال
الثاني ففيه منع صلاحيته للترجيح ومعارضته مع تيقن الاقل وثانيها دليل الحكم المتقدم في المفرد المعرف
قد عرفت ضعفه **منهاج** اقل مراتب الجمع ثلثة خلافا لجماعة منهم القاضي ابو بكر وابو اسحاق فقالا انه اثنان
وقيل واحد وقيل الخلاف في لفظه بل في صيغة الوضع على سواء كما نبه عليه القفال واكثر المحققين والسالم وكذا غيرها
واما صيغ المتكلم مع الغير فهي يطلق على الاثنين حقيقة بلا خلاف لنا تبادر الزايد عن الاثنين وعدم تبادرها
ولنا لو قال السيد لعبيده الثلثة قوموا فلم يقم واحد منهم يلام ويذم ولذا كذب القايل رايت رجالا بمرايت
الرجلين ويؤيده قصة ابن عباس وعثمان واختلاف صيغة التثنية والجمع بانفسها وبالتراجع والضمائر والموصول
والاشارة والعلامات وانما جعلناها مؤيدين لا دليلين كما عنه لعدم ثبوت الاول وعدم دلالة الثاني دلالة
كافية وقد يستدل ايضا بان الوضع لما فوق الاثنين معلوم والاصل عدم الوضع له وهو يصلح لدفع الاشتراك
اللفظي دون المعنوي لاستواء نسبة الاصل الى القدر المشترك بين الثلثة فما فوقها والاثنين فما فوقهما
اجتمع المخالف الاول باستعمالها في الاثنين وارجاع ضميرها اليهما في ايات كثيرة وبقوله سبحانه فان كن نساء فوق
اثنتين بجعل القيد احترازيا بحصول معنى الاجتماع منها وبقوله ع الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن
الاول منع الاستعمال اولا ومنع دلالته على الحقيقة مطلقا ثانيا وهو الجواب عن الثاني مضافا الى عدم امكان
جعل القيد للاحتراز لان حكم الاثنين ايضا حكم ما فوقهما فهو توضيح لمعنى الشاة وعن الثالث النزاع ليس
في لفظ الاجتماع بل في صيغة الجمع وهو الجواب عن الرابع مضافا الى عدم ثبوت الخبر واحتمال ارادة كونهما في
حكم الجماعة في الفضل والثواب بل هو الظ لبعد تجلي الله عن مرتبته ووظيفة مع انه لو دل لكان دليلا على
ان الاثنين ليس جماعة لغوية والا لم يكن حاجة الى البيان ولم اعرف المخالف الثاني على دليل الا ما روي ان
المومن وحده جماعة ويعلم جوابه مما سبق هذا هو الكلام في الحقيقة واما على التجوز فالظ صحة الاطلاق على
الاثنين بل الواحد ايضا لعلاقة المشابهة في التعظيم او مثلها وتستعمل في العرف كثيرا وقد منع ذلك وهو
شاذ نادر **منهاج** نفي الفعل نحو لا تاكل ولا تشتمل الماء يعم جميع انواع الاكل والاشتمال للتبادر ولانه
نفي على نكرة لان النحاة كلهم متفقون على ان الجمل نكرات اما لاضافتها بالتنكير باعتبار نفس الجملة كما هو
ظاهر عبارتهم او باعتبار المفرد الذي يسند منها على ما اختاره المحققون الذاهبون الى ان التعريف في
التنكير من خواص الاسم وكذا اذا كان الفعل متعديا فهو عام في مفعوله لما ذكر وخلاف في صيغة
في الاول مطلقا وفي الثاني في الجملة بعيد ودليله سيقع ان شاء الله والاول مختص بنفي الاستواء **منهاج**

اختلف

اختلفوا فيما اذا حكى الراوي عن المعصوم حالا بلفظ مدلوله العموم كما في قوله قضى بالشفعة للجار وقضى بيمين
الفرع في انه هل يحمل على العموم كما ذهب ابن الحاجب والعضدي الى الاول والاكثر ومنهم السيد والشيخ الى
الثاني ونقلا عن بعض الناس تفصيلا وهو الفرق بين ما اذا حكى ما يدل بظاهره على وقوع فعل منه
كقوله اقضى بالشاهد واليمين وقتل المسلم بالكافر وما يدل على صدور قول منه كقوله قضى بان الشفعة للجار
وامر بقتل المسلمين بالكفار فحكم بالعموم في الثاني دون الاول وهو الاظهر اما عدم عموم الاول فلانه ما لا يحتمله
حيث ان فعله لا يقع الا على وجه خاص وواقعة مخصوصة واما عموم الثاني فلان المفروض حجيته وايتكونه
دالة على العموم ولا وجه لرده منه بظهر الحكم بالعموم ولو كان الكلام محتملا للوجهين الا يختص علم الا بمخصص معلوم
واحتمال كونه على وجه يقتضي التخصيص لا يخصصه احتج بانه الثاني للعموم مطلقا باحتمال التوجه والاجتهاد من
الراوي وجوابه ظاهر واحتج المبتدي لكلا بانه عدل عارف فالظ عموم ما حكاه ما يدل بظاهره عليه وجوابه
انه لا المخصص القطعي وهو ما مر في الاول **منهاج** قد يكون الكلام بحيث لا يستقيم الا بتقدير ويسمى مقتضيا
وهو اما لا يحتمل الا تقدير امر واحد فالحكم ظ او يحتمل تقديرات متعددة فان تعين واحد بحجة فيتعين والا
فاختلفوا فيه فالمشهور انه يحمل الاحتمال الكلي واحد فالكل وقيل للاول وقيل يقدر الكل للشهور استوى المجيء
بطلان الترجيح بلا مرجح وترجيح البعض على الكل يتيقن تقديره فينفي الزايد بالاصل مردود وبيان هذا الى
امور كل من المقدرات على حدة اما الواحد امر واحد عام للجميع فنسبته الى ما فوقه الاصل مع كل واحد مساوية
والثاني اصالة عدم تعلق اصل الحكم بالزايد على البعض والثالث بطلان احتمال البعض المعين لاستلزامه
الترجيح بلا مرجح ولزوم الاجمال في غير المعين فتعين الكل وبتادره من مثل ملك لنا وليس للبلد
سلطان اذا وجد اصل الملك والسلطان وكونه اقرب المجازات الى الحقيقة حيث ان اثبات امر
لجميع احكام الشيء اقرب الى اثباته لبعض احكامه ونفي كل احكامه اقرب في نفي ذاته من نفي
بعضها وصحة الاستثناء والجواب عن الاول بان يترجح الكل ايضا بترجيح بلا مرجح مع ان بطلان الاجمال ايضا
ممنوع وكونه خلاف الظ لو سلم لا يرجحه على خلاف مرجح الاصل لترجيح الاصل على الظاهر الا في
مواضع منصوصة وعن الثاني بمنع التبادر وحزوجه عن البحث لو سلم وعن الثالث منع وجوب
حمل اللفظ على اقرب المجازات مطلقا كما مر وعن الرابع منع صحة الاستثناء مطلقا ومنع دلالتها على
العموم لو سلم واعلم انه قد يستقيم مثل هذا الكلام بان تكاب تجوز في المذكور من غير تقدير وح فيرجع
في تقديم الاضمار او المجاز الى حكم تعارضهما فان رجح الاضمار بقي الاجمال بحاله وكذا ان رجح المجاز و
تعدد فلا مرجح وان اعتمد بحمل عليه ثم الفرق بين هذه المسئلة وما سيأتي في بحث المجمل من ان قوله
لا صلوة الا بطهور والتحريم انصاف الى الاعيان هل هو مجمل ام لا ان الكلام هنا في ان اسئال هذا
هل هو عام ام لا بل مجمل اذا لم يتعين احد محتملاته وما يأتي في ان مع عدم كونها عامة هل يتعين
احد محتملاته ام لا بدليل ام لا **منهاج** قالوا ترك الاستفصال في مقام الاجمال يفيد العموم ولو صح
العنوان فتقدم مقدمة هي انه نقل في عهد القواعد حكما وبينهما الى الشافعي احدهما ان

ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزله منزلة العموم وثانيها ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال ويسقط بها الاستدلال ويظهر من الانبسي والوافيه ان هذين المذهبين واردان في محل واحد فيتعارض احدهما الاخر ونسب في التمهيد ذلك الى بعض اصحاب الشافعي ايضا وذكر السيد و الشيخ في الذريعة والعدة الحكم في الحلوى قال في الذريعة في بيان حكم حكاية فعله صلى الله عليه وآله ما خلاصته وفعلا ما يكون الوجه الذي وقع عليه غير معلوم فجوان ياخذ ان يدير جل ملكا من غير ان يعلم جهة اخذه فيكون مجملا وان يعلم الوجه مثل ان يقضي بالشاهد واليمين وهذا حكم في عين لا يجب تقديرها وكذلك لا يجوز ان يحتج في من افطر في شهر رمضان باي وجه كان فطره فعليه الكفارة بما روي ان رجلا افطر فيه فامره بالكفارة لان ذلك كما قلنا قضية في عين لا يجب عمومها فان قيل فما قولكم في جواب من سوال سائل هل يكون عاما او خاصا قلنا اذا سئل عن حكم المفعل فجوابه لا يخلو من ثلثة اما يكون عام اللفظ كان يقول كل مفعل عليه الكفارة او يكون في المعنى عاما بجواز ان يسئل عن رجل افطر فينبغي الاستكشاف عما به افطر ويقول عليه الكفارة فكانه قال من افطر فعليه الكفارة او يكون السؤال خاصا والجواب مثله بجعل حكم الفعل الشيء فحكم في حكاية فعله بعدم العموم وفي حكم بعد سؤال من غير استفصال بالعموم قريب منه قول العدة فقال اولا بعدم العموم في حكاية افعالهم ثم قال فاما اذا سئل عن امر فاجاب ينظر فيه فان كان عاما حمل على عمومه وان كان يفيد الحكم فيما سئل عنه نظر فيما سئل فان كان واقعا على وجه واحد فالجواب يجيبه وان كان ذلك غير معلوم من حاله كان الجواب في حكم العموم بجواز ان يسئل عن رجل افطر في رمضان ولا يعلم جاز ان افطر فيتي لجاب باجاب الكفارة صار كانه قال كل من افطر فعليه الكفارة ومتى كان المعلوم للسائل انه افطر بوجه واحد وكان سؤاله مبني عن ذلك فجوابه مصروف اليه انتهى وظهر من كلامهما اختلاف المذهبين وعليهما حمل كلام الشافعي ويصرح بذلك شيخنا الشهيد في قواعده قال والفرق بين ترك الاستفصال وقضايا الاحوال ان الاول لما كان لفظ وحكم بعد سؤال عن قضية يحتمل وقوعها على وجوه متعددة فترك السائل الحكم من غير استفصال عن كيفية القضية واما قضايا الاحوال فهي الوقائع حكاها الصحابي ليس فيها سوى تجرد فعلهم ويحتمل ذلك الفعل وقوعه على وجوه متعددة انتهى خلاصة كلامه وظهر مما ذكر ان ههنا مسئلتين احديهما انه اذا حكيت فعل او حال عن المعصوم من غير بيان لكيفيته وجهته فهل يفيد العموم لا وثانيهما انه اذا حكم بحكم بعد سؤال من غير استفصال هل يفيد ام لا والاولى قد مر حكمها في مسئلة حكاية الراوي والثانية هي المذكورة ههنا اذا عرفت ذلك فنقول ان السائل اذا سئل عن واقعة فاما ان يكون السؤال عن واقعة وقعت وهي تحتمل ان تقع على وجوه او عن واقعة على تقدير وقوعها ولها وجوه وعلى الاول اما ان يعلم ان السؤال عالم بالوجه الذي وقع او يعلم انه غير عالم او لا يعلم حاله وعلى التقادير اما ان يكون احد الوجوه ارجح من حيث الوقوع بحيث ينصرف السؤال عند الاطلاق اليه عرفا او لا فهذه صور ثمان ظاهر

المنقول

المنقول عن الشافعي والسيد وعميد الدين في شرح التهذيب افادة العموم في جميع الصور وان امكن تخصيص كلماتهم بما اذا لم يتصرف السؤال الى بعض الوجوه وصرح الشيخ المتقدم بين ما اذا علم السؤال حال الواقعة وبين غيره وهما ظاهر بس وصرح طائفة من المتاخرين بحكمها بالعموم في الثاني وبعدمه في الاول ولكن كلام اكثرهم يرجع بالفرق بين ما اذا تساوت الوجوه او لم تتساو وحاصله يرجع الى الحكم بالعموم في الصورة الثانية ومعه بالتفصيل في جنس منها وهو الحق لنا على العموم في الثلثة الاولى تبادر العموم منها وفهم عرفا فانه لو سئل سائل عن حكم ماء وقع فيه فاجاب عليه السلام بالطهارة وجواز الوضوء منه وقع فيه نابا فتوضا منه لم يرد عليه اعتراض ولذا لو كرر هذا السؤال منه بسبب الوقائع بعد الغوص مستهينا ويجيد المنول نابا ان يجيب بانه ثبت حكمه ولذا لو اختص الحكم بنقض الوضوء فعل عالم اخر بعد اطلاق عالم يقال بين الثاني خطاء الاول بل قد يخل الاول ايضا ولنا ايضا انه لو لم يرد السؤال العموم لم الاغراء اذ لا شك ان السائل لو لم يفهم العموم يفهم ان حكم الواقعة المفروضة عامة او خاصة ما ذكره في المفروض ان السؤال لا يعلم وجه الواقعة الخصوص فحكمه بما يختص بوجه معين اغراء ومما ذكرنا من الدليل يندفع ما استشكل بعضهم في الواقعة المفروضة من احتمال اقتضاء المقام الاجمال وترك البيان لا وقت الحاجة ثم هو يرد على من استدل بان السؤال ان لم يرد الحمل على العموم فاما ان يريد حمله على البعض المعين وهو ترجيح بلا مرجح او لا يريد حمله على شيء من العموم والخصوص وهو اجمال يخلو عنه كلام الحكيم وقد يجاب ح بان اقتضاء المقام الاجمال ممنوع في الثاني ويكون الثاني لعدم حضور وقت الحاجة امور مخالفة للاصل اقول لا شك في الاول واما الثاني فهو مبني على ما توهم من ان الاصل في الاجمال ان يكون وقت الخطاب والمراد باهل هنا اهل العلم من عادات الناس واحوالهم انهم لا يسئلون عن شيء الا وقت حاجتهم اليه وفيه ان الناس مختلفون في السؤال فانه اذا كان احدهم الجماعة في سائلهم فليس ظاهر سؤاله كونه وقت الحاجة بل يحتمل ان يكون للتعليم حين الاحتياج وكذا من يجمع فتاوى عالم وكتاب او كان من شاهد الشارع مع غيره في المسائل وكذا من يكون حاضرا عند سؤال سائل فانه كثيرا ما يسئل عما يناسب ما سئل غيره بالفرض و كثير من اصحاب الائمة كانوا ارباب التعليم والاصل والبحث مع المخالفين ومن لم يكن كذلك يمكن حضوره في مجلس سؤال الغير سئل عما يناسب سؤاله مع كلما يتفق فيه هذه الاحتمالات فلا بعد ادعاء ظهور الحاجة ولكن الكلام في هذا النفي وحجية هذا الظهور لو تحقق ولنا على عدم العموم في البواقي انصراف الحكم الى الراجح من مجاري بعض المحتملات ولكن لا بد من كونه بحيث يوجب انصراف السؤال عند الاطلاق اليه و انصرافه الى الواقع مع كون السؤال عن الواقع المحقق وكان المنول عالما بوجه وقوعها وكان يلزم في الجواب بحكم الواقع اغراء ولا يفهم العرف عموما فيه فينبغي التقييد بغيره اذا لم يعلم السائل علم المسئول وعلم المسئول عدم علمه به قبل اذا كان مع علمه بالواقع منصرفا اليه فاذا لم يعلم علمه وعدمه يحتمل الحكم بعدم العموم لجواز علمه بالواقع الحقيقي والزائد مشكوك فيه فيبقى الاصل ولنا الاصل عدم العلم فاعلم المخصوص بين البعض حادثة فائدة اذا احتمل السؤال ان يكون عن واقعة او واقعة او مقدرة فهل الاصل فيه الاول او الثاني الظاهر الرجوع الى الالفاظ فان كان حقيقة في الواقعة كقول وقع في بني دم فالاصل الوقوع

وان كا حقيقة في غيرها كقوله يقع في بني دم فالاصل عدم الوقوع وان لم يظهر جهة اللفظ فالاصل العدم ايضا

منهاج قد وقع الخلاف في صيغ الخطاب الواردة في كلام الشارع اي في خطابات الالفاظ الموضوعة للمخاطبة كصيغة النداء مثل يا ايها الناس ويا عبادي ويا ايها المسلمون وكلمة الخطاب مفردة كالكاف للخطاب وتاؤه او مثنيا او جمعا وصيغ الاوامر المخاطبة فالذي هو كذا واشارة مثل يا عبدي اذا قمت الى الصلوة فاغسل وجهك ولا تقل في المكان المغصوب او يا ايها الصلي افعل كذا ويا ايها المؤمن لا تفعل كذا واشال ذلك هل هي مختصة بالموجودين في مجلس التخاطب او في زمن الوحي مطلقا او تشمل المعدومين ايضا ولا بد اولا من تقديم مقدمة الاولى لا نزاع في ان هذه الالفاظ موضوعة للمخاطبة ولا يجوز استعمالها في غيرها انما النزاع في انها لمخاطبة الحاضر بعضا او الموجودين ولو كانوا غائبين او يصلح لمخاطبة المعدومين ايضا الثانية اعلم ان النزاع ههنا في مواضع الاول في الوضع الحقيقي اي هذه الالفاظ هل هي حقيقة في الموجودين في مجلس الخاطب خاصة او في زمن الوحي كذلك او حقيقة في الاعم منهم ومن المعدومين والثاني وانه على اختصاص الوضع الحقيقي بالاول هل يجوز استعماله في البواقي مجازا كم الثالث انه هل هذه الخطابات الواردة في كلام الشارع مستعملة في المعنى العام او لا بد يعلم اشتراك غير المخاطبين بدليل من الخارج الثالثة لا يخفى ان النزاع في هذه الخطابات من جهة اوضاعها الخطابية ولا فقد يفرض لها ما يخص بالحاضر مثل يا ايها الحضار او يا ايها معينة مثل يا اهل بيتي او لشخص مخصوص مثل يا زيد وكذا غير صيغة النداء مثل اغسل وجهك لشخص معين حاضر وامثال ذلك وما كان كذلك وعلمنا اشتراك غير المخاطب معه فهو دليل ايضا من الخارج الاخر ومن ذلك القبيل الخطاب الشخصي بعد نزوله كقوله لكفرين قال اقطرت فالنزاع انما هو في الخطابات التي لم يعرض لها جهة اختصاص سوى الخطابية الرابعة اعلم ان في خطاب المعدوم او الغائب ليس ان يخاطبه بدون تصوره اجمالا او تفصيلا فانه محال بل المعنى ان يجعله موجودا في الذهن مفصلا او مجملا ملحوظا بعنوان كونه مسلما او انسانا او غير ذلك ثم يخاطبه الخامسة المقصود من خطاب المعدوم ليس ايجاده حال عدمه بل الغرض افهامه حال صيرورته موجودا بان يعلم ان المخاطب الى صورته الذهنية كناية عن المخاطب اليه والغرض منه فالخطاب الى المعدوم خطاب الى الموجود ولكن ذهنا والخطاب اليه كناية عن خطاب المعدوم اذا وجد هذا اذا خص الخطاب بما كان بلا واسطة واما اذا كان اعم منه فالغرض افهام المخاطب السادسة اعلم انه لا يلزم شمول الخطابات الشرعية للمعدومين ايضا حال العدم ولذا ترى جماعة من اصحابنا القائلين بامتناع تكليف المعدوم بشمول هذه الخطابات لهم ولو مجازا اعتمادا والدي العلامة وتوضيحه ان التكليف اما تنجيزي بان يطلب عن المعدوم مثلا ان يمتثل حال العدم او تعليقي وهو على وجهين احدهما ان يكون التكليف قد تعلق بالفعل وكان التكليف منجزا والمكلف به معلقا بمعنى ان يطلب بالفعل منه الاتيان بالامر الفلاني على تقدير كذا وثانيهما ان يكون نفس التكليف تعليقيا بمعنى ان يكون الطلب معلقا على وجود شيء آخر ويظهر مما ذكر ولو في الفروع في التوكيل فالاول كما ان يوكل زيد احدا بالفعل بان يفعل كذا في الشهر الاتي والثاني كان يقول انت وكيلي في الشهر الاتي فاذا جاء فان يفعل كذا وحكم ايضا الاول وفساد الثاني في الشرع

المعروف

المعروف بين الاشاعرة والمقر له انما هو في الثاني خاصة واما الاول فالكل متفقون على بطلانه لان الكل متفقون على جواز الثالث قال بعض الفضلاء الكل متفقون على ان التكليف بالمعدوم بان يتعلق منه بان يمتثل في حال العدم ممتنع غير واقع في الازل ولا في شيء من الازمنة وكذا الكل متفق على انه مما يريد في الازل صدور الفعل منا لا يزال عن علم كونه على شرائط التكليف فيه لا يزال ولا محذور في ذلك بل يجب كونه كذلك اقول ثم الخطاب التكليفي ايضا ينقسم باعتبار دلالته على التكليف بهذه الاقسام الثلثة فانه ان اريد به اثبات التكليف التنجيزي او التعليقي بالمعنى الاول يكون الخطاب ايضا ممتنعا وان اريد به اثبات التعليقي بالمعنى الثاني لا يكون ممتنعا فلا يلزم من تعليق مطلق الخطاب التكليفي التكليف حال العدم الذي هو محال ايضا فاية الامر انه يثبت التكليف بالمعنى الثاني وهو عين عدم التكليف حال العدم وهو جائز اتفاقا اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان النزاع وان وقع في كل من المواضع الثلثة المذكورة الا ان المعنون في كتب الاصول هو الثالث ولكن نعلم القول في البواقي وتدليله في ضمن البحث عنه مع ان الاقوال فيها ثلثة الاول عدم الشمول لغير الموجودين مطلقا لا حقيقة ولا مجازا وهو مذهب الاكثر بل يظهر من بعضهم الاجماع عليه وهو بين قسمين قسم يقول بعدم جواز الاستعمال لا حقيقة ولا مجازا وذلك بين قايل بعدم جواز تخصيص استعمال هذه الخطابات الشرعية وان جاز في غيرها فيكون المنع لاجل عارض فيها وقائل بعدم الجواز مطلقا وقسم يقول ان الاستعمال مجازي والاصل عدمه الثاني الشمول حقيقة نقله والدعوى في الاخير وهو بين من يدعي الحقيقة الشرعية ومن نفى عنه البعد والدعوى في التجريد يدعي التعويم الثالث الشمول مجازا اختاره في الانيس والتجريد واحتج اليه النفائس في شرح المعالم وبعض اخر وصرح بعض المتاخرين بالعموم من غير تصريح بالوصف وقد نقل رابعا وهو تخصيصها بالمجلس التخاطب وجعل الغائبين كالمعدومين والحق كونها حقيقة في خطاب الموجود الحاضر وصحة استعمالها في الغائب والمعدوم مجازا منفردا او ملفقا اما باعتبار التجوز في نفس الخطاب بان يستعمل الموضوع للخطاب في صورته او باعتبار التجوز في متعلق الخطاب بان يستعمل الموضوع لخطاب الموجود في خطاب المعدوم وعدم عموم الخطابات الشفاهية الشرعية الا ما كان منها في القرآن فان الظاهر فيها الشمول لنا على الاول تبادر الموجود الحاضر من امثال تلك الالفاظ فانه لو قال زيد لم قلت في حق كذا وكذا وكان هناك شخص يقول اي شيء قلت وان لم يكن زيد متوجها اليه حين التكلم وصح السلب عن غيره فانه لو قال السيد يا عبادي اذهبوا الى البلد الفلاني وكان هناك ثلثة حاضرين وكان له عبد غائب فيقال انه ليس مامورا بالذهاب بل لو اشترى عبد بعد ذلك وقال هو في مامور بالذهاب يسخرونه ويصرح اللغويين بوضعه للموجود الحاضر والاستدلال منه الموجود الحاضر وباصالة عدم الاشتراك يثبت الاختصاص على الثاني وجهان احدهما ثبوت الاستعمال في العرف والمجاز خير فان من يريد يلقي حكما الى الحاضر والغائب فالموجود والمعدوم يشمل الموجود الحاضر مخاطبا ومعمما لان يخاطب بلفظ يقع في القرآن ايضا كقوله تعالى كن فيكون وقد ورد في كثير من الايات انما

تنجيز تنجيز

يدعي التعويم

جواز شمول خصوص مثل هذه الخطابات الشرعية بوجهين احدهما عدم صدق الناس والمؤمن والعبد
والمسلم على المعدوم وانما جعلنا دليلا على جواز عدم شمول خصوص هذه الخطابات دون مطلق
الخطاب اذ يمكن جعل عنوان الخطاب ما يصدق على المعدوم نحو يا ايها اللاحقين بعد ذلك او يا ايها
الموجودين والمعدومين وامثال ذلك وايضا هذا يدل على عدم شمول مثل ذلك الالفاظ لنفس الخطاب
الذي هو محل النزاع والجواب منع عدم الصدق مجازا وان لم يصدق حقيقة ولذا يصح استعمال فيقال كيف
يكون حال الناس الذين يأتون بعد ذلك بل وقع كما في قوله صلى الله عليه وآله زبان على امتي وما ورد
من ان ابراهيم يجدد بناء الكعبة من قواعد الرجال وابن حام النساء الى يوم القيمة وما ورد في الا
حاديث المتكثرة في علامات ظهور القائم ان الناس يكونون كذا وكذا امرا كذا وغايته ان العدوم
لو كان مخاطبين بهذه الخطابات لكانوا مكلفين باحكامها وتكليف المعدوم غير جائز لان التكليف طلب
والطلب امر اضافي لا يتحقق المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه فينتفي تعلق الطلب لانتفاء المطلوب
منه فينتفي الطلب بانتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مع انه لا يخفى انه لا يدفع الدائم
حدوث التكليف لانتفاء الكل في الازل بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا وايضا التكليف مشروط بالفهم
ولا فهم للمعدوم وجوابه مضافا الى ما فيه من جعل التعلق او المطلوب منه جزء للطلب والى انه يوجب عدم شمول
غير الشفاهيات للمعدومين وايضا مثل بحث على امتي كذا مع انه لا نزاع فيه وقع في الاخبار كما يأتي بعضه
وانه اخص من المدعى لانه لا يشمل مثل ذلك خلقناكم ونعيدكم وامثال ذلك مما لا يتضمن تكليفا والكلام
في المقدمة السادسة من عدم استلزام مخاطبة المعدومين بهذه الخطابات بانكم منهم مكلفين فهم سيلزم
صيرورتهم مكلفين بعد الوجود ولا امتناع فيه بل هو كذلك قطعا وثانيا ان المسلم امتناع
تكليف المعدوم منجزا واما معلقا ولو بالمعنى الاول فلا امتناع فيه قوله ان التكليف طلب والطلب
امر اضافي لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين ففيه ان المنتسبين في نسبة تكليف المعدوم الى الله هو التكليف
والمكلف بالكسر وهما متحققان واما بالفتح فهو متعلق التكليف ومفعوله فهو احد المنتسبين في التكليف
بمعنى المكلف به بالفتح وان قيل سلمنا انه متعلق ولا بد للفعل ايضا من متعلق ومفعول ان فان جا
فان جا فلان ذهنا فلذهنا قلنا توقف الفعل الخارجي الى وجود متعلقه بالفعل خارجا لم يكفي
وجوده العلمي ومثل التكليف هنا مثل ارادة الفعل فانه اذا كان شيء موجودا لا يراد ايجاده بل
يراد قبل وجوده والا ارادة لا بد لها من متعلق ومراد وليس شيء الا الصورة العلمية الا الارادة
موجودة في نفس الامر قبل وجود الفعل ففي قوله سبحانه اذا اراد الله شيئا ان يقول له كن فيكون
نقول اذا تحققت الارادة فهذا الشيء لا يمكن ان يكون موجودا اذ ارادة الموجود تحصيل الحاصل فلا
بد ان يكون معدوما مع انه مفعول ومتعلق للارادة فان قيل متعلقها هو الموجود العلمي قلنا اولا ان
متعلق التكليف ايضا كذلك هذا مرادنا من تكليف المعدوم وثانيا انه مستلزم اما لارادة تحصيل الحاصل
او ارادة ما لم يتصور من هذا القبيل ايضا علم الله سبحانه فانه امر يتحقق في الخارج ومتعلق بالمعدوم

لان الموجود العلمي الموجود اذا كان
موجودا قبل الارادة يلزم تحصيل الحاصل
وان وجد مع الارادة فلزم ارادة
ما لم يتصور وجوده

بل وقع في القرآن ايضا كقوله تعالى كن فيكون
ومن جملة من الآيات انما قولنا له في حقه
منا بعد زمان النبي كما في قوله تعالى كنتم
خير امة وردت انه نزل في الامة
من البطون لا يفيد لانه لا يخرجه
عن البطون

انزلت في جماعة لشيء وابعد زمان النبي كما في قوله تعالى كنتم حرام ومراده انه نزل في الاربعة وكذا مثل ذلك من البطون
لا يفيد لانه لا يخرجه عن كون البطن ايضا مراد او بوسطه من يصح ان يتصف بعين الوجود بالعنوان الذي خوطب به
وان لم يكن حين النداء موجودا فنقول يا ايها الذين آمنوا كلوا من رزقنا ما اباح لكم بل ينادي جميع من في حيز
العنوان وان لم يكن واحد منهم حاضرا الى وجوده كما هو ظاهر من المصنف وان الوصايا للاولاد وغيرهم ومن هذا
القبيل الخبر من وصايا الانبياء والاولياء والحكماء وقد وقع منه في الاشعار ما لا يحصى كثرة وثانيهما
وجود العلاقة المصححة من التغليب والمشاكلة واشتراط العلم او الظن بالاول الى المعنى المجازي في الثاني
لا يضر لان الخطاب مع المعدومين الاثلين الى الوجود اذ معنى يا ايها المسلمون على التناول يا ايها المسلمون
من الموجودين والمعدومين الذين يوجدون لا مطلقا ويمكن جعل العلاقة المشابهة ايضا لان
الوجود الذهني للخطاب مجاز صورة الخطاب للخطاب وظهر مما ذكر عدم اختصاص صحة الاستعمال المجازي في
الملفوظ بل يصح في الغائب والمعدوم خاصة ايضا واما ما قيل من انه لا خلاف في المعدومين فقط فالظاهر
عدم اختصاص خطاب الشارع كيف وقد يخاطب الجمادات ايضا التي هي لا يقبل الامر ايضا بل ان قلت
الغرض منه افهام السامعين قلت كون الغرض ذلك مع عدم جريانه كما يأتي يخرج الخطاب عن كونه خطابا اليها
تجوزا مع ان الغرض في خطاب المعدوم ايضا افهام من سيوجد ويقبح من جاء وجاء ويخاطب من غير قابل
حاضر لاجل عدم ترتب فائدة عليه بحيث لا يسامح بمثله او يبلغه الى من يقبل ولذا ترى يتكلم بما يشمل المعدومين
بغير نزاع ايضا وعلى الثالث اصالة الحقيقة وعدم التجوز لانه مستلزم اما لكون جميع الخطابات الشفاهية
مجازات من باب التغليب او عموم المجاز او كونها مستعملة في المعنى الحقيقي والمجازي لان لنا التزام الاول
ولا يلزم منه محذور اصلا على المدافع استفاضة الاخبار بتناول تلك الخطابات الواقعة في القرآن للمعدومين
ايضا كالوصايا والمواريث والامر بقول ليس كمثله شيء عند قراءته قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ويا ايها الناس
وقوله لا يخاف لدي المرسلون عند قراءته قوله فبأي آلاء ربكما تكذبان وقول لا اله الا الله ربي عند
قراءته سورة الاخلاص وقل اعوذ برب الفلق وبرب الناس عند قراءته المعوذتين الى غير ذلك
والظاهر المتبادر من امثال ذلك اجابة المخاطب بالكسر في محل استعمالها فالمراد بان المراد منا الظاهر
الايمان لا وقع له وتأييده باختصاص بعض الخطاب بمن حضر لبيك عابدا يا ايها الذين آمنوا دون يا ايها
الناس ضعيف لعدم الاختصاص بل يستحب تعميمها كما يدل عليه مرسلة ابن ابي عمير عن الصادق عليه السلام
الشيخ وهو انه قال ينبغي للعبد اذا صلى ان يقرأ فواتحه فاذا امر بآية فيها ذكر صحيح الجنة ان يدعو بها
الجنة ويعوذ بالله من النار واذا امر بيا ايها الناس ويا ايها الذين آمنوا يقول لبيك ربنا
ايضا المستفيضة الدالة على ان القرآن لم يجعل لزمان دون زمان ولناس دون ناس وانه في كل عصر
غض طري كما جرى فيه معنى الى عز ذلك وقد يدل ايضا بقوله سبحانه لانذركم به ومن بلغ حيث ان
من بلغ عام يشمل المعدومين ايضا وفيه ان انذار المعدومين لا يتوقف على كونه خطابا اليهم ايضا فانه
اذا انذر احد بخلاف خاصة واقيم الدليل على مشاركة الخلق فيه انفاذ منه يصح انذار الحاضرين
الخطاب ايضا وقد يدل ايضا باحتجاج العلماء به على اهل الاعصار ويظهر ما فيه اصح من يقول بعدم الشمول لعدم
الفصل المعتبر

جواب

فان معلوم انه غير شاهد في الموجودات مشاهدة وكذلك ما ورد في الاخبار المتواترة من ان عند النبي والائمة
علم ما كان وما يكون الى يوم القيمة فان العلم ايضا امر نسبي وكذلك الحب والشوق فانه قد يحب الطفل معدوما ويشتاق
تحصيلا لان الحب والشوق كما ورد في الاحاديث من نافع الامام شوقا الى القائم واحبابه والحاصل ان
المراد بالمتنازعين في قولهم يتحقق المتنازعين هو نفس الامر المنتسب اي العارض والمنتسب اليه وهو
المعروض دون الصفات التي اليه المنتسب اي فيما عين فيه هو نفس التكليف والمكلف بالكسر دون المعدوم
وتوضيحه ان التكليف امر عرضي وهو قد يعرض المكلف بالكسر وباعتبار عروضه له يصير مكلفا بالكسر ويكون
التكليف صفة عن المكلفية وقد يعرض المكلف بالفتح ولاجل عروضه له يصير مكلفا والتكليف صفة عن المكلفية
بالفتح والنسبان في الاول هما نفس التكليف والمكلف بالكسر وبالفتح هو المتعلق والمضاف اليه وفي الثاني
بالعكس والمراد من جواز تكليف المعدوم هنا هو جوازه بالمعنى الاول اي يجوز للمكلف تكليف من كان
معدوما فيصير مكلفا اياه لا انه يجوز ان يصير المعدوم مكلفا بالفتح فان قيل كيف يتحقق المكلفية بدون
تحقق المكلفية قلنا كما يتحقق المحبية بدون وجود المحبوبية والمريدية بدون وجود المرادية والتحقيق
ان المكلفية عبارة عن كون شخص مريدا لايجاد الفعل من الغير مع اظهاره سواء وصل الى ذلك الغير
اظهاره ام لا بل قد وقع التصريح به في بعض الاخبار كما رواه الكليني في الصحيح عن ابي جعفر ع قال قال
رسول الله ص اوصي الشاهد من امتي والغايب منهم ومن في اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم
القيمة ان يصل الرحم واما قوله وايضا التكليف مشروط بالفهم فجوابه ان التكليف مشروط بفهم المكلف
به حال صيرورة المكلف بالفتح مكلفا لا حال تكليف المكلف بالكسر فالحاصل ان خطاب المعدوم لا يوجب
الا صيرورة المتكلم مكلفا بالكسر وهو غير مشروط بفهم المكلف بالفتح وان خفت زيادة تفصيل في ذلك
المطالب فارجع الى المبادي الاحكامية من شرحنا على تجريد الاصول ثم هذا الاستدلال قال فان قلت فاذا
اشتبه الخطاب ولم يجز فيما يثبت التكليف للمعدوم بين حين وجودهم قلت اخبر الله رسوله بانهم
اذا وجدوا يصيرون مخاطبين مكلفين بهذه الاحكام ولا يلزم اخبار المعدوم لان ذلك اخبار
الموجود بحال المعدوم وذلك معنى ادعائهم الاجماع على الاشتراك والحاصل انا نقول باشتراك
المعدوم مع الموجودين بالنص والاجماع اشير اقول فيه ان التكليف اما هو ارادة المكلف كما
قيل او هي مع اعلام المكلف فالمراد باخبار الله رسوله انهم يصيرون مكلفين اما انه يحدث بعد
ذلك ارادة امتثالهم وليست الا ارادة اصلا فبطلانه واضح لوضوح ارادة الله سبحانه من الازل
ان يمتثل المعدومون بعد وجودهم واما انه اخبره بان الارادة الان متحققة ولكن اعلامهم تحقق بعد
وجودهم فهو ايضا باطل اذ لا اعلام بالنسبة الينا بعد وجودنا فان قلت ان الاعلام بهذه الخطابات
قلنا بعد اختصاص الموجودين فمن اين يكون اعلاما لنا فان قلت الاعلام بالاجماع والنصوص المعصوم
قلت اردت الاجماع والنص على اي شيء هل على تحقق التكليف حال النص وقول المعصوم الذي
يكشف عنه الاجماع فهو محض تكليف المعدوم او على حدوث التكليف حال حدوث الموجودين

فيعود

فيعود على ما مر ان التكليف الحادث هل هو الارادة او الاعلام او على الاشتراك فان اريد تحقق الاشتراك
حين النص والاجماع فهو عين تكليف المعدوم وان اريد حدوث الاشتراك في التكليف فالمراد
اما حدوث الاشتراك في الارادة او الاعلام فيعود المحذور مع انه ان لم يصدر من الله حكم
للمعدوم من اصلا من اين يثبت تكليفهم وان صدر بناء على طريق اعترفت به فهو امر نسبي يحتاج الى المنتسبين
فاذا جاز تعلقه بالمعدوم حال عدمه فلم لم يجز تعلق ساير التكاليف فان قلت انك ايضا لا تقول
بشمول جميع الخطابات الشفاهية لهم فباي طريق تقول في تكليفهم قلنا عن وان قلنا بعدم شمول
جميعها ولكن نقول بصحة تكليفهم بغير الشفاهيات وتوضيحه ان الله سبحانه كلفهم اي الموجودين في الازل الاشتراك
بعد وجودهم فهي لا يحتاج الى حدوث ارادة او اعلام بل يحتاج الى وصول الخطاب التكليفي الشامل لهم
اليهم وفهمهم اياه وهو امر حادث بعد وجودهم اقول من قال بعدم جواز شمول مطلق الخطاب للمعدوم
بان الخطاب هو توجيه الكلام نحو الغير للافهام ولا يصح المعدوم للفهم ولذا لا يشمل الخطاب للبهائم
والمجنون وجوابه ان الخطاب ليس هو التوجيه للافهام بالفعل بل مطلقا وما لا يصح له المعدوم هو
الفهم بالفعل واما مع الوجود فيفهم وهو كاف ودليل من قال بعدم الشمول لكونه مجازا او اصل
ظ وجوابه ان ذلك انما لا دليل فيه على الشمول كغيره القران مسلم واما فيه فقرينة التجوز وهي ما ذكرنا
فائدة احتج من قال بالشمول حقيقة شرعية اما على نفي اللغوية فما ذكرنا واما على اثبات الشرعية
فبان العلماء قديمهم وحديثهم حتى الائمة ع احتجوا بتلك الخطابات على اهل الامصار من بعد الصحابة
من دون نصب قرينة على خطابهم بها وعين ذكر جماع او نص على الاشتراك وقبله الخصم فلولا
الشمول لما صح الاحتجاج ولولا الحقيقة الشرعية لما صح خطابهم بدون القرينة ولما كان يقبله الخصم ولنا
وجوابه انه لا شك في ان من الخطابات ما يختص بشخص خاص او طائفة خاصة وكتب الاحاديث و
ابواب الفروع مملوة منها ولا خلاف في عدم شمول لغير الحاضر المخاطب وقد شاع استدلالهم قديما و
حديثا بها من غير ذكر مستند الشركة ويعلم منه ان القرينة اثبات اصل الحكم وان الشركة كانت معلومة
بالاخبار المتكثرة كقوله حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرام محمد حرام الى يوم القيمة وقوله
الصادق ع في رواية ابن ابي عمير والديدي قال لان حكم الله في الاولين والاخرين وفرايضهم
عليهم سواء بل الاشتراك معلوم بالضرورة من دين محمد ص كما يرشد اليه طريقة العوام بل الشيعة حيث اذا
سمعوا حديثا ولو كان خطابه مختصا بشخص معين باسمه يقطعون بان حكمهم ايضا كذا فاحتجاج
العلماء من غير مستند الشركة في خطابات المشافهة يمكن ان يكون من هذا القبيل ودليل
من قال بالشمول حقيقة لغوية استعمال هذه الخطابات في المعدومين والاصل في الاستعمال الحقيقة
وبعد ثبوت الحقيقة اللغوية يجب الحمل عليها في كلام الشارع ايضا لاصالة عدم التجوز وعدم
النقل والجواب منع الاصل بل الاستعمال في مثل ذلك اعم وحجة من قال بالشمول المجازي اما على
التجوز فما ذكرنا واما على الشمول فبما مر من احتجاج العلماء والاخبار وانه لو لا لم يكن الرسول

مخاطبا للمعدوم ولو لم يكن مخاطبا لهم لم يكن مرسلا اليهم واللازم منتف اما الملازمة فلانه لا معنى
لارسال اليهم الا ان نقول له بلغهم كذا ولا تبلغ الا بهذه الصيغة وجوابه اولا بالنقض بالخطابات الذرية المخصوصة
ببعض الموجودين وثانيا بان المراد بقوله بلغهم ان كان على سبيل المخاطبة فقوله لا معنى لارسال الا ذلك مم وان
كان المراد مطلق الفهم فكذا قوله لا تبلغ الا بهذه الصيغة مم واعلم ان صاحب الوافية قال بعد ذكر المسئلة
واعلم ان الغرض منها بيان الحق فيها والا فالحق انه لا يترتب عليها اثر اذ الظاهر تحقق الاجماع على مساواة كل
الامة في التكاليف وورد بها النصوص وردّه جماعة ممن تاخر عنه منهم والد العلامة مع بطلان القائل
في نحو التكليف فانه لو تناول الخطاب للمعدومين والغائبين حقيقة او مجازا لكان تكليفهم بما يفهمون من
الخطاب لا على نحو ما يفهمه الحاضرون فان خطاب الحكيم الشخص لارادة خلاف ظاهره قبيح فاذا تجرد الخطاب
الى المعدوم فلا بد لهم ان يبقوا فهم الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم الفحص عن اصطلاح زمن الخطاب
بل لا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص بالحاضرين فيجب على المعدومين الاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين
وطريق ادراكهم ولو بضم الظنون الاجتهادية كاصل عدم النقل والسقط والتجوز والقرينة وغير ذلك
من الاصول المقررة اقول والعجب عن غفلة جمع من الفحول حيث جعلوا ذلك ثمرة للنزاع وغفلوا عن فساده
بما بينا انه اما يوجد دليل على اشتراك المعدوم مع الموجود في التكليف ام لا بل هو مجرد فرض وتقدير فان
كان الثاني فلا وجه للفحص عن فهم الحاضرين على القول باختصاص الخطابات بالموجودين بل يكون
التكليف بها مختصا بهم وكذا بما يختص حكمه بالمخاطبين كما هو الغالب في الاخبار ولا يكون للمعدومين
فيها تكليف بل يلزم عدم كونهم مكلفين اصلا على القول بامتناع تعلق التكليف بالمعدوم وان كان الاول
فدليل الاشتراك اما يدل على اشتراكهم مع الموجودين في نحو التكليف وكيفيته بمعنى ان تكليف الغائبين و
المعدومين هو بعينه تكليف الموجودين المفروض لهم من هذه الخطابات او على اشتراكهم معهم في اصل التكليف
وان اختلفت كيفية تكليفاتهم فان كان الاول فيجب على المعدومين التحري والاجتهاد في تحصيل كيفية
تكليف الموجودين وتحصيل كلامهم سواء قلنا باختصاص الخطابات او الشمول غاية الامر في الاجتهاد في
تحصيل فهمهم على القول بالشمول يكون من جهة كون الموجودين مكلفين بما يفهمون وكون المعدومين مكلفين
بتكليفهم لا من جهة كوننا مخاطبين وح يكون ادلة اشتراكنا معهم في كيفية التكليف قرينة على ارادة مصداق
الموجودين من الخطاب ولا شك في جواز ان يراد خلاف الظاهر مع القرينة وان كان الثاني اي بنيت
اشتراك المعدومين في اصل التكليف دون كيفيته فنقول انه على القول باختصاص الخطاب بالموجودين
من اين يعلم انه يجب تحصيل فهمهم مع ان المفروض ان ادلة على الاشتراك في نحو التكليف واصالة الغائبين
فيه ممنوعة كيف مع ان الاصل عدم كون هذا التكليف الخاص تكليفا للمعدوم والاصل عدم الاشتراك في
نحو التكليف والقول المفصل ان الاحاديث متواترة على الاشتراك في نحو التكليف والاجماع بل الضرورة
الدينية عليه فمقدم والا فالخطابات العامة بالنسبة الى الخاصة قليلة فان اكثر الاحكام انما وردت لا
بشخاص معينة حيث سالوا عن الحكم فاجابوا بافعل كذا ولا تفعل كذا ولو لا ثبوت الاشتراك في التكليف

لم يكن

لم يكن الاحتجاج بها ان الاحتجاج بها اجماعي فاللازم تحصيل فهم الموجودين ولو قلنا بشمول الخطاب
وان الفرض قال بالشمول ويترتب على النزاع هذه الفائدة كما ذكره ثم يجري ايضا في تحصيل فهم الحاضرين في هذه
الخطابات ويجري فيها الاصول الممهدة ينقدون الحقيقة الشرعية واللغوية على العرفية ويتمسكون باصالة عدم
النقل وعدم القرينة وغيرها هذا كله مع ان وجوب ابتناء المعدومين تكليفهم على فهمهم على القول بالشمول انما
هو على القول بانه اذا تعدد المخاطبون بخطاب واحد فكان لكل منهم غرض يجب على كل منهم الحمل على مصطلحه وهو
مذهب بعض وفي المسئلة اقوال اخر ايضا كالحمل على عرف المتكلم مع ان الظاهر ان هذا الاختلاف انما هو فيما اذا كان
المخاطبون المتغايرون في الاصطلاح حاضرين في مجلس الخطاب واما اذا كان بعضهم غائبا او معدوما
فالظاهر انه لا خلاف في وجوب ترجيح اصطلاح الحاضرين وقد يذكر للنزاع ثمرة اخرى ايضا وهي ان ثبوت
تكاليف المعدومين لو كان بالاجماع دون نفس الخطاب فيشترط في ثبوت تكليفهم تحادهم مع الموجودين
في الصنف من حيث وقوع الاجماع على التكليف وعدمه بمعنى انه لم يكن الموجودون بحيث وقع الاجماع
على تكليفهم ووقع النزاع في ثبوت هذا التكليف للمعدومين لاجل اختلافهما في حالة فانه لو كان
كذلك يثبت تكليف الحاضر المعدوم بسبب الاجماع على الاشتراك اذ لا اجماع عليه والحاصل ان الثابت
بالاجماع هو اشتراك المعدوم مع الموجود اذا اتحدا في الصنف او اختلف ولكن وقع الاجماع
على عدم دخليته هذا الاختلاف واما اذا اختلفا في الصنف ولم يكن اجماع على اتحاد الحكم مع
هذا الاختلاف فلا يمكن اثبات حكم الموجود للمعدوم بخلاف ما لو كان تكليف المعدوم بسبب
تناول الخطاب له فاللازم عليه الحمل على تناول الخطاب كيفما كان مثلا صدر الخطاب بوجوب
صلوة الجمعة فان قلنا باختصاصه بالموجود واشتراك المعدوم معه بالاجماع يمكن ان يقال ان
الموجود صنف مخالف للمعدوم من حيث كونه واجدا للسلطان العادل ودونه والثابت بالا
جماع هو اشتراكه معه مع اتحاد الصنف واختلافه مع الاجماع على عدم اختلاف الحكم بذلك الاختلاف
الصنفي والصنفان هنا مختلفان وليس اجماع على اتحاد الحكم معه بل وقع فيه الخلاف حتى
قال الاكثر بان شرط وجوبها كون المكلف من الصنف الواجد للسلطان فلا يمكن الحكم بوجوبه
على المعدوم لوجوبه على الموجود بخلاف ما لو كان تكليف المعدوم بتناول الخطاب له فلح
ان يستدل بوجوبها من دون اشتراط السلطان باطلاق الادلة ومما ذكرنا ظهر فساد ما قيل
من خلية كونهم في عصر النبي او انهم كان ملوكهم خلفه وامثال ذلك في الاحكام وحصول التعارف
بذلك وعدم الحكم باشتراك الغائبين من جهة هذه المخالفة مما يهدم اساس الشريعة ووجه
الفساد ان المراد اعتبار الاتحاد في الصنف الذي وقع الخلاف في مدخليته في التكليف ام لا مطلقا وح
يهدم اساس الشريعة ولكن الحق بطلان هذه الثمرة بعد العلم باختصاص دليل الاشتراك
بالاجماع مع ان اللازم علينا في تحصيل فهم المخاطبين وتكليفهم على القول بالاشتراك في

وعدم التناول وفي اخذ تكليفنا من الخطاب على التناول هو الاجتهاد واجراء القواعد المقررة في علم الاصول على
حالها اذا ثبت تكليف اصنيف خاص كالموجودين الى اجل بين السلطان ووقع النزاع في ثبوته للمعدوم فالفاق
لهم من جهة النزاع في الاشتراط وعدمه نقول الاصل عدم اشتراط تكليف الموجودين بالسلطان ووجوده عند وجوده
غير ان على الاشتراط كما انه لا يكون فيه في الدلالة على اشتراط وبعد نفي الاشتراط بالاصل يتحد المعدوم معهم
في الصنف الموجب للتكليف كما بنفي الاشتراط بالاصل واطلاق الاية على قول التناول ولو ثبت اشتراط السلطان
بالدليل خارج يرتفع الاصل بالنسبة الى الموجودين والمعدومين والحاصل ان الخطاب على القول بالشمول لا يتحقق
بالمخاطب بل يشمل الموجود ايضا وعلى هذا فعلى القول بالشمول اما يكون دليل على الاشتراط او لا فان كان فيثبت الخطاب
بالنسبة الى الطائفتين وان لم يكن فيكون مطلقا بالنسبة اليهما وعلى القول بعدم الشمول فان وجد دليل الاشتراط تشرط
تكليف المعدوم ايضا للاشتراك وبدونه لا يشترط تكليف شيء منهما فلا يتفاوت ووجود دليل دال على اشتراط تكليف
الموجود من حيث هو موجود خاصة فرض غير واقع فان قيل هذا اذا سلمتم في اشتراط تكليف الموجودين بشرط
واحد وهو واما اذا اعلناه وكان الخطاب مقدم فلا يمكن اثبات التكليف للمعدوم على القول بعدم التناول
لان تكليف الموجود مشروط بشرط غير متحقق للمعدوم ويمكن اثباته على القول بالاطلاق الخطاب قلنا ان
صح اما يعلم اشتراط تكليفهم مطلقا بمن لم يتمكن منه لا تكليف له ففي الاول نقول بوجود التكليف لنا ايضا غير مشروط
لنا كما كان الموجودين وان غير المتمكنين منهم كانوا مكلفين بدون الشرط وعلى الثاني نقول بعدم التكليف
لنا لشاركنا معهم في ان غير المتمكنين منهم ما كانوا مكلفين والحاصل انه يرجع النزاع ح الى تكليف غير المتمكن في
كونه مكلفا بلا شرط او غير مكلف من غير مخالفة لكونه موجودا في زمن الخطاب وعدمه ولا يتفاوت
الحكم على القول بالتناول وعدمه اذ لو ثبت تكليف غير المتمكن ايضا من غير اشتراط يكون صلوة الجمعة مثلا واجبة
علينا ايضا ما لكنا ولا وبلا اشتراك ولو نفي تكليف غير المتمكن لا يكون واجبة علينا اما للاشتراك او التعبد بخطاب
التناول فالدليل الباقي للتكليف عن غير المتمكن نعم لو فرض وجود دليل على نفي التكليف عن غير المتمكن الموجود يحصل
التفاوت ولكن فرض غير واقع الظاهر ان من قال بهذه الثمرة خلط بين الاجماع على الاشتراك والاجماع في كل مسئلة
جزئية ومما ذكر ظهر انه لا يترتب على هذه المسئلة ثمرة نعم لو جعل اثرها لزوم الفحص عن دليل الاشتراك وعدمه فلا ثمرة
على القول بعدم التناول وعلى القول به لكان له وجه الا ان الظاهر ان المساواة والاشتراك وصلاحية الفرق
منا معلومان قبل الفحص **منهاج** الاحكام الشرعية منها ما يختص بالرجال كاحكام فرض اللحية ولبس الثياب
ومنها ما يختص بالنساء كاحكام الحيض والنفاس ومنها ما يمكن وروده عليهما وهو على قسمين لان دليله
اما يشملهما او يختص باحدهما اي يكون الفاظ من الفاظ المذكر او المؤنث او مثل ذلك من الخصوصات
والثاني اما يوجد دليلا على تعميمه او تخصيصه او لا يوجد ولا كلام في غير الاخير من الاقسام وانما الكلام
فيه في ان الاصل هل هو الاشتراك بين الرجال في الحكم او عدمه فالاكثر ومنهم والد العلامة في الحاشية
والمصنف على الثاني وهو الظاهر صاحب المعالم في بحث اعتداد الرجل باذان المرأة وفي بحث الصلوة

في تخصيص المبحث باشتراك النساء للرجال دون الرجال للنساء اشارة الى ان الخلاف انما هو فيما اذا كان الحكم ثابتا للرجال فهل يشترك فيه النساء ام لا واما اذا كان الحكم ثابتا للنساء فحق بالمسلمات او المؤمنات فلا خلاف في عدم اشتراك الرجال اصلا لان العرب ليس ابهم تغليب الاشرف على الاشرف وتغليب المؤنث على المذكر مستدام ظ

في المرأة

في المرأة ويظهر منه فيه انه النهي وهو الحق ووجهه ظ وقد يقال بالاول لان العروض من اهل اللسان تعليم
الذكر على المؤنث عند اجتماعهما ولان اغلب الاحكام ما يختص دليله باحدهما ويثبت الاشتراك من الخارج فالظن
يعطي كون الجمع للذكر لكن ما اخرجه الدليل والجواب عن الاول ان التغليب عند اجتماعهما وهو غير معلوم وعن الثاني
عدم حصول الظن وعدم حجيته لو حصل **منهاج** اختلفوا في دخول الفرد النادر في العام وعدمه والتحقيق
فيه انك قد عرفت فيما اولى الكتاب ان ندور فرد وشيوع غيره اما يجعلك استعمال الدال وجود والاول على
ثلثة اقسام لان ندور الاستعمال في فرد اما بلغ حد هجر المعنى الاصلي الشامل له وصار اللفظ حقيقة في غيره او لا
والثاني اما بلغ حد الظن ارادة غيره في المحاورات او لا بل يساوي ارادته وعدم ارادته او يظن الارادة ايضا
فان كان الاول فعدم الدخول واضح وان كان الثاني فالحق التوقف والعمل بالاصل ووجهه يظهر مما ذكرنا
في وجوب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي وان كان الثالث فالحق الدخول ووجهه ايضا واضح والثاني وهو
النادر الشرعي عدم دخوله عند من يقول به كون ندرته قرينة على عدم ارادته وعلى هذا فالاقرب الرجوع الى
حال ندرته فان وصل حد الظن الحالي على عدم ارادته فلا يدخل وفي ظن ذلك فيتوقف والا فيدخل ايضا هذا ثم
انه يلزم كلامه من قال بالنظر في المطلق الى الشايع القول به في العام ايضا لانه لا يتناول الا ما يصدق عليه المطلق
بدلالة وقد قيل في هذا المقام ان صح ان الفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف
العام فان عموم المطلق انما مستفاد من تعلق الحكم على الطبيعة او من وقوعه في معرض الامتنان او من لزوم اخراج
كلام الحكيم عن اللغوية وليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج واذا يحمل المطلقات
على الافراد الشايعة لانها هي ورد الاستعمال في الاطلاقات فاخرج كلام الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما
دل على اللفظ بعنوان الوضع فانه يشمل الافراد النادرة الا ان قال ولا اولى التفرقة بين الفرد النادر
نفس المطلق على الشايع وبين الفرد النادر الى الفرد الشايع بهذا ان لم يكن في غاية الندرة وان كان
توقف فيه اقول ان قولهم المطلق ينصرف الى الشايع ليس مرادهم المطلق العام كالمفرد المحلى باللام منه ومن غيره
كانسان في اكرم انسانا فيقولون بانصراف الذي الى الراسين الواحد بل الظاهر انهم يجعلون المفرد المعرف ونحوه
من المطلقات الهامة من عنوان مثل انصراف العام الى الشايع ح انه لو كان مرادهم المطلق العام فلا وجه للفرق
بينه وبين غيره اذا قلنا بان عموم المطلق لتعلق الحكم بالطبيعة كما هو الحق لان دلالة المطلق على الطبيعة
دلالة لفظية وتعلق الحكم بما يوجب وجوده كلما وجدت وبعد خلية الاستعمال فيه ثم اعلم ان المراد بالفرد
النادر وجوده هنا وفي المطلق ايضا كان وجوده نادرا فان كل فرد نادر بل وجود كل فرد منحصر فيه
بالمراد من تصفيا **البحث الثاني** فيما يتعلق بالمخصص وهو ما يقصر العام على بعض ما يتناوله والتخصيص هو قصر العام على
بعض ما يطلق عليه وقد يطلق على قصر الحكم على بعض افراده كذلك كاسماء العدد والمعرفين وفيما يراد الجمع الخبر العام والكل نحو الاسرى
الرغيف ثم المخصص اما متصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى انضمام الغير وهو الاستثناء المتصل والشرط
والغاية والبدل البعض والصفة والتخصيص بالحال والتمييز والظرفين راجع الى احد الاخيرين
او منفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اللفظ والعقل والحس والعرف والاجماع والفعل والتقرير

الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع مشترك فيهما لفظا وقيل معنى لنا تبادر المتصل فانه اذا قيل اكرم القوم
الا زيدا عقيبا صار ان زيدا من القوم ولذا لا يحلو عن غيره الا مع تعذره حتى حمل الى على الا شاة على قيمة
الشاة من الابل وايضا يحتاج الجمع بان الاستثناء اخراج ما لولاه دخل وهو مخصوص بالمتصل والتخلف
في باب الاقرار لمراعاة الاصل احتج المخالف بالاستعمال في آيات كثيرة وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة
مع ان ارجاعها الى المتصل ممكن منهاج اختلفوا في تقرير الدلالة في الاستثناء فانهم لما ذا وان الحكم
فيه ليس مسندا الى مجموع المستثنى منه لكونه نقيضا لما هو مسند الى الباقي فاختلفوا في كيفية اسناده اليه
فذهب العلامة والعضدي ونجم الائمة واكثر المتاخرين ومنهم والدي العلامة الى ان المراد بعشرة مثلا
في له عشرة الا ثلثة معناها الحقيقي واخرجت الثلثة قبل الحكم والاسناد بالاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي
اي السبعة بلا تخصيص في الكلام الا اسناد واحد فلا تخصيص واقعا وان اختلف ظاهرا هذا في الحكم واما في لفظ العام
فتخصيص لتخصص واقعا فالحكم بنفي التخصيص مطلقا خطاء وذهب جماعة منهم السكاكي بل الاكثر كما في التجريد والمختصر
الى ان المراد بالعشرة السبع وحرف الاستثناء قرينة التجوز والقاضي ابو بكر على ان مجموع العشرة الا ثلثة
اسم للسبع فلها اسمان مفرد ومركب والحق هو الاول لنا ان المعنى الحقيقي للعام هو الوضع الاصلي في الاستعمال
الحقيقة الاصلية القرينة الصارفة وقرينة هنا لا الا المخصصة وهو كما يحتمل ان يكون قرينة التجوز يمكن ان
يكون مخرجا لغير الباقي عن المراد بعد ارادته ثم الاسناد بل غير القاضي يقول يكون مخرجا لغير الباقي لا انه
يقول اخراج عن المراد الظاهري دون الواقعي فلم يعلم الصارف والاصل يدفعه فيه القول بارادة
العموم فان معنى العشرة ليست مستعملة في غير الحقيقة عند القاضي قلنا نعم ولكنها ليست مستعملة في الحقيقة ايضا
واما الحقيقة بدفعها فان قيل كونها حقيقة للمعنى المعهود في هذا التركيب غير معلوم قلنا اصالة عدم وضع
اخر لها ولو جعلها جزء الموضوع لينتبه فان قيل وضع الهيئة المركبة ثابت وكونه لربط معانى المفردات غير
معلوم فيمكن ان يكون لمعنى ثالث ونسبة الاصل اليهما على السواء كما مر مرارا قلنا تبادر المعنى المعهود للعشرة و
الثلثة واخراج الثاني من الاول امر بين ولذا لو قال عشرة الا عشرين لا يقال انه مهمل بل يقال كيف يستثنى
العشرون عن العشرة ووضع الهيئة للربط الخاص معلوم والاصل عدم الاشتراك فان قيل لا يثبت ما ذكرتم
ان المراد بالمستثنى منه الجميع واما ان الاسناد بعد الاخراج فلا وهو احد جزئي المطلوب فيمكن ان يكون المراد منه
الجميع والاسناد الى الباقي قبل الاخراج واقعا وان كان المفهوم عند المخاطب الاسناد الى الجميع فيكون الاستثناء
الاخراج عن الباقي عن المراد الواقعي والحكم الظاهري قلنا هذا غفلة عن معنى الاسناد والحكم هنا فانهما عبارتان
عن اظهار تعلق الحكم بمحكوم عليه معين وايقاع الاسناد لفظا وهذا المعنى هو المبحوث عنه وهذا يتم ان يتحقق
الا بلفظ دال على الحكم واخر على المحكوم عليه فاذا كان مدلول المستثنى منه هو المجموع فاين اللفظ الدال على الباقي
وما ظن اسنادا هو التعلق الارادي ولا ريب في انه لا يتعلق الا بالباقي ولو قبل التكلم وكلا الدال على المجموع
على الباقي تضمنا او التزاما غير مفيد لاسناد لانه تبعي لا يتحقق الا بتبعية المطابقة وهي في الاسناد غير متحققة
لاستلزامه الكذب وما قيل من انه يمكن ان يراد الجميع وينسب الشيء اليه فيأتي بالاستثناء اخراجه عن النسبة ويلزم

كذب

كذب لانه صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد لم يرد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصد النسبة ليخرج منه شيئا ثم يفيد
الاعتقاد ففيه ان المراد بالنسبة ان كانت الظاهرية اي المفهوم عند المخاطب فيرجع الى ما تقدم وان كانت
الواقعية اي المرادة للمتكلم اولا وان اخرج البعض ثانيا فهذا غير الكذب لانها تنبئ عن التعلق الارادي واقعا بالجميع
واشتراك في تتمة الكلام فيه في كون العام المخصص حقيقة ام مجازا وقد يتبين ايضا بطلان القولين الاخرين
وعلم رابع اما بطلان الثاني فلوجوه احدها ان العشرة في التركيب مقيدة بالا ثلثة لا محالة فالمجاز اما العشرة
المقيدة مع خروج القيد او مع دخوله ولا يمكن ان يكون شيء منهما مجازا اذ السبعة لا يتصور لها معنى حقيقي
حتى يكون ذلك مجازا وفيه انه اذا لم يكن العشرة الا مقيدة ولم يتصور لها معنى حقيقي لم يتطرق كون
العدد المعهود مرادا حقيقيا منها ايضا وان امكن كونه حقيقة فليكن السبعة مجازا عنه والتحقيق ان تقييده
هنا منوط بالاعتبار دون الواقع او نقول معنى العشرة المقيدة هو العدد المعين المقيد ايضا ولا يلزم
ان يكون له معنى وحدانيا وثانيها انه لو كان المراد من المستثنى منه الثاني فاذا قلنا شربت
الجارية الا نصفها يكون المراد بالجارية النصف فالضمير اما راجع الى الجارية بكمالها اي معناها الحقيقي فيلزم
مضافا الى الاستخدام الاستثناء المستغرق ان اريد بالنصف الثاني النصف المشتري والمنقطع ان اريد النصف
الاخر راجع الى الجارية المجازية اي النصف فيلزم ان يكون المشتري الربع ويكون هو الباقي ثم يكون المستثنى
حقيقة الباقي يكون المراد بالجارية الربع ويكون نصف الثمن وهما جرا وايضا لو كان المراد بالجارية النصف
والضمير راجع اليها قطعا يلزم ان يكون المتباع نصف نصفها وهو بعيد القطع بان المراد نصف كلها وفيه
انه لا يخفى ان يقول ان للجارية معنيين مجازي وهو مراد المتكلم وحقيقي وهو مفهوم المخاطب والاستثناء
اخراج عن الثاني دون الاول وباعتباره يصير قرينة لتعيين الاول فالضمير للجارية بالمعنى المفهوم عند
المخاطب الذي هو المراد قبل الاستثناء ظاهرا وهو المستثنى منه دون المعنى المجازي ولكنه لا ينفك عن الاستخدام
ايضا وهذا ايضا ارتكاب خلاف اصل اخر وقد يجاب عن التسلسل ايضا بان المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء
اليها وهو القرينة نصفها لا المراد بالجارية وحدها وبعد ملاحظة الانضمام لا يبقى استثناء اخر وفيه انه
ان اريد ان النصف معنى الجارية مع الضميمة فهو مما لا نزاع فيه وليس معنى مجازيا لهذا المركب اذ حقيقة
له غير ذلك وكذا ان اريد انه معناها بشرط الضميمة فانه لا يتصور له معنى غير ذلك حتى يكون ذلك مجازا ثم
ان للخصم ان يقول انا نسلم ان الجارية وحدها فان قلت ان المراد بها الكل يثبت المطلوب وان قلت ان المراد
النصف فالمحذور وان قلت لا معنى لها يرجع الى مذهب القاضي وان اريد انه معنى الجارية المفهومة ولو
لم يلاحظ الضميمة اصلا فهو معنى الجارية وحدها ويعود المحذور وثالثها انه لو كان المراد الباقي لم يكن هناك
كل وبعض واخراج فلا يكون استثناء ويعلم ما فيه مما تقدم في الثاني واما بطلان الثالث فلاختيرين
بلا دليل تصريح فيها ظاهر المنافاة مع ما فيه ثم اقول يمكن اثبات المطلوب بابطال الاخيرين بوجه اخر اما بطلان الثاني
فلانه لو كانت العشرة في اذا في السبع والا ثلثة قرينة عليه لوجب ان يكون معنى الا ثلثة الذي هو اخراج احد
الثلثة مما دل المعنى الحقيقي للعشرة الحقيقي بلا في السبع كما في ارد مرة لان ذلك معنى القرينة مع ان خروج الثلثة لا يلائم

البعد اصلا بل لو كان المراد بالعشرة السبعة لم يكن خروج واما بطلان الثالث فلانه لو صح لزم ان لا يتوقف
فهم معنى المركب على فهم معنى اجزائه كما في عبد الله علما ولا يحصل فهم معنى المركب بمجرد فهم معنى الاجزاء مع
انه يحصل لجمع الاكثر بطلان الاول والثالث اما الاول فلانه يلزم ان لا يكون الاستثناء من
النفي اثباتا وهو باطل كما ياتي اما الملازمة فلانه لو كان الحكم بعد الاخراج لكان في قولك ليس
علي شيء الا خمسة الخمسة مخرجة قبل اسناد النفي الى شيء فيكون المعنى الباقي من الاستثناء اي غير الخمسة
منها ليس علي فيكون الخمسة مسكوتا عنها ولان علينا متابعة وضع الواضع في استفادة المعاني فالذي
ثبت في اللفظ الذي ورد مورد الحكم هو كون مفهومه مورد الاسناد فاذا كان مدلول المستثنى
منه الجميع يكون هو مورد الحكم وليس اسناد اخر يتعلق بالباقي ولانه لو اشير الى عشرة مجتمعة
شخصية وقيل خذ هذه العشرة الا ثلثة منها فلا يتصور هنا اخراج الا من الحكم فان المفروض
انها لا تخرج اشخاص الثلثة من جملة العشرة بل المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول
باخراجها عن الحكم المتعلق قبل الاسناد والجواب اما عن الاول فضافا الى لزومه مع كون المستثنى منه
مجازا في الباقي ايضا اذ يكون معنى ليس علي عشرة الا ثلثة انه ليس على السبعة ان هذا التركيب يتبادر منه
بالمفهوم ثبوت المستثنى سواء كان الاسناد قبل الاخراج او بعده وفهم مفهوم هذه الهيئة التركيبية مطلقا
ولذا لو قال ابن هذه الاشياء غير الخمسة ليس علي يفهم ثبوت الخمسة مع كون الاخراج قبل الاسناد واما
عن الثاني فيمنع ان الثابت هو كون مدلول اللفظ مطلقا مورد الحكم بل هو فيما اذا تم الكلام ولم يكن
خرج بعض الافراد واما معه فالمفهوم تعلق الحكم بالباقي والاخراج واما عن الثالث فيمنع انه لا يتصور
اخراج عن الحكم بل الاخراج عن اشخاص العشرة قوله المفروض انه لا يخرج اشخاص الثلثة من جملة العشرة
ان اريد انها لا تخرج في الخارج بان يقال انها الثلثة خرجوا عنها وهم ايضا يخرجون وهذا هو
مفهوم ولكنه غير المراد من الاخراج فان اريد انها لا تخرج في الارادة فهو مم فانه يشار الى العشرة
او الا ويطلق عليها لفظ العشرة مرادا منها جميعها ثم يخرج بلفظ الا ثلثة ثلثة منها ويسند الحكم
الى الباقي ويكون المعنى خذ من هذه العشرة الاشخاص غير ثلثة منها واما الثالث فلان مراده ان
كان ان المجموع المركب موضوع له بوضع على حدة فهو خارج عن قانون اللغة اذ ليس منها مركب من ثلثة
الفاظ بعربي الاول وهو غير مضاف ومستلزم لاعادة الضمير الى جزء اللفظ في اشتريت الجارية
الا نصفها وان كان ان مفرداتها مستعملة في معانيها الحقيقية ومحصل المجموع معنى يصدق على ان يعبر
عنه بلازم مركب كالطاير المولود الخفاش فهو مستلزم لعدم كون الاستثناء عن المنفي اثباتا اقول
وقد عرفت ما يظهر به ضعف ما ابطل به الشق الاخير ولكنه غير مناسب بعد ما ذكرنا مع انه ان
كان مراده ذلك يرجع الى المختار ولاجل ذلك وظهور بطلان الاول حكم والدي العلامة
به جوعه اليه وارجعه العضدي الى الاجد الاولين كما ارجع احدهما الى الاخير ولا فائدة معتد بها
في تحقيق قوله وتعيينه وان اردته فارجع الى شرح التجريد واصبح لمذهب القاضي ببطلان الاول

اي ضعف احتمال بزيادة غير ظاهر وغاير لما سيما فتراه بعد ما ذكرنا في الاستدلال على المختار منه

بما ذكر لابطالها فلم يبق غيره وجوابه ظ واستدل له بغير ذلك ايضا باتي الاشارة اليه في بحث كون العام
المخصص حقيقة او مجازا ثم اعلم ان جميع ما ذكر في الاستثناء جار في ساير المخصصات المتصلة ايضا بعينه واما
المنفصل اي المستقل فلا بل الحق فيها انها قرينة التجوز في العام والمراد به الباقي لجواز العلم امكان ارادة
العموم اما ان كان مع الاسناد قبل الاخراج فلاستلزامه الكذب او البداء واما ان كان مع
الاسناد بعده فلانه يوجب ان لو قال في شهر المحرم صم تمام شهر صفر فصام عشرة منه ثم قال لا تصم خمسة
من اخره لا يكون صيامه الا ايام العشر صحيحا اذ لم يكن بعد اسناد فلا يكون امر ولان القدر الثابت
من الواضع ليس الا جواز اسناد الحكم الى لفظ وارد في مورده قبل تمام الكلام وما يتعلق به لفظا
واما الى غير ذلك فلا ولان المتبادر المفهوم من اكرم العلماء ولا تكرم زيدا كون المسند اليه هو العلماء لا علما
وكذا في ما يشبهه ولانه لو لم يكن العام المذكور مسندا اليه لزم اما ان لا يكون ايام رجب في قولك صم ايام رجب
الا تصم خمسة منه مفعولا لصم فلا ما في الصرف في قولك اكلت ما فيها وفيها قشر ايضا مفعولا لاكلت وهو
باطل قطعا واما في مثل اكرم بني تميم الطوال او الا القصار او صحت الجهال او ان كانوا علماء او علماءهم فينقول
المفعول جملة العام والمخصص وذلك في غير المتصل غير ممكن كما لا يخفى **منهاج** الاستثناء من الاثبات
نفي للحكم عن المستثنى وفاقا كما صرح به جماعة منهم الشهيد الثاني والمحدث العلامة والرازي والعضدي
والعضدي والتفتازاني وبالعكس على الاشهر الاظهر بل عليه الاجماع اللغويين من التفتازاني خلافا
للحنفية في الثاني خاصة وفي شرح الشرح ان المذكور في كتب الحنفية انه ليس من الاثبات نفيا ولا من
النفي اثباتا نعم يحكم بالنفي في الاثبات لقرائن الاصلية وبالاثبات في النفي بحسب فهم العرف دون الدلالة
اللفظية بحسب اللغة وهذا يجعل النزاع في الثاني لفظيا على القول بان دلالة الاستثناء من النفي على
الاثبات وعكسه من باب المفهوم لانها لازم عرفي للمنطوق لنا مضافا الى تصريح جمع من اللغويين
التبادر وجعل شارح الشرح انكاره ملحقا بانكار الضروريات كفاية كلمة التوحيد في الاقرار به
وتمام الاسلام وجعل دلالتها شرعية لا لغوية مكابرة اذ لا يفهم احد الفرق بينها وبين الاعلام في
البلد الا زيد فهم الاثبات مع انه اذا ثبت في الشرع ثبت المطلوب بضميمة عدم القول بالفصل واما الكتاب الذي
برهن بقول اسلام اهل البادية الكل الطلقين بحال الشرع فلا يفيد لجواز كون هذا الكلام توجيه لحقن
دمائهم وقبول اسلامهم تعبدا او بواسطة نفي الالوهية عن غيره فقال المنافي لمذاهبهم في الشرك احتج
المخالف بوجوه منها انه لو كان الاستثناء من النفي اثباتا لثبت الصلوة بمجرد الطهور لقوله عليه السلم
لا صلوة الا بطهور واجيب عنه بان قوله لا بطهور لا يدل على استثناء الطهور من الصلوة لثبوته
فانه انما يكون اذا قلنا لا صلوة الا الطهور فقوله بطهور ليس بالمستثنى حقيقة لاحتياجه الى متعلق يكون
هو المستثنى وهو اما لفظ صلوة ليكون التقدير لا صلوة الا صلوة الطهور ليكون الاستثناء تاما او لفظ ط
باقترانها اي لا صلوة الا باقترانها بطهور فيكون المستثنى منه محذوفا هو قولنا بوجه من الوجوه اي
لا صلوة بوجه من الوجوه الا باقترانها بالطهور فعلى الاول كان معنى الاثبات كل صلوة بطهور

صلوة وعلى الثاني لما يدل النفي الى انه لا يعتبر في ثبوت الصلوة او صحتها وجه الا اقترانها بالطهور
يكون معنى الاثبات انه يعتبر الطهور في ثبوتها وكلاهما حق قيل يلزم ثبوت الصلوة بالصلوة
متطهرا وان وجد فيها الخلل من جهة اخرى واجيب عنه بان مقتضى النفي الصريح الوارد على النكرة
انتفاء الصلوة بدون الطهور مطلقا ومقتضى اثباته المستفاد من الاستثناء لكن النفي ثبوت
الصلوة مع الطهور في الجملة لعدم دليل على العموم في الاثبات فعدم صحة الصلوة مع الطهور
في بعض الاوقات كما اذا اختل ساير الشرايط غير ضار يرد دعوى دلالة الكلام على ان علة الصحة
هي الوضوء اي الطهور فالتخلف عنه غير جايز ممنوع ولو سلمت فانما هو اذا لم يعارضه
دليل اخر على عدم كونه علة مستقلة ويمكن ان يجاب عن الاعتراض ايضا بانه يمكن جعل
القضية الموجبة المدلول عليها بالاستثناء ممكنة لا فعلية فيقدر فعل الامكان دون الوجود والحصول
والقضية لو جبرح صادقة دائما وهذا وقد يجاب عن الدليل ايضا بانه على الاستعمال عن
الحقيقة ومنه يعلم الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى وما كان لمؤمن الاية مضافا الى جواز ارادة
الاخبار عن حال المؤمن او التجوز في صورة الخطاء في الظن ومنها ان الاستثناء يقتضي رفع
الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى وهو لا يستلزم الحكم عليه بالاثبات نقيض حكم المستثنى منه لكونه
اعم منه وجوابه انا لا نقول باقتضاء رفع الحكم له بل نقول ان هذه الهيئة تقتضي اثبات
النقيض بحكم التبادر وقد يجاب ايضا بوروده في جانب الاثبات ايضا ورد بان نفي الحكم في
الاثبات يستلزم البقاء على الاصل وهو العدم وفيه نظر لمنع كون العدم اصلا في جميع صور
الاستثناء من الاثبات ومنها ان الاستثناء المتعقب للنفي يمكن تعلقه بالحكم بالنفي وتعلقه
بالنفي فان كان الاول اقتضى زوال الحكم بالنفي وهو لا يستلزم الحكم بالاثبات وان كان الثاني
اقتضى رفع العدم وهو يستلزم الاثبات لان الاول اولى والجواب منع الاولوية بل تعين
الثاني للتبادر المذكور ولا يخفى ان كون الاستثناء من النفي اثباتا انما هو اذا لم يكن
ردا واما معه فلا تقتضيه كما صرح به ابن الشراح وابن مالك في التسهيل فقلما على الف الا مائة
بعد قول المدعي عليك الف الا مائة ليس اقرارا بالمائة ومنها اذا تعقب المخصص جملا متعددة
جملا كانت او مفردات وصح عوده الى كل واحد فلا خلاف في ان الاخير مخصص به كما يأتي
وانما الخلاف في غيرها لا بمعنى انه هل يمكن رجوعه الى غيرها اذ الظاهر انه لا نزاع في امكانه الا عن بعض
بل بمعنى ان عند فقد القرينة هل يحمل على العود الى الجميع ام لا وفرضوا الكلام في الاستثناء ثم قاسوا عليه
غيره ولنقدم مقدمات الاولى عود الاستثناء الى الكل يحتمل وجوها الاول ان يستثنى عن الجموع من حيث
المجموع ففي قولك اكرم العلماء والفقهاء الا الثلثة يخرج الثلثة عن المجموع سواء كان من العلماء او الفقهاء
او بعضا من الاول وبعضا من الثاني والثاني ان يستثنى عن كل واحد على البدل والثالث ان يستثنى
عن كل واحد منهما فيخرج الثلثة عن كل واحد من العلماء والفقهاء ومحل النزاع هو الثالث دون الاول

لتصريحهم بان العود الى الاخير اجماعي وهو يكون مع الثالث ولانه المتفادر من استثنائهم وادلتهم الشايعة
محل النزاع ما اذا كان المستثنى صالحا لعوده الى كل واحد وفرض صاحب المعالم الصلاحية بان يكون
وضعه عاما سواء كان الموضوع له ايضا عاما او خاصا وبان يكون مشتركا بين معنيين فصاعدا من جهة
احدهما الجميع دون الاخر الاخرة فقط مثل اكرم بني تميم واطعم بني خالد الا عالما اذا فرض كون شخص
من بني خالد مسمى بعالم وفرض وجود العالم بمعناه الوضعي في جميعهم ولا يخفى انه لا يظهر فايدة
لفرض الاشتراك على الخلاف المذكور اذ يكفي كونه موضوعا لمعنى صالح للجميع الا ان يكون غرضه بيان
اقسام الصلاحية ثم ان في كلامه اشارة الى انه لا يتحقق وجه الصلاحية فيما ذكره وهو كذلك وقد
يتحقق الصلاحية في الاعلام الشخصية واسماء الاشارة اذا فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف
الحكم كما في وصف بني تميم واخلعهم الا زيدا او الا هذا وكذا يتحقق في الاعلام مطلقا وفي المشتركات
اللفظية التي يصلح كل معنى منها للحمل على القول بجواز استعمال المشترك في اكثر من معنى ثم في صلاحية
النكرات والمبهمات الغير العامة للرجوع الى الجميع نظر لان الوحدة معتبرة في معانيها و
الرجوع الى الكل ينافيها الا بضرب من التجوز المخالف للاصل الثالثة قد اختلفت كلماتهم في
بيان محل النزاع من العمومات الصالحة للاستثناء فالمصرح به في كلام بعضهم كالحميدي والتمهيد
الجمل المتعاطفة وان صرح الاخير في اخر المبحث بان ذكر الجمل بناء على الغالب ولا فرق بينها
وبين المفردات وخصها بعضهم كالحاجبي بالواو وفي الذريعة والعدة وتب والمنهاج و
المحصول الجمل مطلقا وفي المعالم والانيس الجمل والمفردات ويظهر من بعض ادلتهم الاختصاص
بالجمل حيث اتفق الحكم فيها بقياسها على المفردات ومن بعضها اختصاصها بالمتعاطفة
حيث اثبتوا المدعى بالعطف ولا يبعد ان يكون نزاع القدماء في الجمل واما المتاخرون فحملوا م
ثبت عليهم الاجماع في المفردات ادرجوها في محل النزاع ايضا اذا عرفت ذلك فنقول في المسئلة اقوال
الاول العود الى الجميع وهو مختار العدة والمنهاج ومذهب الشافعي الثاني الاختصاص بالاخيرة
وهو مذهب الحنفي والكرخي الثالث العود اليه مع التعلق بين الجمل والمنهاج عدم اختياره
العلامة في تب والبصري والقاضي عبد الجبار وجماعة من المعتزلة واختاره الرازي وفسر
التعلق تارة بان يكون حكم الاولى واسمها مضمرا في الثانية وعدمه بان لا يضمر فيها شيء منهما
ونظير الاخراب عن الاولى بان يختلفا نوعا اي من حيث الخبرية والانشائية والامر والنهي
مع اتحاد القضية او لا مع اتحادها او يتحد نوعا ويختلفا اسما وحكما او اسما او حكما واخرى بان
يكونا من نوع واحد مع اضمار حكم الاولى او اسمها في الثانية وعدم التعلق بان لا يكونا
من نوع واحد او كانا فلا يضمر حكم احدهما ولا اسمها في الاخرى وثالثة بان يكون الاسم
الثاني ضمير الاول مطلقا وعدمه بان يختلفا نوعا او اسما مع عدم كون الاسم الثاني ضمير الاول
او حكما مع عدم الاشتراك في القضية الرابع العود اليه مع عدم تخلل كلام طويل بين الجمل

واليها معه وهو منقول عن المحقق والخامس عوده اليه مع ظهور اتصال الاخيرة بما قبلها اليها مع
ظهور الانقطاع والوقف بدونها وهو مختار الحاجبي السادس احتمال العود اليه واليها لعموم الوضع
وخصوص الموضوع له مطلقا اختاره والد العلامة ره في التحرير السابع السادس الا فيما كان الاستثناء
بالادوات الاسمية فان الاحتمال فيه لعموم الوضع والموضوع له معا وهو مذهب صاحب المعالم وجعل
قوله اشتراكا معنويا مطلقا غفلة كما ينادي به مقدمته المهدة لذلك والثامن السادس للاشتراك اللفظي
ذهب اليه السيد وكان مختاره في المسئلة احتمال الامرين وان استدل عليه بوجوه احدها الاشتراك التاسع
السادس للجهل بانه حقيقة في اي الامرين وهو المنقول عن الغزالي والقاضي ابي بكر وهو الحق لعدم
دليل على تعيين الموضوع له حال تعدد ما يصلح ان يكون مستثنى منه وضعف ما استدلوا به عليه حجة
الاول وجوه منها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة بمنزلة واحدة فقولك زيد ضرب عمرا وقتل بكرا
وشتم خالدا في قوة انه فعل هذه الافعال فكما ان الاستثناء الذي يلي الواحدة يرجع اليها فكذا ما
في حكمها ومنها انه يصير كالمفردات المتعاطفة فلا فرق بين قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا
تاب وقولنا اضرب الذين هم قتلوا وسراق وزناة الا من تاب وفي المفرد لا يعود الى الاخير فقط فكذا في الجمل
والجواب عنهما مضافا الى ما في الاول من ان عليه يرجع الاستثناء الى المجموع من حيث المجموع فيخرج عن النزاع
وما في الثاني من منع الحكم في المفردات ايضا ومن ان عدم الفرق لو سلم فانما هو في المثال المذكور
اما في مثل شتم مضر وضرب بني تميم ودخل ربيعة فالفرق ظاهر اذ لا يلزم من كون شيء في قوة اخر او مثله
اتحادهما في جميع الاحكام ومنها ان الجمل المتعاقبة اذا تعقبها مشيئة الله تعالى او الحال او الصفة او
الشرط يشترك الجميع فما تعقب ذلك الاستثناء جامع عدم الاستقلال وجوابه قضايا الى منع حكم
الاصل ومنع الاجماع لو ادعاه انه قياس في اللغة مع انه في المشيئة مع الفارق لانه انما ذكر لا
يقاف الكلام عن النفوذ والمضي وهو امر مطلوب في كل فعل البتة فهو قرينة العود الى الكل وقد
يفرق ايضا بان الصدر الكلام فهو وان تاخر لفظا لكنه مقدم معنى وفيه ان الصدر الكلام
المتعلق به لا مطلقا وقد يقرر الاستدلال بالمشيئة هكذا هي يعود الى الجميع اجماعا وهي اما استثناء او شرط
وهو ايضا في معناه لان قوله الا من تاب جاء بمجرى ان لم يتوبوا فكذا سائر الاستثناءات لعدم تعقل
الفرق وجوابه بعد تسليم الاجماع منع كونها استثناء لعدم اشتمالها على شيء من ادواته ولا شرطا
لان الظاهر منه التعليق ولا ريب انه لا يراد بها ذلك ولذا يذكر في المجازات المقطوع بها وانما ذكر لبيان
الاعتقاد والتوكل او من جهة اشتمال الامر ومنها انه لو تكرر الاستثناء مع كل جملة عد مستهجنا ولولا
ان المذكور بعدها يعود الى الجميع لما استهجن لتعينه طريقا وجوابه منع التعين وامكان التعبير
الاخصر بان يقول بعد جميع الجمل الا كذا في الجميع او منع الاستهجان الا فيما كانت قرينة على الاتصال
وقد تبين الدليل هكذا العرف اذا اراد الاستثناء من جملة متعددة اقتصروا على استثناء واحد والاصل
في هذا العمل الحقيقة فليس غيره حقيقة لاصالة عدم الاشتراك وجوابه بالمعارضة بما اذا اراد الاستثناء من

الاخيرة فقط

الاخيرة فقط ثم الحمل يمنع اصالة الحقيقة في الصورتين اتحد والمستعمل فيه ومنها ان المفروض صلاحية الرجوع
الى الكل والحمل والحكم باولوية البعض تحكم وجوابه منع عدم اولوية الاخيرة لوجود المرجح فيها وهو الاقربية
مع ان كون الحكم باولوية البعض تحكما لا يوجب الرجوع الى الجميع لامكان التوقف ومنها انه لو قال علي
خمسة الا ستة كان للجميع اتفاقا فكذا في غيره لاصالة الحقيقة وعدم الاشتراك وجوابه مضافا الى ما مر والى
عدم امكان العود الى الاخيرة فهو انه يعود الى المجموع من حيث هو مجموع فهو غير المدعى وحجة الثاني ايضا
وجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لانه موجب للتجوز في لفظ العام ولان الظاهر من المتكلم بالعام ارادة عمومه و
الاستثناء مخالف للاصل بمعنى الظاهر اولا لانه انكار بعد الاقرار والقاعدة فيه عدم سماعه فانه استثناء فخالف
الاصل بمعنى هذه القاعدة فيجب الاكتفاء بالمتيقن وهو العود الى الاخيرة واجيب عنه اولا بالنقض بالشرط
والصفة وثانيا بقيام المقتضي للخروج عن خلاف الاصل وهو منع الاستثناء الكل من الامرين كما يأتي وعدم
المرجح فهو اما يوجب الارجاع الى الكل او التوقف وثالثا بمنع كون الاستثناء مخالفا للاصل قوله موجب للتجوز
في لفظ العام قلنا مم لو انه مبني على ان العام المخصص مجاز وهو خلاف المحقق قوله ولان الظاهر من المتكلم ارادة
العموم قلنا هي باقية وان اخرج بعض افراده ثانيا على ان كون الاستثناء مخالفا للاصل مبني على ان المعنيين يرجع
الى ان الاصل حمل الكلام على الحقيقة فالمسلم منه انما هو بعد فراغ المتكلم للاتفاق على انه ما دام متشاغلا ان
يلحق به ما شاء من اللواحق ومقتضاه وجوب التوقف عن الحكم بالمراد الى الفراغ ولو كان مجرد صدور
اللفظ موجبا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده فالم يقع الفراغ
لم يتجه الحكم بارادة الحقيقة وبرابعا بمنع كون الاستثناء مخالفا للاصل مطلقا وانما هو اذا لم يكن الحكم
المستثنى منه مخالفا له قوله يرد على الاول منع العود الى الجميع مادة النقض وعلى الثاني منع وضع الاستثناء
للامرين كما يأتي مع ان المرجح للاخيرة وهو الاقربية والمقطوعية موجود وعلى الثالث وان قلنا بعدم
كون العام المخصص مجازا ولكن لا يخرج الاستثناء عن مخالفة الاصل لاجل ذلك لانه يخرج المستثنى
عن الارادة ولا شك ان الاصل عدمه بل اصل تعلق الاستثناء بشيء وتاثيره فيه مخالف للاصل و
اما منع اصالة الحقيقة الا بعدم تمام الكلام وعدم لحوق ما يخالفها فهو غير مفيد له لان مراده ان
كان ان الحكم بالاصل بعد الفراغ وعدم انضمام ما يقطع بكونه قرينة فما نحن فيه كذلك وان
كان مراده ان الحكم به بعد الفراغ وعدم انضمام شيء يحتمل كونه قرينة فهو باطل قطعا مخالف للاجماع
مع ان تجويز الحاق اللواحق لا يخرج الحقيقة عن الاصالة والظهور ولو كان ذلك مخرجا لها لاخرجها
بعد الفراغ ايضا لاحتمال المخصص المتصل والتفرقة في ذلك بين اصالة الحقيقة وظهور المراد مما
فيما نحن فيه فتسليم الاول دون الثاني لما ذكر باطل لان كلا منهما يتبع الاخر واما قوله ولو كان مجرد
اللفظ الخ ففيه ان الوضع لزم رد المخصصات المنفصلة والحال ان المراد باصالة الحقيقة اليه يجب الحمل بل ارادتها
بل المراد انها الظاهر ومقتضى القاعدة ما لم يدل دليل على خلافه وعلى الراجح انه لو صح لما امكن ان يقال
المجاز مخالف للاصل لان الحقيقة قد يوجب ثبوت الحكم المخالف وحاصله ان بعد ورود المستثنى منه يبطل

اصالة عدم الحكم واصالة تقابله على عموم اصل طارئ على الاصل الاول فيسقطه فالاولى الجواب عن الدليل
بانه لا يثبت كون الاستثناء حقيقة في العود الى الاخيرة كما هو مدعاة بل يثبت المراد بواسطة الاصل
وهو يجتمع ايضا مع كل من الاشتراكين والوضع المرفوع والجهل بالموضوع له ونقول به ايضا الان يكون عدم
اثبات الاستعمال بذلك وتتميم المطلب بضميمة كون الاصل في الاستعمال الحقيقة ولكن في جريان
الضميمة هنا بل ثبوت الاستعمال بذلك نظر والثاني انه لم يرجع في اية القذف الى الجميع ولذا
لا يسقط الجلد بالتوبة وجوابه ان الدليل من الخارج لا اصالة الحقيقة والاستعمال اعم منها والثالث
ان الاخيرة حايلة بين ما قبلها وبين الاستثناء فيكون ما تعتقد به كالسكوت وجوابه
انه مصادرة والسكوت ان اريد به الطويل فالمماثلة ممنوعة وان اريد الاعم فالحكم في الاصل ممنوع
والرابع ان حكم الاولى متيقن ورفع مشكوك فيه فتستصحب واجوابه يعلم مما مر في الاول وقد يجاب
ايضا بالنقض بالاخيرة لان رفع حكمها ايضا مشكوك فيه لجواز رجوع الاستثناء الى ما قبلها بدليل في
ضمن يتقن حكم الاولى لاحتمال عود الاستثناء اليها ايضا ويرد على الاول انه ان اريد الدليل الثابت
وجوده فيخرج عن محل النزاع وان اريد المحتمل فالاصل عدمه وعلى الثاني ان الاصل في كل لفظ وقع
متعلقا اللفظ دال على حكم تعلق الحكم به ويجب حمله لو لم يدل دليل على خلافه والخامس انه لو قال
على عشرة الا ستة الا ثلثة كان للاخيرة فكذا في غيره دفعا للاشتراك واجيب تارة بان الكلام في المتعدد
المعطوف بعضها على بعض واخرى بان الاتفاق على العود الى الاخيرة هنا فارق وثالثة بان القرينة
هنا قائمة وهي تعذر العود الى الجميع لانه يوجب كون الاستثناء الاخير مثبتا ومنفيا معا بل كونه
لغوا اذ لو رجع مع الرجوع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منه ايضا يخرج من المستثنى منه مثل ما
ادخل فيه ولا يخفى ان الاخيرين انما يردان لو اريد اثبات المطلب بالقياس واما لو كان المنظور
اصالة الحقيقة ودفع الاشتراك فلا يردان نعم يرد ح منع اصالة الحقيقة لتعدد المستعمل فيه كما مر
والسادس انه لو رجع الى الجميع فاما يضمر في كل منها استثناء اولا فعلى الاول يلزم الاضمار المخالف
للاصل وعلى الثاني اجتماع العوامل على معمول واحد في اعراب واحد وهو غير جائز لنص سيبويه
ولاستلزامه اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد واجيب باختيار الثاني ومنع اللازم اولا
لانه انما يلزم لو كان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو ممنوع بل العامل فيه كما صرح به
المبرد والزجاج هو الاتمام معنى الاستثناء بها ومنع بطلانه ثانيا لان الاخبار عن واحد
بمتضادين مثل حلو حامض حيث انه لا يجوز خلوهما عن الضرر ولا كونه في كل منهما ولا في احدهما
بخصوصه اذ الاول خلاف الاجماع والثاني يستلزم كون كل واحد محكوما به على المبتداء فيلزم
اجتماع الضدين والثالث انتفاء الجزئية على الخالي عن الضرر لاحتمال ان يكون كالكامل الواجد
او يكون حامض صفة الماء لا خبرا بعد خبر بل العدم دليل على بطلانه ومنع سيبويه معارض
بتجويز الكسائي والفراء بل نفي الصفة كما في قام زيد وذهب عمرو والظريفان مع انه يمكن

ان يكون

ان يكون من اجتهاداته واما اجتماع المؤثرين على اثر واحد فلا ضير فيه لان العلل الاعلامية اماراتية و
علامات وقد يورد على الدليل ايضا النقض بالاستثناء من الجميع مجازا بدليل وفيه نظر ولو قرر
الدليل هكذا لو رجع الى الجميع لزم اما الاضمار او الحكم بكون كل من الجمل عاملا في المستثنى وكل منهما خلاف
الاصل ايدفع عنه بعض ما ذكر لا انه لا يثبت الا تعيين المراد كما سبق ودليل الثالث والرابع
والخامس صيرورة الجملة بالتعلق وعدم تخلل الكلام الطويل والاتصال كالواحدة وبقابلتها
كالاجانب في الاستثناء واجيب بانه ان كانت هذه الامور من القرائن فيخرج عن المبحث و
الا فالمنع والرد والحق ان بعضها منها دون بعض فيخرج مع الاول عن النزاع ويرد المنع
مع الثاني ودليل السادس ان ادوات الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج
اما فيما كان منها من الحروف والافعال فلما مر في اوايل الكتاب واما فيما كان من الاسماء فغير
وسوى فلانها عند كونها للاستثناء بمعنى الا والموضوع له فيها خاص فلا انها بل يجري فيها دليل
خصوص الموضوع له فيها ايضا فهو صالح لكل من الامرين ولا دليل على التعيين لان المبحث عند الاطلاق
وجوابه انه لا شك في عموم الوضع وخصوص الموضوع له في ادوات الاستثناء وان المستعمل فيه
فيها ايضا الا خصوصيات الاخراج ولكن الكلام في تعيين تلك الخصوصيات بانه انما قد عرفت ان الوضع
للمعاني الجزئية لا يمكن الا بتصورها فهي اما متصورة تفصيلا كما في الاعلام او اجمالا كما في الحروف
ولكن في الثاني لعدم امكان تصورها تفصيلا لا بد من تصور معنى عام وجعله آلة للاحاطة
الجزئيات فالموضوع له الخاص يكون تلك الجزئيات المندرجة تحت ذلك المعنى العام واللازم
في تعيين المعاني الجزئية لشخص العام المشتمل عليها او لازم الحكم بكون جزئياته معاني اللفظ ولم يثبت
ما تقدم وذكره القوم الا كون الوضع في ادوات الاستثناء عاما والموضوع له خاصا وهو لا يكفي
في اثبات المطلوب لان هذا الموضوع له الخاص كما يمكن ان يكون هو افراد الاخراج مطلقا سواء كان
من المتعدد او الواحد وبعبارة اخرى من الاخراج او الجمع يمكن ان يكون افراد الاخراج من
الواحد والحاصل ان عنوان الوضع كما يمكن ان يكون مطلق الاخراج يمكن ان يكون مطلق
الاخراج عن الواحد ولا دليل على تعيين احدهما فالجزم باحدهما بطريق بتعيين الوضع للاخراج
عن المستثنى منه الواحد جهل ولاجل ذلك خص الاستثناء بالاخيرة من حيث انه خصوصية الاخيرة بالاجل
انها من افراد الاستثناء عن الواحد والقرب والاجماع يعينها فلا يستثنى عن غيرها لكونه
خلاف الوضع واستدل عليه بتبادر الوحدة اي تبادر استثناء واحد وعلم تبادر الاجماعية
المتماثلة وبان امر الالفاظ يعاقبني والثابت من الواضع فليل الوضع في حال الوحدة نظرا
في المشترك وهذا ايضا غير موافق للتحقيق لانه ان اريد تبادر الاستثناء الواحد حال وحدة المستثنى
منه فهو غير مفيد وان اريد مطلقا فهو ممنوع وكذا حال ما ثبت من الواضع من الوحدة ايضا وما
استلزم ذلك الوضع جديد للهيئة التركيبية حال التعدد وهو خلاف الاصل فيجري دفعه وقد يتوهم امكان

توهم

تعيين الوضع للاخراج عن الواحد بوجه اخر بان يقال انه لا شك في انه موضوع لافراد الاخراج عن
الواحد لا يعني ان الوضع مخصوص بها بل يعني انا نعلم قطعا ان كل فرد من افراد الاخراج عن الواحد هو
الموضوع له وذلك لانه ان كان موضوعا لجزئيات مطلق الاخراج عن الواحد و
ان كان موضوعا لجزئيات الاخراج عن الواحد فموضوع لها ايضا فالوضع لجزئيات الاخراج عن الواحد
معلوم وينفي غيره بالاصل ثم لما كان الاخراج عن الواحد صادقا على الاخراج عن الجملة الاولى والثانية
والثالثة فالا يلزم احتمال الاخراج عن واحد من الكل الا ان قرب الاخيرة والاجماع على الاخراج منها اقرب
الحكم وينفي الباقي بالاصل ولا يرد ما يتوهم من ان الوضع لافراد الاخراج المطلق مطلق ولا تقييد فيه و
التقييد بالوضع لافراد الاخراج المقيد بكونه عن الواحد غير معلوم والاصل ينفيه لانا لا نقول ان الوضع
لافراد له بل لاجل انها اما افراد له او لمطلق الاخراج فان الواقع لا يخ عن احدهما على ان الوضع لافراد الاخراج
المطلق بلا قيد ايضا غير معلوم فان الوضع لافراد مطلق الاخراج ولافراد الاخراج عن الواحد في مرتبة
واحدة من الاصل فان قلت نحن نم الوضع لافراد الاخراج عن الواحد ولكنه يكون تارة اعم من ان
يكون معه غيره ايضا واخرى بشرط ان لا يكون معه غيره والثاني غير ثابت والاول لا ينافي الاخراج
عن الغير ايضا قلنا نحن لا نريد اثبات الثاني واعتبار الوحدة في الموضوع له بل نقول لم يثبت الا الوضع
في حال الوحدة لا بشرطها مع ان الاخراج عن الواحد بشرط الوحدة ايضا من جزئيات مطلق الاخراج
وهذا التوهم ايضا فاسد اذ لنا ان نمنع الوضع لجزئيات الاخراج عن الواحد هو لم اما موضوع له و
لجزئيات مطلق الاخراج وكيفما كان يتحقق الوضع لجزئيات الاخراج عن الواحد قلنا هنا احتمال
اخر وهو الوضع لجزئيات الاخراج عن كل ما يصلح ان يكون مستثنى منه عند تعدده ليكون جزئيات
الاخراج عن الواحد اخراجا دون الجزئيات فان قيل هذا موقوف على الوضع الجديد لهذا التركيب حال تعدد
ما يصلح والاصل عدمه قلنا الاصل عدم الوضع للواحد ح ايضا وانما المسلم هو الوضع لجزئيات وحدة
المستثنى منه والتوضيح ان ما يصلح لكونه مستثنى منه مع استثناء قد يكون واحدا وقد يكون متعددا
ولا شك ان الاستثناء في الاول للاخراج عن الواحد واما في الثاني فمحل النزاع والحاصل انه لا شك
في ثبوت الوضع للاستثناء ولا في انه موضوع لجزئيات الاخراج عن الواحد في الجملة اما باعتبار كونه
جزئيات له او لمطلق الاخراج وهذا عند وحدة المستثنى منه اعني ما يصلح له وانما الشك عند تعدده
هل هو موضوع ح لجزئيات الاخراج عن المتعدد ام لا والاول فعدوي فالعقلاء يقول بالوضع
ح ولا يمكن دفع ذلك واثبات الاول فيه بالاصل لانه لا نسلم الوضع لمطلق الاخراج اي الاخراج عن
الواحد ح فالموضوع له للاستثناء في هذا التركيب مشكوك فيه ونسبته الى افراد الاخراجين واحدة فكيف
ينفي احدهما بالاصل فان قيل الاصل عدم وضع جديد لهذا التركيب قلنا الاصل عدم وضعه لجزئيات الاخراج
عن الواحد ايضا وثبوته لجزئيات وحدة المستثنى منه لا ينفي عند تعدده فان قيل لو كان موضوعا للاخراج
عن المتعدد يثبت الوضع للاخراج عن الواحد ايضا فينفي الزائد بالاصل قلنا الوضع للاخراج عن جزئيات

الواحد ح

الواحد ح يكون تابعا للاخراج عن المتعدد وينفي باشفاء فان قلت بعد العلم بالوضع للاخراج عن الواحد
في الجملة وبالوضع الذي يحتمله التركيب فالاصل اتحاد الموضوع له حال التركيب وعدمه قلنا لا اصل لهذا الاصل اذ
وضع التركيب معلوم وهو كما يحتمل ان يكون للاخراج عن الواحد يمكن ان يكون للاخراج عن المتعدد ونسبة
الاصل اليهما على السواء والاصرح مع انه يمكن ان يكون الموضوع له مطلقا الاخراج عن كل ما يصلح ان يكون
مستثنى منه واحدا كان او متعددا فلا يلزم تعدد في الوضع اصلا ومما ذكرنا ظهر ان اثبات عموم الوضع
وخصوص الموضوع له لا يفيد في اثبات الوضع لشيء من الواحد والاعم ولا دليل على تعيين احدهما
ايضا نعم لو كان ثبت الاستعمال لاحد الامرين خاصة بدون القرينة المتصلة عند التعدد كان يمكن
اثبات الحقيقة فيه بالاصل فان قلت استعمل في الاخراج عن الكل في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان
عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين
تابوا فليكن الاستعمال فيه حقيقة للاصل قلنا الاستعمال فيه في الكل غير معلوم لاحتمال الاخراج واصالة
عدمه معارضة باصالة عدم تعلق الكل بالاستثناء فان قلت قد يستعمل في الاخراج عن الاخيرة خاصة
قلت لم اعثر عليه بدون القرينة المتصلة ومعها غير مفيد الا عند من يقول باصالة الحقيقة مع انه ايضا فان
قلت اذا احتمل الامران فالاصل عدم تخصيصه بغير الاخيرة فيختص بها فثبت الاستعمال فيها خاصة قلت الاصل
عدم الاستعمال في تخصيص الاخيرة ح ايضا وتنظير الاصل الى الاستعمالين على السواء ثم يتحقق تخصيصها قطعا لانه
لو استعمل في تخصيص الكل يكون الاخيرة مخصوصة ايضا واما المعارضة بانه قد يكون الاصل تخصيص الجميع
كما اذا قلت اضرب الكوفيين وقيل البصريين الا العلماء فالعلماء جمع عام فتخصيصه بالبصريين خلاف
الاصل قلنا لا يمكن ان يكون العلماء في المثال عاما لان اللفظ الواقع بعد الاستثناء مقيد بالمستثنى منه لامتناع
اخراج ما ليس بداخل بالا اللام فيه اما عوض المضاف اليه او للعهد بل قد يوجب الارجاع الى الكل خلاف الاصل
من جهة اخرى ايضا في المستثنى اذا لم يكن فيه جهة عموم كما اذا كان نكرة نحو اكرم العلماء والشعراء الا واحدا
او احتاج الى تقدير تقديره والحق في مثل الاكتفاء بتخصيص الاخيرة وقد يحتج لاثبات الاستعمال في
الاخيرة بقوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة
وهذا قول صدر عن قائله هفوة لان الاخراج فيه عن الاولى دون الاخيرة ولا يمكن تعلقهما اذ من اغترف
ليس من لم يطعم ولا يمكن التعلق بالجملتين لان الثاني ايضا ولا يجابه كون المستثنى مثبتا ومنفيا معا ثم بما ذكر ظهر
ضعف السابع ايضا فان قائله لم يذكر لاثباته الا اثبات عموم الوضع وخصوص الموضوع له في غير الاسماء من
ادوات الاستثناء وبعدما عرفت الحال فيه وان اسماءها ايضا يعني الحروف يعلم عدم تمامية واما ما
اورد على صاحب المعالم حيث بين اقسام الوضع والموضوع له وجعل ادوات الاستثناء من التتميم الذي
وضع علم والموضوع له خاص من انه لا حاجة الى هذا الطول اذ يكفي لنفي دلالة الاستثناء على افراد
الاخراج بالاشتراك عموم الوضع وهو معلوم قطعا ففيه انه ليس في صدر نفي الاشتراك فقط بل يريد
اثبات مذهبه الذي هو خصوص الموضوع له احتج السيد بوجوه اربعة لكن ليعلم اولا انه لم يذكر تلك

القسم

الوجوه لاثبات الاشتراك بالاحتمالين الامرين حيث قال في صدر المسئلة بعد نقل قول الشافعي والحنفي والذي
انا اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا ومع رجوعه الى كل واحدة منها لو انفردت قالوا يجب تجويز رجوعه
الى جميع الجمل وتجويز رجوعه الى ما يليه ولا يقطع على ذلك الا بدليل منفصل او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز
القطع على ذلك بشيء يرجع الى اللفظ ثم اخذ في الاستدلال واستدل اولا بالاشتراك الاصالة الحقيقة في الاستعمال
وثانيا حسن الاستفهام وثالثا بانه لا بد في الاستثناء المتعقب للجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما
او الى واحدة منهما وقد نظرنا في كل شيء يعتقد من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب
ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب من غير تجاوزه ولم نجد فيها ما يوجب
القطع فوجب مع عدم القطع على كل واحد من الامرين ان نقف فيهما ورابعا بان القائل اذا قال اضربت
غلماني واكرمت جيراني واخرجت زكوتي قائما او فقيرا او في مكان كذا احتمل ما عقب بذكره من الحال او
الظرف ان يكون العامل فيه جميع الافعال كما يحتمل ان يكون ما هو اقرب اليه وليس لنا مع ان يقطع على
ان العامل الكل او البعض الا بدليل فكذلك في الاستثناء والجامع كون الجميع فضلة وظهر مما ذكرنا ان غرضه
ليس اثبات الاشتراك بجميع الادلة بل مطلبه اثبات عدم القطع في مرجع الاستثناء نعم احد ادلته الاشتراك
المستدل عليه باصالة الحقيقة ومن هذا الظهر فساد ما ارتكبه صاحب المعالم حيث اجاب عن الاخيرين بانهما
لا يدلان على الاشتراك فالصواب الجواب عن الاول بمنع الاصالة وعن الباقي بعدم منافاتها للاجمال
فيكلمها الجهل بالموضوع له فائدة تامة الاولى اعلم بعد تذكر ان الاقوال التفصيلية راجعة الى البسيطة
خمسة القول بعموم الوضع والاشتراك والوقف والاختصاص بالاخيرة والعود الى الجميع ولغير الاخير منها
بعد جهة اشتراك وهي تخصيص الاخيرة وجهتا افتراق احديهما تخصيص غير الاخيرة وعدمه والاخرى
مدرك تخصيص الاخيرة فانه على الاخيرة هو كونه جزء تخصيص الجميع او لازمه وعلى متلوه كونه تمام ما
وضع له وعلى الاولين كونه احد فردي الموضوع له الداخل في الاخر وعلى الثالث كونه احد المذكورات
اي منع الخلو عن احد الثلثة والثلثة الاولى مع الرابع جهتا اشتراك هما تخصيص الاخيرة وعدم
تخصيص غيرها وجهتا افتراقهما اخذ تخصيصها وعدم تخصيص الاولين مع الثالث جهتا اشتراك
هي الاخيرتان المذكورتان واخذ عموم غير الاخيرة وجهة افتراق هي ما اخذ تخصيصها وكذا الاول
مع الثاني وهذه هي جهات اشتراكها وافتراقها بالنسبة الى الحكم وما اخذه وظهر منه ان الثلثة الاول
مشتركة مع الرابع في تمام الحكم وان افترقا من حيث الماخذ ولهذه الاقوال جهة اشتراك وافتراق
من حيث الموضوع له الحقيقي ايضا فانه على الاخير هو الجميع وعلى متلوه الاخيرة وعلى متلوه غير معلوم وعلى
متلوه الامرين بوضعين وعلى متلوه هما بوضع واحد ولكن على الاخيرين لا يتفاوت حال الموضوع
له بل الوضع ثم يتبع هذه الجهة جهات اخرى كجهة الاستعمال حقيقة ومجازا والاحتياج الى القرينة الصارفة
او المعينة وغيرها والى بعض ما ذكرنا اشار المصنف بقوله وهذان اي الاشتراك والوقف
موافقان للحنفية في الحكم وان خالفا في الماخذ وكذا صاحب المعالم حيث قال وهذان اي الوقف والاشتراك

موافقان

موافقان للحنفية في الثاني اي قول الحنفي في الحكم نعم ثمرة الخلاف تظهر في استعمال الاستثناء في الاخراج من
الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند الحنفي حقيقة عندنا بينهما ثم بما ذكرنا ظهر ما في كلام بعضهم
ردا على العالم على ما نقله بعض المحشين من انه ان اراد عام الحكم فموافقة القولين للثاني محل
تامل اذ على الثاني يحكم بمقتضى العموم في غير الاخيرة بمقتضى ظاهر اللفظ السالم عما يوجب الشك
فيه واما على الوقف والاشتراك فالعمل بالعموم في غيره مشكل اذ بعد ملاحظة الاستثناء يصير العموم
المصور فيهما محل التوقف وان اراد محض الرجوع الى الاخيرة لا تمام الحكم فلا وجه لتخصيص الموافقة بقول الحنفية
بل كان الاصوب الحكم بالتوافق بين الاقوال جميعا ووجه الفساد انه لا شك في موافقة الوقف و
الاشتراك لقول الحنفي في تمام الحكم اذ لا نقول بمحاربهما في غير الاخيرة الا بالعموم لان له صيغة خاصة به دالة
عليه لا معتبرة ولم يتحقق دلالة اخرى يعارضها وجزم احتمال المعارض غير كاف والا لجاز ذلك على
تقدير عدم الاستثناء ايضا فالمفروض ان اصحاب المذاهب حكموا بعدم الوقف اذ ليس معنى الوقف الا ندري
انه لم ينظر في المسئلة بل نظر وابلغ فلم يرد نظرا الا الى الوقف ويظهر مما ذكر ايضا ما قيل اخذا مما تقدم بعد نقل مضمون
قول العضدي والعالم من انه ليس مرادهم محض الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعي ايضا موافق له في
ذلك ولا ان غير الاخيرة باق على العموم على الوقف والاشتراك محمول على ظاهره ليتحد في تمام الحكم مع الحنفي بل
مرادهم بيان موافقة القولين لقول ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وان عدم
التخصيص اعم من القول بالعموم بعدم تخصيص الغير عند الحنفي يحمل على العموم وعلى القولين بالتوقف في التخصيص
وعدمه فيظهر الثمرة بين الحنفي وبينهما في الاستعمال وفي ان غير الاخيرة غير معلوم الحال عندهما ومعلوم العموم عند
الحنفي ووجه الصحة ان من اين ظهر له انه ليس المراد على الوقف والاشتراك ان غير الاخيرة باق على العموم واي تنافي
بينها وبين بقائه على عمومه فان التوقف ليس في عمومه وعدم عمومه بل في مرجع الاستثناء ولازمه عدم
العلم بالعود الى غير الاخيرة وذلك لا ينافي عمومه فان العموم قد يكون لاجل العلم بعدم المخصص وقد يكون
لاجل عدم العلم بالمخصص بل بالاعتبار الاخيرة في الاغلب اذ لا يحصل العلم بعدمه غالبا الا بالاصل وهو جار هنا ايضا
ثم ذكر لنا يدل ما قاله ان مقتضى تلك الاقوال ان الخلاف في المسئلة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل فمقتضى
اشتراكها بين الرجوع الى الاخيرة والى الجميع انها حقيقة في كل منهما ومقتضى رجوعه الى الجميع ان العموم لم يبق
بحاله في واحد منهما ومقتضى الرجوع الى الاخيرة بقائه بحاله في غيرها والمفروض ان على الوقف والاشتراك
الامر مردد بين ان المراد من اللفظ هل هو العموم او الخصوص او العموم الغير المخصص والشك في ان المراد هل
هو العام المخصص او العام الغير المخصص غير الشك في ان العام هل خص ام لا حتى يجري فيه اصالة عدم
التخصيص فليس ذلك من قبيل العام الذي لم يظهر له تخصيص حتى يقال ان له صيغة خاصة ولم يوجد له معارض
فكون العام مخصصا او غير مخصص جزء مدلول اللفظ فيما نحن فيه والشك في ان المراد اي المدلولين لانه من خارج
عنها يمكن نفيه باصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص اقول فيه اما اولا فان قوله الخلاف في المسئلة التركيبية
ان اراد ان الخلاف في معنى تركيب الجمل المتعاطفة مع الاستثناء المتعقب لها بمعنى انه ليس معنى مفرداتها على ظاهر اصلا

هيبي بحشو ص

ان البسيطة ص

ولم يعتبر فيها المعاني الموضوعة لها اولا واختلفوا في ان معنى هذا التركيب مع مفرداتها باجمعها ما هو كما يختلف
في معنى لفظ مفرد هو ظاهر البطلان كيف ولو كان كذلك لم يكن معنى كونها عمومات مخصصة بل يكون مخصوصات
موضوعات للمعنى الحاصل بعد التخصيص بالوضع الجديد ويلزمه انه لو شك في مقدار تخصيص الاخيرة لم
يوجد فيها بالقدر المتيقن لانه انما يكون اذا كان للفظ معنى اولا وشك في القدر المخرج وان اراد
ان الخلاف في المراد من معاني تركيب الجمل الحاصل باعتبار الخلاف في وضع الاستثناء بمعنى ان الخلاف في وضع
الاستثناء دون اصل معاني الجمل وان اوجب الخلاف في الاستثناء الخلاف في المراد من الجمل هو كذلك لكنه غير
مفيد واما ثانيا فانه قوله المراد من اللفظ اي الهيئة التركيبية هل هو العمومات المخصصة او غير المخصصة اراد
الترديد في انه هل هي الفاظ كانت عامة ثم خصصت في هذا التركيب او لم يكن عامة اصلا فهذا ظاهر الفساد
لعلم بعمومها اولا وان اراد الترديد في انها هل هي مخصصة في هذا التركيب ام لا مع العلم بعمومها اولا كما يدل
عليه قوله او العمومات الغير المخصصة فهو صريح في ان الترديد في المخصص وعدمه وهل هذا الا الشك في ان هذا
العام هل هو مخصص ام لا واما ثالثا فان قوله والشك في ان المراد من اللفظ هل هو العام المخصص او العام
الغير المخصص غير الشك في ان العام هل مخصص ام لا فيه ان اللفظ اذا شك فيه فان المراد منه العموم لا اما
بشك في انه عام مخصص او عام غير مخصص او في انه هل هو عام مخصص او ليس بعام اصلا فعموم الاول
يكون معلوما اولا لا خلاف في الترديد وشك في مجرد التخصيص وعلى الثاني يشك في عمومه اولا وعدمه ولا شك
ان ما نحن فيه من الاول دون الثاني كما صرح به بقوله هل هو العام المخصص او العام الغير المخصص فالعموم على التقديرين
م والشك في التخصيص فالتفرقة غريبة جدا واما رابعا فان ما ذكره انما يكون له وجه على احد اقوال
قول القاضي في العام المخصص كما يأتي ومن بحث دلالة الاستثناء من عدم كونه حقيقة ولا مجازا على المجموع حقيقة
في الباقي واما هذا القائل فهو يصرح بكونه مجازا فالشك في تخصيص غير الاخيرة وعدمه هو الشك في
ان المراد منه الحقيقة ام المجاز وهل يتصور غير ذلك وعلى هذا فيكون معنى كلامه على وفق ما ذكره ان
الشك في ان المراد من اللفظ هل هو المعنى المجازي او غير المجازي غير الشك في انه هل هو مركب من التجوز
ام لا وهذا مما لا يتفوه به الثاني اعلم ان ما ذكره انما هو حكم مرجع الاستثناء حقيقة واما رجوعه
الى الاخيرة مجازا على القول بوضعه للكل او بالعكس فالظاهر من بعضهم عدم الجواز استنادا الى ان العلاقة
يكون هو الكلية والجزئية وشرائطها مفقودة ولا يخفى ان علاقة المشابهة موجودة ولا يشترط
بشرط مفقود منهاج قد اشير الى ان من المخصصات المتصل الشرط وهو على قسمين اصولي ولغوي
والاول اما عقلي او شرعي او عادي وكلاهما دايران في السنة الاصوليين ولكن مرادهم من الشرط الذي
جعلوه من احكام الوضع هو الاول ومن الذي يجعلونه من المخصصات ويعتبرونه في باب العام
هو الثاني والشرط عند الفقهاء معنى ثالث وهو ما يلزم به وهو المراد من الشرط في ضمن العقد وانما
ومنها الغاية نحو اكرم العلماء الى ان يفسقوا وهي قد يكون مؤكدة للعموم مثل اعتق عبيدي
حتى الاصاغر ومنها الصفة ويشترط فيها ان يكون اخص مطلقا او من وجه واما الاعم والمساوي

فليس من

والمتميز

فليس من المخصصات ومنها بدل البعض نحو اكرم الناس العلماء منهم ومنها الحال نحو اكرم الناس صالحين او
صلاحا ومنها الظرف نحو اضرب الفساق ابدا يوم الجمعة او في ما القيهم في المسجد وكثيرا ما يتخلط
بين المخصص بهما وبالصفة ثم جميع ما ذكر في الاستثناء جار في هذه الامور كما صرحت الاشارة اليه ومن
المخصصات المنفصل العقلي نحو الله خالق كل شيء وبه يخرج المجانين عن الخطابات ومنها الحس نحو
اوتيت من كل شيء ومنها العرف والعادة وهو على ثلاثة اقسام احدها ان يستند حكم العام الى
العادة بانفراده وتعلقه الى بعض افراده وثانيها ان يستند حكم العام الى غير العادة بتحقق بعض
افراده وثالثها ان يستند حكم الى لفظ عام ولكن كان اللفظ بحيث غلب استعماله في بعض افراده والتحقيق
ان الثالث ليس من باب التخصيص بالعادة بل اللفظ يكون مخصوصا فهو من باب انصراف العام الى افراده
من باب المخصص بالعادة التخصيص بشاهد الحال كما اذا اذن المالك في الصلوة في مقاده المغصوبة لحل
الغاصب لا يدخل بشهادة الحال سيما اذا احتمل منعه تخلية العقار ومنها البينة وهو يكون في الايمان والنذور
بعض الاقارير والايقاعات ومنها الاجماع ومنها الكلام المنفصل وسيأتي بعض الاحكام المتعلقة
ومنها فعل المعصوم كان يقول الاستقبال عند التخلي حرام على كل احد ثم فعل ذلك ومنها تقريره
مثاله واضح منهاج قد يحكم الشارع بحكم في واقعة وهي قد يكون سؤالا وقد يكون غيره وعلى
كونها سؤالا اما يكون الجواب غير مستقل او مستقلا وعلى الاول يتبع الجواب السؤال في العموم والخصوص
فاما واما قول الشافعي بالعموم مع خصوص السؤال فليس بالمختار قوله بعموم اللفظ لا يسلك فيه مسلك
القياس وشيخ المناط وعلى الثاني فان كان الجواب اخص من السؤال يقتصر فيه على خصوصه ولا
يعم لعدم المقتضي الا بدليل من الخارج وان كان مساويا له فيتبعه وهو ظ وان كان اعم في غير محل
السؤال يجري فيه على عمومه لعدم ما يتوهم منه التخصيص وان كان عمومه في محل السؤال فهو محل الخلاف
كما اذا لم يكن الواقعة سؤالا وكان الحكم عاما واما اذا كان خاصا صح نهوا فيه ما الكلام في خصوصه
ثم الحق المشهور فيها العموم لوجود المقتضي وفقد المانع وكونه جوابا عن خاص وعارضا في مورد
لك غير ناهض للمنع وليمثل العلماء بعموم آية السرقة والبيت واللعان والظهار ولقول الصحابة
وانه عمر بن يزيد قال قلت لان الذين يصلون ما امر الله ان يوصل قال انزلت في رجال محمد
وقد يكون في مرابل ثم قال لا يكون من يقول للشيء انه في شيء واحد خلافا للشافعي والمزني
وفي تردد هبوا في التخصيص لادلة ضعيفة ظ وظ العميدي التوقف منهاج اختلفوا انا
تعقب العام ضمير راجع الى بعض ما يناوله ذلك العام هل يوجب تخصيصه ام لا ثم ان جماعة من الاصوليين
لم يخصصوا العنوان بالضمير بل جعلوا اعم منه وما له تعلق لفظي ببعض افراده كالمخصصات المتصلة
اذا تعلقت ببعض الافراد ومنهم من خصه بالضمير الواقع في الثاني واما الاكثرون فخصوه بالضمير
هم بين مصرح بانه سواء كان الضمير في المخصصات المتصلة او غيرها وبين مطلق وهو الاكثر والظاهر
ان الكلام هنا فيما تعقب العام وتعلق ببعض افراده سواء كان ضميرا او غيره ما ذكر الا ان الاكثر لما

را وحكم غير الضمير واضحا بل معلوما من مطاوى ما ذكروه ومباحث التخصيص خصوا العنوان بالضمير الراجع الى
البعض وتحقيقه تخصيصه وذلك مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ان قال وبعولتهن
احق بردهن فان الضمير في بردهن الرجعيات فعلى القول بالتخصيص يختص التربص بهن ايضا وعلى
عدمه لا يختص وقوله سبحانه ولا جناح عليكم ان طلقتم النساء الى ان قال الا ان يعفون فان الضمير في
يعفون لا يصلح الا لغير المحجور عليهن ولتقدم مقدمة وهي انه قد عرفت ان وضع الضمائر وضع حرفي والموضوع
فيها كل واحد من خصوصيات الافراد فالضمير المذكر الغائب مثلا موضوع لخصوصيات افراد المذكر الغائب بشرط
ان تدل عليها مرجع واكن ووضعه لها احتمالات احدها ان يكون موضوعا للمذكر الغائب المدلول عليه
سواء كانت دلالة المرجع عليه حقيقية او مجازية وسواء كان تمام معناه او جزئه او لازمه فلا الامر
في كون الضمير حقيقة ان يكون المراد من المذكر الغائب المدلول عليه بالمرجع باحدى الدلالات ويكون
اذا لم يدل المرجع على المذكر الغائب وثانيها ان يكون موضوعا للمذكر الغائب الذي يكون مرجعه
فيه لا ان يراد به المذكر الغائب المراد بالمرجع وان كان معنى مجازيا له وعلى هذا فان اريد بالمرجع معناه
المجازي والضمير للمعنى الحقيقي لذلك المرجع كان الضمير حقيقة وان عكس كان مجازا فلا الامر على هذا في
الضمير حقيقة او مجازا ان يكون المراد منه المعنى الحقيقي لمرجعه والمجازي له وثالثها ان يكون موضوعا
للمذكر الغائب المراد من اللفظ الذي هو المرجع مطابقة سواء كان معنى حقيقيا له ام لا فيكون اتصاف الضمير
بالحقيقة والمجاز باعتبار ان يراد ما اريد من مرجعه وعدمه ورابعها احتمال رابع ذكره بعضهم وهو ان يكون
موضوعا للمعنى المعهود بين المرجع بين المتكلم والمخاطب ولو بمقتضى المقام بشرط ان يكون المعهودية قبل الضمير
اي المعهود قبل ارجاع الضمير اليه فالمعنى الحقيقي لضمير المذكر الغائب المعهود فالعهد ان كان بارادة المعنى
الحقيقي من المرجع او المجازي مع القرينة فلا اشكال في كون الضمير حقيقة واما اذا اريد من المرجع المعنى
المجازي من غير قرينة قبل ارجاع الضمير اليه فلما كان مقتضى الاصل ان يراد من اللفظ حقيقته وظاهره
ويحصل العهد بدلالة الظاهر فاذا دلت القرينة على ارادة غيره من المرجع بعد الضمير فينكشف عن عدم معهودية
المرجع وفي الاول يلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له ثم الظاهر انه لا خلاف في انه يشترط المطابقة بين
الضمير والمرجع ولا في ان مخالفته له بسبب كونه مجازا وبذلك يظهر انتفاء الاحتمال الاول وعدم الوضع
لمطلق ما يدل عليه المرجع ولو بالتضمن او الالتزام وكذا لا ينبغي ان يرتاب في انه لا دخل لحقيقة المرجع و
مجازه في وضع الضمير فانا نعلم قطعا ان ضمير المذكر الغائب وضع للارجاع الى مرجع يدل على المذكر الغائب
واستعمل فيه سواء كان حقيقة او مجازا فانه لا شك في انه ليس تجوز في الضمير في قولك رايت اسدا يرمي
وهو قائم ولا في انه اذا قال رايت اسدا يرمي وهو الحمار وارد من الضمير الحيوان المفترس يكون مجازا كيف
والمتبادر فيه المقامين ليس الا ما هو مراد المتكلم من المرجع قطعا واذا يتبادر في الثاني ان ذلك الرجل الشجاع
اخر وكذا لا يفهم السامع في الاول الا ان ذلك الذي قام ولو كان حقيقة في المعنى الحقيقي للمرجع لزم
ان يتبادر الحيوان المفترس لعدم قرينة على التجوز في الضمير واما يرمي فهو قرينة للتجوز في الاسد وبدلا

ظهر بطلان

ظهر بطلان الثاني ايضا وكذا الرابع مضافا الى انه يوجب التفرقة بين قولك رايت اسدا يرمي وهو قائم و
رايت اسدا وهو قائم ويرمي يكون الاول حقيقة والثاني مجازا وهو مما لم يقل به احد وايضا لو قال رايت
اسدا وهو قائم واحتمل المخاطب ان يلحق قرينة دالة على ان المراد الرجل الشجاع لا يشك في ان مراده من
الضمير هو مراده من المرجع ويتبادر منه ذلك ويظهر منه تعين الاحتمال الثالث وهو كذلك والتبادر
دليل عليه اذا عرفت تلك المقدمة فاعلم انه ذهب الشيخ وفاقا لي العلامة ره والحاجبي والعضدي و
البيضاوي والقاضي عبد الجبار الى ان عود الضمير الى البعض لا يخصص والعلامة في نهج والعبدي و
البصري الى انه يخصص ونسبه العضدي الى البصري وامام الحرمين ذهب السيد والمحقق والعلامة في
تب وصاحب المعالم والحوبني الى الوقف ونسبه العبدي والاسدي اليه والى امام الحرمين
وهو الحق لنا مضافا الى ضعف ادلة الاولين انه قد عرفت ان الضمير موضوع لتمام المراد من المرجع و
المرجع عام ولا يمكن ارادته من الضمير فلا يمكن ابقاء المرجع والضمير معا على حقيقتهما وبحيث تكاب
تجوز في احدهما ولا دليل على التعيين فيجب التوقف وثانيا انه قد عرفت في بحث اصالة الحقيقة انها
انما يكون فيما لم يكن مع اللفظ ما يصلح ان يكون قرينة للتجوز صالحا لاتكال المتكلم عليه والقول بان تخصيص
العام يستلزم مجازية الضمير مبني على وضع الضمير للطباق لحقيقة المرجع لا لما يراد به وقد عرفت ضعفه و
ترجيح تجوز الضمير بكونه اضعف دلالة فيكون اسهل تفرقا ممنوع وبكون التخصيص ارجح من المجاز عندنا
غير مقبول كما مر في بحث تعارض الاحوال وقد يجعل تجوز الضمير ايضا من التخصيص وفيه ما فيه وعموم
المرجع يصلح للقرينية على التجوز في الضمير كما ان خصوصية الضمير يصلح قرينة لتخصيص المرجع فلا يجري اصالة
الحقيقة في شيء منهما فيتوقف اجتمع الاولون بان الضمير لا يزيد على اعادة الظاهر بنفسه ولو اعاده والمراد
منه الخصوص لم يلزم منه خصوص الاول فكذا الضمير وبان العام حقيقة في العموم والضمير في الرجوع
الى تمام المرجع وارتكاب التجوز في الضمير وارجاعه الى البعض لا يستلزم ارتكاب التجوز في المرجع ايضا
وبان المرجع ظاهر في العموم قبل لحوق الضمير فيجب ابقائه على ظاهره حتى يجيء المخصص ولم يعلم كون لحوق
الضمير الراجع الى البعض مخصصا والجواب عن الاول منع انه لا يزيد عن اعادة الظاهر فانه يشترط المطابقة
بين الضمير والمرجع ولا يشترط ذلك في الظاهر المعاد مع ان في عدم تخصيص الظاهر المعاد ايضا كلاما
وعن الثاني ان المخصص يقول ان التجوز في الضمير توجيه في المرجع بل يقول عدم موجبه وعن الثالث
مضافا الى عدم جريان اصالة الحقيقة التي هي سبب الحمل على الظاهر فيما نحن فيه لما مر انه تعارضها بالمرجح
على عمومه معارض باصالة الحقيقة في الضمير احتج المخصص بانه لولا تخصيص العام بلزم المجاز في المرجع وجوابه انه
ايضا مجاز تخصيص العام ولا مرجح بل الاثر من الاصوليين على ترجيح التخصيص عند تعارضه مع المجاز
اختلفوا في ان التخصيص الحكم هو فالاكثر ومنهم المحقق وصاحب المعالم الى انه ما يقرب مدلول
العام ونسبه العبدي الى المحقق المتاخرين وربما يفهم من بعض مدلوله بالاكثر من النصف عن الاردبيلي
الاستعمال التعظيم والا فيجوز الى الواحد وقيل لا بد من بقاء الكثرة وان لم يعلم قدرها اختاره الرازي

ولنا ايضا انه قد عرفت في بحث اصالة
الحقيقة انها انما يكون فيما لم يكن مع اللفظ ما
يصلح ان يكون قرينة للتجوز صالحا لاتكال المتكلم
عليه صح

التخصيص
الثالث
صح
وبعض مباحث

في المحصول ونسبه الى الحسين ونسب اليه العبيدي الاول قال البيضاوي لا يبعد بقاء غير محصور وارجعه بعض
شراح منهاجه الى الثاني ولا يبعد اتحاد المذاهب الثلثة لكون المراد من غير المحصور الكثير وما يقرب مدلوله
ما يقرب من جهة الكثرة ومن حيث العدد اي يكون كثيرا ويشعر باتحاد الاولين كلام العبيدي وباتحاد الثانيين
كلام بعض اخر وذهب جماعة منهم الشيخ والسيد وابن زهرة والرازي والعلامة الى جوازه حتى يبقى واحد وكلام
الاولين يشعر بالاجماع عليه وقيل حتى يبقى ثلثة وقال الفضال حتى يبقى اقل المراتب ففي الجمع ثلثة وفي غيره
واحد والقاضي حتى يبقى اثنان ولعله لكونه اقل مراتب الجمع عنده ولذا جعل في المنهاج مذهبه مذهب القفال
وابن الحاجب حتى يبقى واحد في التخصيص بالاستثناء والبدل واثنان في متصل غيرهما او منفصل في
محصور قليل وما يقرب المدلول في غير ما ذكر واختاره بعض متاخري اصحابنا والحق هو الاول في غير التخصيص
بالصفة وفيه حتى يبقى واحد لنا على الاول ما مر من توقيفية اللغات ولم يثبت جواز التخصيص الى غير ما ذكر
في غير الصفة فلا بد فيه الاكتفاء بما يقرب مدلول العام عرفا والتشكيك في مراتب القرب غير ضار للفقيه
لنا ايضا على الاصل فيما تردد فيه وعلى الثاني صحة قولك اكلت كل رمانة حامضة في البستان وشيوعه
وان كان فيها الف رمانة وكانت الحامضة عشرة واكرمت العلماء الفقهاء والبصريين العلماء وان
كان الفقيه في الاول والعالم في الثاني واحدا ولا يبعد الجواز الى الواحد في كل تخصيص متصل مع وجود
نكتة لهذا التعميم والتخصيص كما يقال له على عشرة الا ثلثة في مقام الاستهزاء على مدعي العشرة ويولد عليه
المدعي كلكم حائض الا من اطهرت اخرج الاكثر وفي تقبيح اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف ولم يكل
الا واحدة او ثلثة عند اهل اللسان واستنكارهم ذلك وليس هو الا لعدم ورود مثله من الفصحاء
وجه اخر صالح للقبح وفيه انه في المخصص بالصفة مع كامر مع انه مختص بالتخصيص الى الواحد وما يقرب منه دون
النصف وما يقرب منه وبان العام المخصص مجاز في الباقي فلا بد فيه من علاقة وليست الا المشابهة وهي
مفقودة فيما يقرب مدلوله وفيه منع كون العلاقة هي المشابهة وهذا الاخير حجة القائل بلزوم بقاء
الاكثر او غير المحصور مطلقا ان قلنا بغايرتها للاول وهذا ايضا يشعر بالاتحاد احتج المجوزون الى الواحد
بوجوه منها عدم المانع اما عقلا وشرعا فظاهر واما لغة فلاصالة عدمه وجوابه ان عدم المانع غير
كاف بل لا بد من وجود المقتضي والمقتضي هنا توقيف اللغوي ولم يثبت فان قيل العام المخصص ما حقيقته في
الباقي فيتحقق الوضع الحقيقي وهو استعمال المقتضيات او مجاز فيتحقق الوضع المجازي قلنا معنى كونه حقيقة
في الباقي ليس انه موضوع لكل من الباقي باحد الاشتراكين بل المراد انه مستعمل في معناه الحقيقي واخراج
بعض الافراد بالمخصص واخراج ما دل عليه لفظ بلفظ اخر ايضا من الاحكام اللفظية المحتاجة الى
التوقيف والاذن وحصول الاذن في جواز اخراج كل مرتبة غير معلوم واما على القول بالمجازية
فالثابت ان كلما يجوز التخصيص اليه معه مجاز لا ان كلما يصدق عليه التخصيص فهو مجاز يصح ومنها
انه لو لم يجز الى الواحد لكان لاجل اخراج اللفظ عن موضوعه لعدم ما نع اخر وهو يقتضي امتناع
كل تخصيص وجوابه انه لاجل عدم ثبوت جوازه من اللغة ومنها قوله تعالى والحافظون

والمراد هو

والمراد هو تعالى شانه وحده والجواب انه ليس من صيغ العموم في شيء ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس
والمراد نعيم ابن مسعود كما روي عن ائمتنا وجوابه انه يحتمل ان يكون مبدء القول نعيما ثم اخذ المنافقون
وعمهم الخبر عنه وتعلوه فمراد الامام ان القائل هو نعيم ومراده سبحانه جميع من فعل الخبر من الجماعة
المعهودين وقد يجاب ايضا بانه ليس من باب التخصيص بل التشبيه ووجه التشبيه انه لما اخبر عن لسان
الناس وهم ابو سفيان وحزبه وتكلم عن مقصدهم وكان رسالة عنهم فكانهم قالوا ذلك بانفسهم و
منها انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به القليل وجوابه
انه قد عرفت ان عموم المفرد المعرف اما لاقتضاء الحكم او تعليق الحكم على الطبيعة ولم يتحقق شيء منهما
في المثال فلا عموم فيه بل هو البعض الخارجي المطابق للعهد الذهني ومنها جواز اكرم الناس الا الجهال
وان كان العالم واحدا وجوابه ان اخراج الموجود في الواحد لا يوجب تخصيص الناس
به في الاراد بل مراده اكرم غير الجاهل مطلقا غاية الامر ان الموجود من مراده واحد ومنها
ان استعمال العام في غير الاستغراق مجاز وليس بعض افراده اولى من البعض فوجب جواز التخصيص الى الجميع
ان ينتهي الى الواحد وكذا على كون استعمال العام في الباقي حقيقة ايضا يقول اخراج بعض الافراد ليس
اولى من بعض وجوابه منع عدم اولوية البعض بل تعيينه فان ما ثبت جوازه وهو ما يقرب المدلول
اولى من غيره حيث ان امر اللغة محتاج الى التوقيف لثبوت جوازه لا لنفس القرب واجيب عنه بوجهين
اخرين ايضا احدهما ما ذكره العلامة وهو منع عدم اولوية البعض فان الاكثر من الافراد اولى
من غيره لكونه اقرب الى الموضوع له واعترض عليه بوجهين الاول ما ذكره العبيدي بان اولوية
الاكثر لقربه الى الموضوع له معارضة باولوية الاقل لكونه متيقن الارادة والثاني ما ذكره ايضا
وتبعه صاحب المعالم وهو ان اولوية الاكثر باعتبار اقربيته انما يفيد رجحان الاول عند التعارض
بحيث اذا دار الامر بين تخصيصات مختلفة يكون الراجح ارادة الاكثر الا انه مما ليس باولى عند خلوه
عن المعارض او وجود دليل عليه قبل بعد نظر جميع ذلك وفي الاستدلال وجميع الاعتراضات نظر
اما في الاعتراضات فلان مبناها على ترجيح المراد من العام المخصوص لا بيان جواز اي فرد من افراد
التخصيص وعدمه كما هو المدعى فلو دار الامر بين المخصصات المختلفة امكن التمسك بامثال ذلك اقول فيه
ان هذا عين الاعتراض الاخير فلا وجه لذكره وجعله اعتراضا عليه ايضا مع انه لا يرد على الاعتراض
الاول ايضا لانه وان كان مبناه على ترجيح المراد ولكنه في مقابلة المجيب حيث انه المبني كلامه على ذلك
فرده المعترض بانه لا يصح هذا الترجيح لوجود المعارض فالنظر انما هو وارد على المجيب خاصة وعن
ليس نظر اجديدا بل هو الاعتراض الاخير ويمكن توجيه كلام المجيب ايضا بما يندفع عنه الاعتراض كما لا
يخفى على المتدبر نعم يرد على الاعتراض الاول انه اذا يجاب الاقل لتيقن الارادة مطلقا كما اذا قال
اقتلوا المشركين وكان قوله انه واحد منهم مجوسي وعلم اما تخصيص المجوس او اهل الكتاب وعلى
الجواب ان ايجاب الاقربية للاولوية غير ثابت بل هو عين النزاع وثانيهما ما ذكره مناسب

العام دون ذكره وهو ان استعمال العام في الخاص لكونه مجازا لابد له من علاقة والعلاقة المتصورة
فيها اما الجزئية والمشابهة في الصفة والاولى منتفية هنا فتعين الثانية والصفة اكثرة فلابد من كثرة يقرب
من العام فوجود العلاقة وعدمه هو سبب اولوية البعض عن بعض واورد عليه ان موضع النزاع
يشمل مثل العشرة ايضا بالنسبة الى اجزائها وعلاقة الجزئية هنا متحققة ويجوز كون العلاقة هي الكلية
حيث ان الكلي جزء للجزئي والعام جزء من الجزئيات الخاصة ويجوز كونها هي العموم والخصوص وفي الاول
انه يكفي في رد الدليل عليه وفائدة تجميع المدعي مع ان الشائع فيه هنا هو العام المستغرق مضافا الى ان
في تحقق العلاقة الجزئية الصحيح لاطلاق العشرة على الواحد ايضا نظر لان صحة استعمال الكل في مطلق الجزء
غير معلومة بل الثابت ما يكون للكل هيئة اجتماعية وجملانية واقعية دون ما يكون كلية اعتبارية وانما
الاجزاء المنفصلة بعضها عن بعض مع كون الجزء مستقلا في الوجود فلا واما اطلاق مثل السنة والشهر
على بعضها فيمكن ان يكون من باب المشابهة ولذا لا يطلقان على يوم ويومين بل شهرين ايضا في السنة
وفي الثاني في ان ما هو جزئي هو العام المنطقي الذي يسمى بالمطلق واين هو من العام الشائع فيه في
الثالث ما قيل من ان ما وقع في كلامهم مما يشعر بان العموم والخصوص علاقة مخصوصة بالعام المنطقي
واما الاصوليون فتحقق كونه مجازا وان علاقة استعماله في الخصوص ما ذا فانما هو في هذه المسائل ولا اقل
من احتمال ارادة المنطقيين منها فان اطلاق العام على المعنى الاصولي انما هو في مصطلح الاصوليين مع
ان كون العموم والخصوص علاقة غير ثابتة كيف ولم يعدها الاكثر من العلاقات بل لم يجعلوه في الا
من عدا منها من كلامه حجة في هذا المضمار وانكره السيد الصدر وقال والدي العلامة ره ولم يصرح
احد بجوبنوعه هذا كلامه انه على فرض تسليم كون علاقة لم يثبت كون مطلقه علاقة نعم يرد على الجواب
اولا انه لا يصح في مقابلة من يقول بكون العام المخصص حقيقة وثانيا انهم صرحوا في علاقة المجاز
بانها يجب ان يكون في صنف ظاهر ومن الالفاظ العامة ما ليست الكثرة من الاوصاف الظاهرة لمعانيها
بل لا يتصف بالكثرة عرفا كالعناصر والسيارات فان قلت وحيث لم يكن العلاقة هنا الجزئية ولا
العموم والخصوص فلا المشابهة فعلى القول بكون العام المخصوص مجازا ما يكون علاقته قلت قد
عرفت ان العام الافرادي على قسمين قسم يكون العموم لازم معناه الحقيقي لانه معناه كالمفرد المعرف
والمضاف والنكرة المنفية وقسم يكون معناه العموم ويكون كل فرد لازما لم فما كان من الاول
فتخصيصه يكون باستعماله في غير معناه الحقيقي مما لا يلزمه العموم وهو يختلف باختلاف الموارد فلا
ينضبط العلاقة فيه بامر خاص بل في الموارد مثلا عموم اكرم الانسان انما باعتبار تعليق الحكم على
الطبيعة ويلزمه العموم فاذا خص بالعلماء يعلم ان المراد بالانسان ليس طبيعته بل استعمل في طبيعة
العالم لعلاقة وهكذا وما كان من الثاني فالعلاقة يمكن ان يكون هي اللزوم فيكون من باب
تسمية اللازم باسم الملزوم ولازم العام وان كان جميع مراتب الخصوص لكن يمكن ان يشترط في
هذا النوع من اللزوم الاستعمال في لوازم خاصة فان العلاقات انما يعلم بتتبع موارد الاستعمالات

الايراد الاول السلطان العلماء والثاني للدقاق الزرواني والثالث ماذكره الزرواني ايضا منه

صح للدقاق الزرواني منه

فان قلت

فان قلت فلم يجوز في الصفة الى الواحد قلت ليس العام المخصص بالصفة مجازا كما يأتي حجة المجوزين الى الثلثة او
الاثنين ما قيل بانه من بيان اقل الجمع بضميمة عدم القول بالفصل في غير الجمع وفيه ان الجمع غير العام والاستدلال
الحاجبي بدليل الاكثر من غير زيادة وهو كما ترى ثم على ما احترزنا من عدم الجواز لاجل عدم التوقيف
فينفي فائدة النزاع كما يظهر وجهه مما ذكر ولو سئل استعمال المشترك في معنييه ولا يخفى انه صرح جمع بان النزاع
في غير اسماء الشرط والاستفهام واما فيها فلا خلاف في جواز التخصيص الى الواحد وصرح بعضهم بوقوع الخلاف
فيها والظاهر ان من صرح بالجواز فيهما دون غيرهما غفل عما ذكرنا في معنى عمومها تتميم اختلفوا بعد اتفاقهم
على بطلان الاستثناء المستغرق وجواز غيره في منتهاه فالاكثر على جوازه مطلقا سواء استثنى النصف
او انقص او زيد اختاره الشيخ والعلامة والحاجبي والعضدي والرازي والبيضاوي وصححه
الاول بعدم الخلاف في جواز استثناء النصف ونسبه نجم الائمة الى الكوفيين واختاره وقيل يجوز
استثناء المساوي للنصف والناقص دون الزائد وخص بعضهم بالناقص واعتبر المحقق في المعارج
ان لا يبقى الاكثر وهذا يصح استثناء وهما عادة وما ذكرنا سابقا يظهر قوة الاول لوقوعه في المحاورات
كثيرا سيما مع وجود نكتة له وهذا القدر كاف في حصول الاذن وربما يدل ايضا بقوله عز شانه
ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله جل شانه فبعزتك لاغوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فانه لو اشترط كون المستثنى اقل من النصف لزم ان يكون كل من
الغاوين والمخلصين اقل من الاخر حيث ان الثانية تدل على انتفاء الواسطة بين الصنفين وعلى
ان المخلصين اقل من الغاوين والاولى على ان الغاوين اقل وقد يضم مع الاول قوله سبحانه وما
اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين حيث انه يدل على ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن غاو
يرد اولا بمنع انحصار العباد في الصنفين لان الاطفال والمجانين داخلون في العباد خارجون
عن القسمين ولعدم دليل على الانحصار وغاية ما يدل عليه الاية الثانية خلف ابليس على اغواء
غير المخلصين ولا يجب وقوع كل ما حلف عليه وثانيا انه اخص من المدعى لانه لو تم لا يدل الا على بطلان
اشتراط الاقل من النصف وقد يورد عليه بوجوه اخر لا فائدة في ذكرها وقد يستدل ايضا بالاجماع
على لزوم واحد اذا قال على عشرة الا تسعة وفيه ما فيه واحتج للاقل ببعض ما سبق في التخصيص وظهر
جوابه ومما يظهر وهنه بادنى توجيه هذا واعلم ان بعضهم اختار في مسئلة نهي التخصيص وجوب بقاء ما
يقرب مدلول العام واستدل عليه بعدم الرخصة في غيره وبان العام المخصوص والمستثنى منه مجاز
ولم يثبت العلاقة في غير ما يقرب بسلم الاستقباح في اكلت كل رمانة في البستان وقد اكل
واحدة وقال في جواب من جوز التخصيص مطلقا لا بانه مجاز وليس بعض افراده اولى بان
الذي يثبت من غير جواز استعمال العام في الباقي هو الجمع القريب لا مطلق علاقة العموم والخصوص
ونفي العلاقات الاخر واختار في الاستثناء ايضا ذلك نقلا واستدلال الاكثر هنا بالاية
وبحديث كلكم جائع وبالاجماع المتقدم فيما اذا قال على عشرة الا تسعة واجاب عنها بما حاصله

نقل الطلان الاتفاق على البطلان المستغرق والرازي والعضدي والحاجبي والعضدي العبارة
والرازي عن الاسدي والبيضاوي والمحلي من نقله ان في نقله نقل الزرواني منه
رفعهم ونقل الزرواني من الفاضل انه يجوز ان يكون اكثر قال الانه يكون
الوجيان من الفاضل انه يجوز ان يكون اكثر قال الانه يكون
منقطعا منه

ان الثابت من هذه الادلة ليس الا استعمال الاستثناء في اخراج الاكثر وهو اعم من الحقيقة والنزاع في
الاستعمال الحقيقي دون المجازي فانه جايز لعلاقة المشابهة بين الاستثنائيين ولا يخفى ان استعمال
الاستثناء في اخراج الاكثر مجازا يستلزم استعمال المستثنى منه في الاقل وهو قد صرح بعدم جوازه مجازا
ايضا وهل هذا الا التناقض مع انه اذا صح التخصيص الى الاقل ولو بجزء فما وجه التمسك بقبح الكلمات
كما مر بانه في البيان وقد اكثر واحدة فان القبح لا يدل على نفي الحقيقة فقط هذا كله مع ان كون النزاع
في خصوص الاستعمال الحقيقي ممنوع بل مرادهم مجرد حجية الاستعمال وعدمها كما ينادي به كلماتهم في
المسئلتين بقي ههنا سؤال وهو انه ما وجه افرادهم الاستثناء بالذكر بعد ذكرهم حكم منتهى التخصيص
مع ان الاستثناء ايضا تخصيص والوجه فيه ان الاثنين المخصص والاستثناء عموما من وجه فان
التخصيص قد يكون بغير الاستثناء والاستثناء قد لا يكون تخصيصا كما في ضربت زيدا الا راسه
وعلى عشرة الا ثلثة فلا يظهر حكم احدهما من حيث هو ببيان حكم الاخر من حيث هو وتعرضهم في مسئلة
التخصيص ببيان منتهى التخصيص من حيث هو تخصيص فيثبت حكم الاستثناء المخصص من جهة كونه
مخصصا لا من جهة كونه استثناء وغرضهم في مسئلة الاستثناء بيان منتهى الاستثناء من حيث هو
استثناء ويمكن ان يكون مانع التخصص الى مرتبة لم يكن ذلك الاستثناء الغير التخصيصي او مقتضي الاكثر
دون الاول وذلك كما انه لما لم يكن افراد العام الاصولي جزء له فزعم الاكثر في التخصيص ان العلاقة الثابتة
فلذلك اشترطوا الكثرة ومن زعم منهم ان العلاقة هي العموم والخصوص اقتصر فيها على القدر الثابت بخلاف
الاستثناء الغير التخصيصي فان المستثنى يمكن ان يكون جزء المستثنى منه كالراس والثلثة في المثالين فيتحقق
العلاقة في غير الكثير ايضا ومن هذا يندفع ما توهم شبهة في هذا المقام واردة على القوم من انه ذهب الاكثر في
مسئلة التخصيص الى لزوم بقاء اكثر يقرب مدلول العام وفي هذه المسئلة الى جواز استثناء الاقل من النصف
بل لم يقل احد بوجوب بقاء الاكثر منه الا شاذ من العامة هذا مع انه قد عرفت ان مذهب الاكثر في المسئلة
الاولى لزوم بقاء الكثرة ومرادهم من قرب الباقي من مدلول العام مشاربته له في الكثرة دون القرب
المقداري بل ذكر القرب لم يقع الا في كلام اقل قليل منهم ولا شك في انه لا شاذ في بين الكثرة والنقصان عن
النصف فلا شبهة اصلا **منهاج** اختلفوا في العام المخصص هل هو مجاز ام لا واعلم اولا انه قد وقع التشاجر
في كثير من عبارات القوم في عنوان المسئلة فقال الاكثر العام اذا اريد به الباقي منه حقيقة او مجاز وهو
لا يناسب القول بان مجموع العام والمخصص حقيقة كما هو احد الاقوال ولا القول بان المراد بالعام المجموع
واخرج غير الباقي عن الحكم ولذا عدل بعضهم الى التعبير بان العام الذي يدخله التخصيص هل هو مجاز ام لا
واخر الى ان في هذا الكلام هل مجاز ام لا وكيف كان ففيه اقوال الاول انه حقيقة مطلقا وهو بين قول
بانه مستعمل في العموم وان لم يتعلق الحكم بجميع افراده وهو المراد من كونه حقيقة وقول بانه مستعمل في
العموم مع ذلك حقيقة في الباقي ايضا وهو المراد بكونه حقيقة هنا لا الاستعمال في عمومه وهذا الذي
اختاره والد العلامة وقول بانه لم يستعمل الا في الباقي ومع ذلك حقيقة فيه الثاني انه مجاز كذلك

وهو مذهب

وهو مذهب الشيخ ونقله عن الجبائيين واكثر المتكلمين واختاره الحاجبي والبيضاوي وصاحب المعالم ونقله
عن المحقق والعلامة في احد قوليه الثالث انه حقيقة ان خص بغير مستقل ومجاز ان خص بمستقل نقل
عن البصري وصاحب المعالم نسبه الى ابي ولعل ذلك الرابع انه حقيقة ان كان الباقي غير منحصر ومجاز ان
كان منحصرا منقول عن ابي بكر الرازي الخامس انه مجاز في الباقي من حيث الاقتصار حقيقة من حيث
التناول اختاره الفخر الرازي في البرهان السادس انه مجاز ان خص بغير الشرط والصفة وحقيقة
ان خص بهما نقل عن عبد الجبار السابع السادس لا بتبديل الصفة بالاستثناء ذهب اليه الباقلاني
الثامن انه مجاز ان خص بغير الدليل اللفظي حقيقة ان خص به التاسع انه ليس بحقيقة ولا مجاز بل
مع تخصصه حقيقة في الباقي وهو احتمال ما نقله في العدة عن اكثر من اصحاب الشافعي وابي حنيفة
العاشر انه مجاز ان خص بمستقل وكالتاسع ان خص بغيره هو مختار البصري في المعتمد والرازي في
المحصول والحق هو الثالث لما مر في تقرير دلالة الاستثناء من ان العام المخصص بغير المستقل مستعمل في عمومه
والاسناد بعد الاخراج بخلاف المستقل فان قيل كان ما مر مبنيا على اصالة ارادة العموم ويحتمل ان يكون الهيئة
التركيبية موضوعة لمعنى اخر قلنا نحن نعلم قطعا بحكم التبادر وتصريح جميع اللغويين ان تركيب الاستثناء
مثلا لاخراج جميع اللغويين ان تركيب المستثنى عن المستثنى منه وهذا لا يقتضي وضعا اخر للمفردات
والاصل عدم وضع اخر للهيئة فان قيل انما اذا اراد المتكلم العموم حال الاطلاق ثم بدا له خروج البعض
يلزم النسخ قلنا النسخ انما يكون في الحكم دون الارادة فان قيل لما كان الحكم على الباقي كان ارادة الزائد
لغوا لا يتعلق به غرض في الحكم فلا وجه لان يراد قلنا الفايدة لا تنحصر في الحكم على ما هو المراد بل تتعلق
بالزيادات عليه اغراض في الكلام ويتصور الكلام على حسبها وجوه مختلفة هي محط البلاغة ومناطها
ويتعلق به ارتباط اقاويل الكلام وحسنها على ان الاستدراك يتحقق مع ذكر العام وارادة الباقي ثم
الاتيان بالمخصص قرينة ايضا وكما يمكن ابداء النكتة الثاني فكذا الاول فان النكات اللفظية لا تنحصر
بنحو عبارة حتى يمكن نفيها عن موضع وقد يستدل له ايضا بوجهين اخرين احدهما ان العام المخصص
مستعمل في غير ما وضع له وهو موجب للتجوز الا ان الدليل دل على عدم التجوز في غير المستقل فلا يحكم
به وهو انه لو اوجب تجوزا لكان نحو المسلمين للجنس او العهد ومسلمون للجمع مجازا والا لازم ظاهر البطلان
بالاجماع بيان الملازمة ان المخصص بغير المستقل يفيد بعيد هو كالجزء نحو المسلمين وقد صار
بواسطة لفظ غير ما وضع له اولا وهما بدونه لما نقلا عنه ومعه لما نقلا اليه واذا كان ذلك موجبا
للتجوز فالفرق تحكم وفيه مضافا الى منع استعمال المخصص بغير المستقل في غير ما وضع له كما مر ذكره ان
ثبوت الوضع لهيئة تركيبه بالاجماع لا يوجب ثبوته لهيئة اخرى اذا لم يعلم اتحادهما نوعا والفارق
هو ثبوت الوضع وعدمه فلا تحكم وثانيهما ان المتبادر من المخصص بغير المستقل هو الباقي اذا فصل
بين العام ومخصصه فيكون حقيقة فيه وذلك بخلاف المخصص بالمستقل فان المتبادر من العام
هو الاستغراق ما لم يرد المخصص بعد وروده يخرج عما هو متبادر فيه فيكون مجازا فيه الا ان اريد

بمخصص م

والاصح الاخير هو ان يكون
كذا المذهب الاول بتقريره الغزالي منه

بالعام المخصص المركب منه ومن المخصص فهو لا يتناول غير الباقي فالمستقل وغيره وان اريد به خصوص العام
فهو يتناوله في الوضعين والفرق تحكم وبعض الاتصال والانفصال لا يصلح للتفرقة على ان المستقل ايضا قد يكون
هكذا متصلا وايضا ان اريد من التبادر المتبادر لاجل القرينة فهو م ولكنه لا يستلزم الحقيقة وان اريد
تبادر الباقي مع قطع النظر عن القرينة فهو م اجمع الاول اما على تقريره الاول فبما تمسكنا به وهو في المستقل
ممنوع كما عرفت واما على التقرير الاخير بوجوه احدها ان الباقي متبادر من لفظ العام وان لم يكن قرينة
وهو علامة الحقيقة غاية الامر ان غيره معه ايضا متبادر وهو غير قادح نعم يتوقف خروج المفرد على
القرينة فالقرينة لا مدخلية لها في تبادر الباقي وانما ثبوتها اخراج الغير ويرد عليه ان المتبادر بدون
القرينة من اللفظ معنى اخر غير الباقي مستلزم للباقي او متضمن له ففهم الباقي انما هو باعتبار دخوله
تحت المراد كونه اولا لانه سلم من جهة انه مستعمل فيه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة في معنى هو العلم بارادته
على انه نفس المراد ولا يتوهم انه لا يتم ذلك في العام الذي كان دلالته على افراده مطابقة كالنكرة المنفية عند
البعض لان من يجعلها مطابقة نظره الى كون اللفظ موضوعا للمهية او الفرد المنتشر وورود النفي
عليه يستلزم العموم لا يشك ان اللفظ الموضوع لاحدهما ليس موضوعا لبعض الافراد الذي هو الباقي و
ثانيها ان العام كان متناولا للباقي حقيقة والشاول باق على ما كان لم يتغير وانما طرء عدم تناول
الغير وفيه منع كون الشاول اولا على سبيل الحقيقة لان العام وان كان متناولا للباقي قبل التخصيص في
الواقع ونفس الامر لكن ليس ذلك على سبيل الحقيقة لعدم كون اللفظ مستعملا فيه بل كان داخلا في
المستعمل فيه اولا لازما له ومن هذا يظهر انه لا يصح الاستدلال بالاستصحاب ايضا على كونه حقيقة اذ لم يكن
شاول العام للباقي حال شاوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل لو سلمنا
كون الشاول للباقي اولا حقيقة ايضا لم يمكن الاستصحاب لتغير الموضوع لا لاجل ان الشاول كان
اولا في ضمن الجميع وليست معه هذه الحالة حين التخصيص لان تغير الحالة لا يوجب تغير الموضوع و
الا لم يصح استصحاب اصلا بل لاجل ان شاول الباقي حال كونه في ضمن الجميع كونه تبعيا اشتقاقيا
متبوعه وهذا الشاول غير الشاول الاول وثالثها انه لو كان العام المخصص مجازا في الباقي
لكان له علاقة مع العموم ولا علاقة فيما اذا خصص الى الواحد وما يقرب منه لعدم المشابهة وعدم
كونه جزءا او جزئيا واما علاقة العموم والخصوص فهو غير معتبرة وفيه ان المخصص منع جواز التخصيص
الى الواحد اولا ومنع عدم اعتبار العلاقة الاخرى ثانيا ومنع عدم تصور علاقة اخرى ثالثا
وقد استدل والدي العلامة على الحقيقة بهذا الدليل بعد اختياره جواز التخصيص الى الواحد ورد
اعتراض من نفي العلاقة بانه لا يحتاج اليها لكون العام المخصص حقيقة وهو منه غريب وقد يستدل
ايضا على تقرير الاخير بالقياس بمثل ان جاء زيد فاكرمه وهل جاء ولم يجيء ليت جاء بحيث ان
الفعل مع الادوات المذكورة حقيقة مع انه خرج عن معناه الاصلي وجوابه بطلان القياس اذ لا مع
الحكم في الاصل ثانيا فان قيل يمكن ان يستدل عليه بان العام مع المخصص اي بشرط القيد على ان يكون

المشروط

المشروط خارجا والشرط داخلا لا يمكن ان يراد به العموم وهو ظ ولا الباقي مجازا اذ لا حقيقة له فيكون هو
المراد حقيقة قلنا اولا انه يستلزم في المجاز ارتكاب امرين مثله في اسد بشرط كونه مع بدن وثانيا انا
نقول انه مجاز ولا يجب ان يكون معناه الحقيقي هو معنى اللفظ بالشرط المذكور بل يكفي فيه كونه معنى للفظ
وثالثا انا نقول ان معناه ليس العموم وحده ولا الباقي بل هو العموم المقيد بالشرط المذكور والحاصل ان
المعنى ايضا كاللفظ مركب ومقيد استدل الثاني ايضا بوجوه منها انه لو كان حقيقة بعد التخصيص وعدم
ارادة العموم يلزم كونه مشتركا بين العموم وبين ما اريد منه بعد التخصيص وهو خلاف الاصل مع ان
الغرض في الالفاظ التي يثبت وضعها للعموم خاصة وجوابه مضافا الى انه لا يبطل جميع الاقوال كما
لا يخفى انه يلزم لو قلنا بكون المراد منه غير العموم واما اذا قلنا بانه حقيقة لارادة العموم فلا فقولنا
اكرم بني تميم الطوال بمنزلة اكرم بني تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال ويرجع المعنى الى انه
اكرم من جميع بني تميم طوالهم ولهذا يصح ان يقال واما القصار منهم فلا تكرمهم فيرجع الضمير الى جميع
بني تميم من غير تحمل صيغة الاستخدام ثم ان بعضهم بعد استدلاله على التجوز بالدليل المذكور قال وقد
يقال ان ارادة العموم باقية فلا يراد الباقي ثم ذكر مثال بني تميم المذكور بالتقرير المتقدم وبعض امثلة
اخرى فقال وانت خبير بان ذلك خلاف وتجشم حمل الهيئة التركيبية على خلاف وضعها مع استلزامه
التجوز في بعض المفردات ايضا ليس باولى من حمل العام فقط على المعنى المجازي ولا ريب ان الهيئة
المفردة مغايرة للهيئة المفردة وكل منهما موضوع لمعنى واول معنى قولنا رايت اسدا يرمي مع قولنا رايت
شجاعا الى امر واحد لا يقتضي اتحادهما ثم ذكر بعض المناقشات في بعض الامثلة لا فائدة في ذكرها
هنا كما قال وما يقال ايضا ان هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي اما اذا كان مستعملا في
العموم فلم يراد الباقي طرء بعد التخصيص فيظهر ضعفه مما قلناه ومراده ما ذكرنا في بحث تقرير دلالة الا
ستثناء اقول كان محط قوله وانت خبير وما ذيل به انما هو ما ذكره في بيان معنى اكرم بني تميم
الطوال على ما تقدم لانه هو الذي حمل فيه الهيئة التركيبية على خلاف وضعها وارتكب التجوز في بعض
مفرداته حيث فسر بقولنا اكرم من جميع بني تميم طوالهم وجعل ايا اليه وحكم باتحاد المفسر والمفسر
وقدر لفظ من وحملت اللام في الطوال على العهد بنوعه الا في ارادة الاستغراق من لفظ العام فقط
لا تكلف وكذا لا يلزم حمل هيئة تركيبية على خلاف وضعها وليس هنا هيئة مفردة ولا مفردة
في بعض المفردات وعلى هذا فيرجع البحث الى ما ذكروه في المثال والامر فيه سهل مع انه يرد عليه انه
المثال فعلية اثبات اولوية التجوز في العام وانى له ذلك وايضا تفسيرهم قولهم اكرم بني تميم الطوال
بما فيه حذف وتقدير وجعلهم اياه بمنزلة مفسرها انما هو لاجل التعبير والا فالمراد ان بني تميم باق
على عمومه وكذلك الطوال ولما لم يمكن التعبير عن هذا المعنى الا بلفظ فيه زيادة وتغيير وانما
يلزم الحذف والتقدير هذا كله مع انه لم يظهر لي فرق بين ما ذكره في ذيل قوله قد يقال وقوله
وما قيل ايضا فجعلها ايرادين لا وجه له ولم يذكرهما احد مقابل احدهما تعتبر عبارة الاخر ومنها

انه لو كان حقيقة لكان كل مجاز حقيقة لانه انما يكون حقيقة لانه ظاهر في الخصوص مع القرينة وان كان
ظاهرا بدونها في العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازي كذلك وجوابه ظاهر ومنها انه لو كان
حقيقة لكان لاجل ان المراد منه العموم واللازم منه انه لو قال على عشرة الا ثلثة لم يسمع استثناؤه لكونه
انكارا بعد الاقرار وجوابه ان هذا انما هو لو قلنا بتعلق الاسناد والحكم بالمجموع اذ لا ايضا
ولا نقول به دليلا لرابع ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على غير منحصر في عدد فاذا بقي
غير المنحصر يكون الباقي مدلوله الحقيقي وان لم يبق لم يكن حقيقة وفيه منافاة الى انه خلط بين لفظ العام
وصيغته مع كون معنى العموم عدم الانحصار حجة الخامس ان العام كتكرار الاحاد قال اهل العربية
معنى الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا فالاقتصار على البعض مجاز
وان شاول الباقي حقيقة لانه اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا وان كان في ذلك ابطال
التجوز وجوابه ان العام لم يقتصر فيه على الباقي فليس فيه جهة اقتصار وانما هو في المجموع المركب وهو
لم يكن حقيقة في العموم وايضا كون العام كتكرار الاحاد مم وانما يقول اهل العربية ذلك لانه مثله
في جميع الاحكام بالبيان الحكمة في وضعه وحجة السادس والسابع والثامن على ما نقل عنهم ما
نقلناه دليلا على المختار من بعضهم من ان التخصيص بغير المستقل لو كان مجازا للزم التجوز في نحو المسلم
الا ان الاول لخرج الاستثناء لعدم كونه تخصيصا بزعمه حيث ان مذهبه بقاء المستثنى منه على عمومه
وكون الاسناد بعد الاخراج والثاني الصفة لكونها مستقلة عنده لان التخصيص بها معلوم من الخارج
لا من لفظ الصفة والثالث ادخل كل مخصص لفظي لان المستقل منه ليس عنده كقيل المستقل في ايجاب
تجوز العام المخصص به تجوز نحو المسلم وضعف الجميع ظاهر مع ورود التخصيص بالغاية وبدل البعض
على الاولين دليل التاسع وجوابه احدهما ما مر من القياس على لم يجئ وان جاء وقد عرفت
ما يظهر به جوابه وثانيهما ان المتبادر من مجموع العام مع المخصص الباقي وهذا التبادر غير مستند الى
قرينة اذ لا يحتاج مجموع العام مع مخصصه الى قرينة اخرى في الدلالة على الباقي فيكون حقيقة وجوابه
ان التبادر انما يكون علامة الحقيقة اذا علم انه من نفس اللفظ ودون جهة اخرى يعني ان يكون اللفظ
سببا لتبادر المعنى منه واما اذا كان سببه غير جهة اللفظ فلا كما في اسد يرمي فانه يتبادر الرجل
الشجاع ولكن لا من جهة اللفظ بل من جهة تناسي معنى الرمي الحيوان المفترس كما مر في بحث الامر الواقع بعد الحظر
ويمكن ان يكون التبادر فيما نحن فيه من ذلك القبيل لعدم امكان اجتماع الاستثناء مع غير الباقي
احتج ابو الحسين في المعتمد للعاشر بان القائل اذا قال احزب بني تميم الطوال او ان كانوا طوالا
او الا الطوال يثبت البعض بمجموع الامرين ولم يعن بالعام وحده الا مستغرق ولا كان استعماله
في البعض نقضا ولا البعض والا لم يبق شيء مراد بالمخصص فلم يكن بالعام وحده حقيقة ولا
مجازا وقريب منه ما في المحصول الا انه زاد فيه انه لو كان المخصص بالمستقل حقيقة لزم انتفاء المجاز
راسا وقد يستدل على التجوز في المستقل بان اللفظ موضوع للاستغراق باستعماله في البعض استعمال

او لوصف عارض له وهو اما
عرفي ذاتي او عرضي
اشتهر عنه فالفعل لشيء او لشرطه
او لشرطه او لازمه او ملزومه
والمجاز اما لازمه او ملزومه
قيل فتوقيفية حتى اولا

في جزء المسمى فالمجاز اما عام في المعتمد فبانا نختار الاول اولا ولا يلزم النقض لانه انما يكون لو قلنا بتعلق
الحكم بجميع الافراد ثم الاخراج ونختار الثاني ثانيا ويراد بالخصص اظهار ارادة النقص من العام
وتفهيم المخاطب واما ما زاد في المحصول فمقصوده وان كان صحيحا ولكن يرد على دليله منع انتفاء
المجاز اذ من المجازات ما وقع الاتفاق على كونه مجازا واما ما ذكر اخيرا فاجيب عنه بمنع تعالي العام
المخصص بالمستقل في البعض ولا وجه للفرق بين المستقل وغيره اذ لا يمنع ان يراد بالعام الاستغراق
وينسد الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل ودعوى تجرد دون التجوز لا يعلم الا بعد الرجوع
على سمع او عقل خارج لحكم جدا والحاصل ان النزاع لا يدور على الخلاف في وضع الواضع انه ماذا
اذ فعله معلوم وانما الكلام في تصرف المتكلم بانه هل تصرف في معنى اللفظ واحال العلم بالتصرف الى
الخارج او في الحكم كذلك والاغراء لو لزم فشترك ودعوى تجرد لو سلم لا يعلم اختصاصه باحد الوجهين
اقول لا يخفى ان بناء ذلك القول على ان مجموع العام والمخصص اسم للباقي وهذا في المستقل غير متصور
بما المنفصل منه لانه لا يتصور وضع لفظ مع امر اخر كالحس والعقل لمعنى واحد او مع لفظ اخر منفصل
عنه زمانا بحيث لم يكن شيء منهما دالا ويحصل بتركيبهما المعنى ولو فرض امكانه فهو مقطوع العدم با
لاستقراء واما قوله النزاع لا يدور الخ ففيه انه انما هو على القول بكون لفظ العام ابتداء الاوضع
الخلاف في ان الاخراج هل هو بعد الاسناد او قبله واما على القول بكون المجموع اسما فيدور
الخلاف على وضع الواضع قطعا اذ لا يتصور كون المجموع اسما بتصرف المتكلم نعم لو كان كلامه على التفرقة
بين المستقل وغيره في استعمال العام في عمومه وجعل الاخراج بعد الاسناد لكان لظاهره وجه
وجوابه ح تعلم ما ذكرنا في بحث دلالة الاستثناء **تتميم** فلظهر مما ذكر ان الخلاف هنا في مواقع
الاول في ان العام مستعمل في العموم او في الباقي والحق فيه التفصيل بالمستقل وغير المستقل والثاني انه
على كونه مستعملا في العموم فهل هو حقيقة في الباقي ام مجاز والحق انتفاء الامرين اذ شرطهما الاستعمال
والثالث انه على كونه مستعملا في الباقي هل هو حقيقة او مجاز والحق فيه التجوز والرابع ان العام
المخصص هل هو حقيقة او مجاز والحق فيه التفصيل المتقدم **منهاج** العام المخصص اما مخصص مجمل
او مبين والمراد بالمبين ما كان مبينا من جميع الوجوه ولو بضميمة الاصل او دليل خارجي فاكرم من
في الدار ثلثة مبين وان لم يبين اشخاص الثلثة لان اصالة عدم التقييد يبينها اما المخصص بالمجمل من
جميع الوجوه نحو اي قدر اي شخصا بالنسبة الى جميع افراد العام فيكون مجملا قدرا مبينا شخصا ولو
بضميمة الاصل يعني ان اشخاص ذلك القدر لا تعد بقيد خاص بل مطلق وان لم يعلم ذلك القدر
كما اذا علمت انه خص كثيرا معينا منه من النصف او الثلث او الربع الى غير ذلك مطلقا من غير تقييد
بنصف او ثلث او ربع معين ولكن لم يعلم انه اي الكسور ومن هذا القبيل ما لو قال اكرم العام
مخصوص ومنه قوله تعالى الا ما يتلى عليكم او من وجه دون وجه وهو على ثلثة اقسام لانه اما
يكون مبينا قدرا مجملا شخصا نحو اقتل من في الدار الا خمسة معينة منهم او بالعكس اقتل من في الدار

فيكون مجملا قدرا مبينا شخصا ولو بضميمة الاصل
عينا من اشخاص ذلك القدر لا يتقيد بقيد خاص
انه خص كثيرا معينا من النصف او الثلث او الربع
لم يطلق وان لم يعلم ذلك القدر لا يتقيد بنصف او ثلث
او ربع معين ولكن لم يعلم انه اي الكسور ومن
هذا القبيل ما لو قال اكرم العام
صحيح صحيح صحيح

يا اللفظ بحيث م

انه لو كان حقيقة لكان كل مجاز حقيقة لانه انما يكون حقيقة لانه ظ في الخصوص مع القرينة وان كان
ظاهرا فيه وعمها في العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازي كذلك وجوابه ظاهر ومنها انه لو كان
حقيقة لكان لاجل ان المراد منه العموم واللازم منه انه لو قال عشرة الا ثلثة لم يسمع استثناؤه لكونه
انكارا بعد الاقرار وجوابه ان هذا انما هو لو قلنا بتعلق الاسناد والحكم بالمجموع اذ لا ايضا
ولا نقول به دليل الرابع ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على غير منحصر في عدد فاذا بقي
غير المنحصر يكون الباقي مدلوله الحقيقي وان لم يبق لم يكن حقيقة وفيه منع مضافا الى انه خلط بين لفظ العام
وصيغته مع كون معنى العموم عدم الانحصار حجة الخامس ان العام كتكرار الاحاد قال اهل العربية
معنى الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا فالاقتصار على البعض مجاز
وان شامل الباقي حقيقة لانه اذا بطل ارادة البعض لم يبق الباقي مجازا وان كان في ذلك الابطال
التجوز وجوابه ان العام لم يقتصر فيه على الباقي فليس فيه جهة اقتصار وانما هو في المجموع المركب وهو
لم يكن حقيقة في العموم وايضا كون العام كتكرار الاحاد مم وانما يقول اهل العربية ذلك لانه مثله
في جميع الاحكام بل البيان الحكمة في وضعه وحجة السادس والسابع والثامن على ما نقل عنهم ما
نقلناه دليلا على المختار من بعضهم من ان التخصيص بغير المستقل لو كان مجازا للزم التجوز في نحو العلم
الا ان الاول لخرج الاستثناء لعدم كونه تخصيصا بل عمه حيث ان مذهبه بقاء المستثنى منه على عمومه
وكون الاسناد بعد الاخراج والثاني الصفة لكونها مستقلة عنده لان التخصيص بها معلوم من الخارج
لا من لفظ الصفة والثالث ادخل كل مخصص لفظي لان المستقل منه ايضا عنده كغير المستقل في ايجاب
تجوز العام المخصص به تجوز نحو العلم وضعف الجميع ظاهر مع ورود التخصيص بالغاية وبدل البعض
على الاولين دليل التاسع وجهان احدهما ما مر من القياس على لم يجئ وان جاء وقد عرفت
ما يظهر به جوابه وثانيهما ان المتبادر من مجموع العام مع المخصص الباقي وهذا التبادر غير مستند الى
قرينة اذ لا يحتاج مجموع العام مع مخصصه الى قرينة اخرى في الدلالة على الباقي فيكون حقيقة وجوابه
ان التبادر انما يكون علامة الحقيقة اذا علم انه من نفس اللفظ ودون جهة اخرى بمعنى ان يكون اللفظ
بتبادر المعنى منه واما اذا كان مسببا عن جهة اللفظ فلا كما في اسد يرمي فانه يتبادر الرجل
الشجاع ولكن لا من جهة اللفظ بل من جهة مناسبة معنى الرمي للحيوان المفترس كما مر في بحث الامر الواقع بعد الحظر
ويمكن ان يكون التبادر هنا نحو فيه من ذلك القبيل لعدم امكان اجتماع الاستثناء مع غير الباقي
احتج ابو الحسين في المعتمد للعاشر بان القائل اذا قال اضرب بني تميم الطوال او ان كانوا طوالا
او لا الطوال يثبت البعض بمجموع الامرين ولم يعن بالعام وحده الاستغراق والا كان استعماله
في البعض نقضا ولا البعض والا لم يبق شيء يراد بالمخصص فلم يكن بالعام وحده حقيقة ولا
مجازا وقريب منه ما في المحصول الا انه زاد فيه انه لو كان المخصص بالمستقل حقيقة لزم انتفاء المجاز
راسا وقد يستدل على التجوز في المستقل بان اللفظ موضوع للاستغراق باستعماله في البعض استعمال

لا يخفى ان اذا امر بشيء
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

في جزء المسمى فالجواب اما عما في المعتمد فبانا نختار الاول اولا ولا يلزم النقض لانه انما يكون لو قلنا بتعلق
الحكم بجميع الافراد ثم الاخراج ونختار الثاني ثانيا ونراد بالمخصص اظهار ارادة النقيض من العام
وتفهيم المخاطب واما ما زاد في المحصول فمقصوده وان كان صحيحا ولكن يرد على دليله منع انتفاء
المجاز اذ من المجازات ما وقع الاتفاق على كونه مجازا واما ما ذكر اخيرا فاجيب عنه بمنع استعمال العام
المخصص بالمستقل في البعض ولا وجه للفرق بين المستقل وغيره اذ لا يمنع ان يراد بالعام الاستغراق
ويسند الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل ودعوى فتجرد دون التجوز لا يعلم الا بعد الرجوع
الى سمع او عقل خارج لحكم جدا والحاصل ان النزاع لا بد وان يرجع الى الخلاف في وضع الواضع انه ماذا
اذ فعله معلوم وانما الكلام في تصرف المتكلم بانه هل يتصرف في معنى اللفظ واحال العلم بالتصرف الى
الخارج او في الحكم لكن والاغراء لو لزم فمشترك ودعوى فتجرد لو سلم لا يعلم اختصاصه باحد الوجهين
اقول لا يخفى ان بناء ذلك القول على ان مجموع العام والمخصص اسم للباقي وهذا في المستقل غير متصور
بما المنفصل منه لانه لا يتصور وضع لفظ مع امر اخر كالحس والعقل لمعنى واحد او مع لفظ اخر منفصل
عنه زمانا بحيث لم يكن شيء منهما دالا ويحصل بتركيبهما المعنى ولو فرض امكانه فهو مقطوع العدم بالا
استغراء واما قوله النزاع لا يرجع فيه انه انما هو على القول بكون لفظ العام ايضا دالا ووقوع
الخلاف في ان الاخراج هل هو بعد الاسناد او قبله واما على القول بكون المجموع اسما فيه وبين
الخلاف على وضع الواضع قطعا اذ لا يتصور كون المجموع اسما فتصرف المتكلم ثم لو كان كلامه على التقدير
بين المستقل وغيره في استعمال العام في عمومه وجعل الاخراج بعد الاسناد لكان الظاهر وجه
وجوابه ح يعلم مما ذكرنا في بحث دلالة الاستثناء **تتميم** فظهر مما ذكر ان الحق وهنا في مواقع
الاول في ان العام مستعمل في العموم في الباقي والحق فيه التفصيل بالمستقل وغير المستقل والثاني انه
على كونه مستعملا في العموم فهل هو حقيقة في الباقي ام مجاز والحق انتفاء الامرين اذ شرطهما استعمال
والثالث انه على كونه مستعملا في الباقي هل هو حقيقة او مجاز والحق فيه التجوز والرابع ان العام
المخصوص هل هو حقيقة او مجاز والحق فيه التفصيل المتقدم **منهاج** العام المخصص اما مخصص بمجمل
او مبين والمراد بالمبين ما كان مبينا من جميع الوجوه ولو بضميمة الاصل او دليل خارجي فاكرم من
في الدار الا ثلثة مبين وان لم يبين اشخاص الثلثة لان اصالة عدم التقييد بينهم اما المخصص بالمجمل من
جميع الوجوه فنحو اي قدر اشخاصا بالنسبة الى جميع افراد العام فيكون مجملا قدرا مبينا شخصا ولو
بضميمة الاصل بمعنى ان اشخاص ذلك القدر لا تعد بقيد خاص بل مطلق وان لم يعلم ذلك القدر
كما اذا علمت انه خصص كثيرا معينا منه من النصف او الثلث او الربع الى غير ذلك معلوم من غير تقييد
بصف او ثلث او ربع معين ولكن لم يعلم انه اي الكسور من هذا القبيل ما لو قال اكرم العلماء
مخصوص ومنه قوله تعالى الا ما يتلى عليكم او من وجه دون وجه وهو على ثلثة اقسام لانه اما
يكون مبينا قدرا مجملا شخصا نحو اقتل من في الدار الا خمسة معينة منهم او بالعكس اي مبينا قدرا
مجملا شخصا نحو اقتل من في الدار الا خمسة معينة منهم او بالعكس اي مبينا قدرا مجملا شخصا
او بالعكس اي مجملا قدرا مبينا شخصا ولو بضميمة الاصل
فيكون مجملا قدرا مبينا شخصا ولو بضميمة الاصل
عمومي ان اشخاص ذلك القدر لا يعتبر بقيد خاص
بل مطلق وان لم يعلم ذلك القدر لا يعتبر بقيد
النصف كثيرا معينا منه من النصف او الثلث او الربع
او بالعكس ذلك مطلقا من غير تقييد بنصف او ثلث
او ربع معين وكل من هذا الاقسام انه لو كان
هذا القبيل ما لو قال صح صح صح صح

يا اللفظ بجزئه

الاقدر اعنيا من حيث القدر منهم من غير تقييد في اشخاص القدر فلو علم هذا القدر بتعيين اشخاصه
بالاصل فلو علم انه ثلثه منهم يحكم بانه اي الثلثه كانت لاصالة عدم التقييد او يكون مجملا بالنسبة الى بعض افراد
العام مبينا بالنسبة الى اخر نحو اقتل المشركين الا بعض اليهود ومنه قوله تعالى لا يجب الا ان الا اذا كان
قدر الدرهم لو لم يعلم قدر الدرهم انه هل هو الشرعي او العقلي فانه لا اجمال فيه بالنسبة الى ما يريد عنهما
وانما الاجمال فيما خاصته فان كان مجملا من جميع الوجوه فقد صرح جمع بانه لا خلاف في عدم كونه حجة
ويظهر من العميدي ان حجية العام المخصص ولو لم يجمل مذهب الاكثر ويظهر من بعض شراح المنهاج
ان القول بعدم حجيته مخصوص بالقائلين بكون العام المخصص مجازا ومن بعض اخر منهما
ان الاتفاق على عدم حجيته انما هو فيما اذا خصص بغير مستقل واما اذا خصص بمستقل ففيه الخلاف فلب
القول بعدم الحجية الى الشافعية وبالحجية الى اكثر الحنفية اقول الحق انا اذا قلنا بكون العام المخصص
حقيقة لاجل استعماله في الجميع مطلقا فالحق حجيته واذا قلنا بكونه مستعملا في الباقي مجازا فالحق عدم
حجيته اما الاول فلانه يكون المراد من العام ح العموم ويخرج البعض وقد ثبت ان الاصل عدم خروج
ما لم يعلم خروجه فيجب الحكم ببقائه واسناد الحكم اليه ويكون مجازا في اخراج الاشخاص نظرا فالوا
في الاوامر المشتبهة بالخبر فان قيل لما كان تعلق الحكم بعد الاخراج وليس المخرج معلوما فالاصل في
كل فرد عدم تعلق الحكم به قلنا بعد اثبات عدم كونه مخرجا بالاصل يعلم تعلق الحكم به فان هذا الاصل
من باب الاصل الاول وياتي في بحث الاصل والاستصحاب ان انه اذا كان احد الاصلين المتعارضين
من باب الاخر يقدم ولذا يقدم اصالة عدم التخصيص على اصالة عدم تعلق الحكم بجميع الافراد فيما
لم يعلم المخصص اصلا او لغيرما علم واما الثاني فلانه اذا كان مجازا لم يكن الجميع مرادا والا بل يعلم انه ليس
مستعملا في معناه الحقيقي ولما لم يكن المجاز معلوما ولا يجري فيه اصل فيكون الكلام مجملا فلا حجة
فيه ويظهر من ذلك ان الحق على ما اخترناه في العام المخصص ان المخصص بالمجمل حجة في غير المستقل دون
المستقل وان كان مجملا من بعض الوجوه وان كان من القسم الاول فهو كالمجمل من جميع الوجوه فيحكم
في التخصيص بالمستقل بوجوب قتل غير المشرك ويجري الحكم في كل خمسة بالاصل نعم يجب ابقاء خمسة حتى لم يحصل
العلم بقتل من لا يجب قتله كما في الاوامر المشتبهة وفي غير المستقل بعدم الحجية وان كان من الثالث فهو
حجة مطلقا اما عند من يقول بكون العام مستعملا في العموم فظ فيعين القدر بالاقل لاصالة عدم
الاخراج ويحكم في الاقل بمقتضى اصالة عدم التقييد واما عند من يقول بكونه مستعملا في الباقي حقيقة
فليتيقن قدر لا يحتمل التخصيص وهو الواحد او ما يقرب الدلولا وغيرهما مما قيل واما عند من
يقول به مجازا فلوجوب حمله على اقرب المجازات او فراي الحمل عليه والا فعلى المتيقن وان كان من
الثالث فهو حجة فيما لا اجمال من العام فيه واما فيه فاما مجمل فيه قدرا او شخصا اقدرا او شخصا وحكمه
كما مر الثاني على القول بالاستعمال في الباقي حقيقة فانه لا يجري هنا حيث يعلم استعماله في القدر
الذي لا اجمال فيه فلا قطع بدخول شيء من القدر الذي فيه الاجمال لا يقال حجية الثالث فيما لا اجمال

فيه لانه

فيه لا يتم على القول بالمجازية حيث ان المعنى المجازي ليس معلوما لانا نقول انه وان لم يعلم المجاز بعينه
الا انه يعلم ما عدا المعهود في المثال المتقدم داخل في المعنى المجازي قطعا واما المخصص بالمبين فهي حجة فيما
عدا ما خص به مطلقا كما هو المعروف من مذهب اصحابنا بل نقل اتفاقهم عليه وان اشعر كلام بعض متاخريهم
الرغبة عنه كما في لم او عدمه الك كما هو المنقول عن عيسى بن ابان وابي ثور من العامة اقول ان
خص بمتصل والثاني ان خص بمنفصل كالمنقول عن الكرخي والبلخي والاول ان لم يقبح الى بيان قبل
التخصيص كعهد الجبار وان كان متاخرا عن البيان كبعض اخر وفي اقل الجمع اقوال والحق هو الاول
للاجماع القطعي فانا نعلم قطعا ان السلف من اهل العصر واصحابهم والخلف لهم من العلماء والفقهاء
تمسكوا في الموارد بالعمومات مع انها مخصصة بل مدار اجتهاد العلماء وعملهم عليه وقد ثبت ان فاطمة عليها السلام
احتجت بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع انه خص منه الكافر والقاتل واستدل امير المؤمنين عليه السلام
على الجمع بين الاختين في الملك بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مع انه خص منه البنت والاخت والجميع
باوفوا بالعقود واحل الله البيع ولله على الناس مع ان كلا منها مخصوص ولا نسلم ان اكثر الادلة
الشرعية من الكتاب والسنة عمومات اما باعتبار المكلفين او حالاته او المكلف به او غير ذلك بل مرجع
الجميع الى العمومات واكثرها بل جميعها مخصوصة فلو لا حجية العام المخصص لزم عدم جواز العمل بشيء منها
وهو موجب لسد باب الاستنباط بل بطلانه مقطوع به ولان الفرض تعلق الحكم بالباقي فلا وجه
لرده بعد حجية قول الحاكم ولان المتبادر من العام المخصص ان المتكلم يريد تعلق الحكم بالباقي ولذا
نقطع بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل داري فاكرمه الا فلانا فترك اكرام غيره من وقع عليه
النص على اخراجه عد عاصيا واستحق العقاب فيكون حجة فيه واورد على الاخير بوجهين احدهما
ان تبادر الباقي مخصوص بما اذا قلنا ان العام مستعمل في عموم واما على غيره فلا نم تبادر الباقي من
نفس اللفظ ثم يتبادر اسناد الحكم الى الباقي من مجموع العام والمخصص فيكون المجموع حجة في الباقي دون
العام المخصص وفيه انه ليس المراد تبادر الباقي من كلام العام ولا المراد بكون العام المخصص حجة في
الباقي ان نفس لفظ العام حجة فيه بل المراد ان الحكم المتعلق بالعام المخصص يجب اتباعه في الباقي وان
ارادة تعلقه به متبادر من هذا الكلام وثانيهما منع تبادر ارادة تعلق الحكم بالباقي مطلقا فانه
اذا قال اعط كل فقير درهما ثم قال السائل ما اعطيت فلانا او قال هلا ترك اعطاء فلان
فيجيب بانه لا باس به فكما يحتمل ان يكون الفلان غير مراد من اللفظ ويكون الامر للوجوب يحتمل
ان يكون الامر للندب وفيه ان المراد فيما علم فيه التخصيص واما فيما لم يعلم فيه بل احتمل غيره فليس
من الشارع فيه هنا بل هو يرجع الى تعارض التخصيص وغيره وليبانه عنوان اخر وبما يتبدل ايضا
جهة اخرى احدهما انه لو لم يكن حجة في الباقي لكان لعدم دلالته عليه وهو باطل لان المفروض
انه يدل على الباقي قبل التخصيص فلو لم يدل عليه بعده لكان لتوقف دلالته على الباقي على دلالته
على المخرج ح فان توقفت الثانية على الاولى ايضا لزم الدور والا لم يحكم والحجية اذا ضعف

بنا الخبر وفيه اولا انا نختار الاول والدور اللازم هو دور معية لا دور سبق لعلم احتياجه الى تقدم احد
الطرفين وهو ليس بمحال والتوقف في التعقل في الدور المعي كما في معية العبري غير لازم وثانيا ان لنا ان نقول
ان دلالته على الباقي موقوفة على دلالته على الكل لا على البعض المخرج لان دلالته على الباقي اما تضمنية او التزامية
وهما تابعتان للمطابقية واما دلالته على الكل فهي متلازم لدلالته على الاجزاء لا متوقفة عليها وثانيها الاستصحاب
وتقريره انه كان حجة في الباقي في ضمن الجميع قبل ورود التخصيص له فيستصحب الحجية الى ان يعلم الرافع وله رده
بعدم قاعدة تعليق ناقضيتين في فروع كثيرة احديها انه اذا ثبت لشيء حكم في زمان وصف فاما يعلم من
دليل كون الوصف شرطا ونعلم عدم اشتراطه به ولو باطلاق لفظ فلا كلام وان لم يعلم شيء من الامرين فهل الاصل
ح ثبوت الحكم مادام الوصف او شرطه والتفصيل فيه انه على قسمين احدهما ان يعلم ان الحكم انما ثبت في زمان
تحقق الوصف الفلاني فلكن لم يعلم انه مشروط بذلك الوصف حتى لو فرض عدم تحقق الوصف لم يتحقق الحكم
او لا حتى يتحقق الحكم ولو لم يتحقق الوصف وثانيهما فلا كلام وان لم يعلم شيء من الامرين فهل الاصل ح ثبوت الحكم
مادام الوصف او شرطه الى ان نعلم ثبوت الحكم وتحققه في الخارج كما في الزمان السابق وكذا الوصف وكان لا يعلم
انه هل كان مشروطا بالوصف ام لا مثلا نعلم انا حلال لحم الصيد في السنة الماضية حين كنا في السفر او حرام
عليك لحم البقر ح وتحققت الحلية والحرمة حين كنت مسافرا ولكن لا نعلم انهما هل كانتا باعتبار السفر ولا جله
او لا ونظير الفايدة ح في الاستصحاب بعد انقضاء السفر وظاهر ان الاصل في الاول الاشتراط اذ الاصل
عدم تحقق الحكم بدون الوصف وهو معنى الاشتراط ومنه يظهر ان الاصل في الثاني ايضا اذ بحث عقيب
الاول ان يحكم بالاشتراط قبل التحقق واذا كان مشروطا قبله لا ينفي الاشتراط بالتحقق فان قيل حكم
الشارع بالحرمة مثلا يقيني وبالاشتراط مشكوك فيه والاصل عدمه قلنا ان اردت الحرمة المطلقة اي مقيدة
بالاطلاق فالاصل عدمها ايضا وان اردت الحرمة لا بشرط حتى يثبت اطلاقها بالاصل كما في الفاظ الميات
الغير المقيدة فاجراء الاصل فيها موقوف على ثبوت حكم خال عن القيد حتى يحكم بعدم تقييده بالاصل كما في
اعتقه رقبة اما اذا لم يعلم ان المحقق منه هل هو مع القيد او بدونه فلا يجري فيه الاصل اذ الواقع احد
الامرين الذين لا يجري في احدهما الاصل فانت تقول ان الاصل عدم تقييد اي منهما فان المقيد يكون
شيئا لا محالة نعم اذا كان هنا لفظ خال على تقييد يصح ان يقال الاصل عدم تقييده نعم لو كان المقيد موجبا
لتكليف زايد يمكن نفي التكليف بالاصل ولكن الامر هنا بالعكس مثلا لو كانت لك رقبات مؤمنات و
كافرات وقلت لك بالاجماع مثلا وجوب اعتاق الرقبات وكان قال بعض المجتهدين ان الواجب اعتاق
جميع المؤمنات وقال الاخر ان جميع الرقبات مطلقا فلا يمكن ان يقال الاصل عدم التقييد بل ينفي تكليف
الجميع بالاصل ويقتصر على المؤمنات الا اذا كان هناك لفظ مطلق مثل اعتق الرقبات ولو وجب اعتاق رقبة
وقال بعضهم انه المؤمنة والاخر ان انه مطلقة فينفي اشتراط الايمان بالاصل لا يجابه تكليفا زايدا وثانيهما
انه اذا حكم المكلف بحكم لشيء في زمان باعتبار وجود امر كان سببا لذلك الحكم في نظر المكلف ثم ظهر له
في زمان بعده خطائه او لا في امر لولا خطائه فيه لم يكن الحكم ثابتا فهل يمكن استصحاب ذلك الحكم الثابت

اولا في الزمان

اولا في الزمان الثاني ام لا مثاله رأى رطوبة في ثوبه وشهد شاهدان بانها بول فحكم بنجاسته ثم علم بعد ان
الشاهدين كانا فاسقين فهل يستصحب نجاسة الثوب وايضا استاجر بيتا بعلة ملكا للموجر فحكم بحلية تصرفه فيه ثم
ظهر بعده ان بعضه ملك للغير ولم يعلم ان اجازة الملوك وغيره صحيحة ام لا فكان الاصل عدم الصحة فهل يستصحب
حلية التصرف في البعض الملوك التحقيق لا للاجماع القطعي فانا نعلم قطعا ان جميع المجتهدين اذا حكموا بحكم في
زمان لدليل دلهم عليه وظهر لهم عدم تمامية دليلهم وخطائهم فيه بلا ومثلوا في محله يكون مخالفا لهم بمقتضى
الاصل ولا يستصحبون الحكم الاول ولان الحكم في الزمان الاول كالنجاسة والحلية في المثالين يمكن ان يكونا
مشروطين بالعلم بعدالة الشاهدين وعدم علم ملكية الغير في بعض الموجر به فلا يمكن استصحابه على ما مر في المقدمة
السابقة بل نقول بلا اشتراط قطعا اذ لولا العلم بالعدالة وبملكية الغير لم يحكم بالنجاسة والحلية ولا نريد من
الشرط الا ذلك ففي كل موضع ظهر لو ظهر في الاول لم يثبت الحكم فيه يكون عدم ذلك شرطا فبعد
وجوده لا يمكن الاستصحاب ولان في الزمان السابق الذي يتحقق فيه العلم بالعدالة وعدم العلم بملكية الغير
حكما اخر سوى النجاسة والحلية وهو عدم النجاسة وعدم الحلية على فرض عدم ثبوت العدالة والشك
فيها والعلم بملكية الغير فيجب استصحابه ايضا الى الزمان اللاحق وقد تحقق الفرض فيلزم عدم النجاسة
وعدم الحلية نعم لو كان الحكم الثابت للموضوع سببة لاثر دائما يلزمها وكان ذلك الاثر مطلقا
او دائما او مغيا بغاية وتحقق الموضوع قبل ظهور الخطاء فيصح استصحاب ذلك الاثر بعده لانه مقتضى
ثبوت ذلك الحكم قبل ظهور الخطاء لذلك الموضوع وذلك كما ان المجتهد اذا ظن جواز نكاح البكر بدون
اذن الولي وعقد عليها ثم تغير رايه فيستصحب الحرمة حينئذ لانه ظن ان النكاح المذكور سبب للزوجية
الدائمة او الى طرو عدم البطلان فظهر قبل زواله حرمة في حقه ولازمه الزيت الاثر في حقه ويتحقق
الزوجية المذكورة قبل تغير الراي فيستصحب بعده وبانه تفصيله في بحث الاجتهاد في مناهج نقض الفتوى والحكم
وبحث التقليد في مناهج تاركي الطريقين اذا عرفت هاتين القاعدتين فنقول يرد على الدليل المذكور اما على
القول بكون العام المخصص مستعملا في الباقي فان المفروض ان العام غير مستعمل في الجميع فلا معنى لكونه حجة
في الباقي ولا في ضمن الجميع حتى يستصحب واما استصحاب الحجية الظاهرية حيث ان المخاطب يظن الاستعمال في الجميع
قبل التخصيص وان ظهر خلافه بعده فقد عرفت حاله في القاعدة الثانية واما على القول بكونه مستعملا في
العموم والاسناد بعد الاخراج فانه لا حكم قبله حتى يكون حجة والحكم الظاهري لا يستصحب بعد ظهور خطائه
هذا مع ان المخصص يمنع الحجية المحققة اولا على القولين لانه نقول باشتراط الحجية بعدم ورود المخصص فما
لم يعلم عدمه لا نقول بحجيته بل يجعله مرائي حتى يتم الكلام احتج النافي للحجية بان التخصيص ابطل الظهور
لان غير العموم مجازاته فيتردد بين الباقي وابعاضه وغيرهما والمخصص صارف عن الحقيقة لا معين
للمجاز اجيب بان الباقي اقرب فيتعين وبان الاصل عدم الاجمال وبضميمة ما مر في المفرد المعرف
يتعين الباقي ويرد على الاول انه معارض بتيقن الاقل وانه اقرب من ابعاضه لا غيرها مع عدم
دليل على وجوب الحمل على الاقرب وعلى الثاني ان المرجح لا تامل موجود فلا يجري فيه ما مر في المفرد المعرف فالقول

ان يجاب بان ما تقدم من الادلة معين ح انه لا يجري فيما اذا خص الى منتهى التخصيص الا ان يتعدى الى غير
افراد العام من المجازات وهو قد لا يمكن بل لا يجري على القول بكون العام المخصص حقيقة ايضا الا ان يقال ح
بان الباقي ايضا احد الحقايق فلا يحمل عليه بخصوصه او يقال انه ان بعد اخراج البعض يكون ما تحته
سواء كان حقيقة او مجازا متساويه فلا يتعين واحد منه والجواب ح ايضا مامر من تعيين الباقي بما
واما ما ذكره بعض محشي العالم من انه على القول بالحقيقة لا يفيد الدليل ولو بالتخصيص المذكور الاولوية عام
الباقي والعموم واخذ في بيان الاولوية فهو ناش عن الخلط بين الايرادين الذين اورد على الدليل فانه اورد
عليه تارة بمنع الاولوية واخرى بعدم الجريان على القول بالحقيقة واثبات الاولوية لو منع عن الجريان
لمنع عنه على القول بالمجاز به ايضا لان هذا القايل يقول بالاولوية مع المجاز به ايضا وكذا لا يصح ما ذكره من انه
على القول بكونه حقيقة فيما لو بقي غير مخصص لا يجري الدليل حيث انه ايضا صريح في انه حقيقة في غير المخصص لانه
عام لا انه احد ايضا فلا ان غير المخصص له مراتب شتى فيصح ما ذكره على القول بكون الجموع سالما للباقي اذ لا يكون
اسم تام الباقي اسم غيره واما ما قيل من انه يجري فيه ايضا لان مراده من قال ان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة كون
المستثنى والمستثنى منه اسما للباقي وذكر السبعة بعنوان المثال فكلام واه جدا احتج القايل بالقول الجمع بانه المتيقن وفيه
مضافا الى ما مر من يتقن غيره ايضا ان يتقن مخصوص بالقول بكونه منتهى التخصيص مطلقا وقد يجاب ايضا
بان يتقن الاقل انما يفيد اذا بقي ورد والباغنوي بما حاصله ان الخلاف في حجية العام المخصص انما
هو باعتبار الاجمال في قدر الباقي دون شخصه وانما يرجع فيه الى الاصل ولم يذكر لسائر الاقوال دليل و
كان بناء المخصص بالمتصل على كون المخصص به حقيقة فيكون حجة وبناء الاخرين على الظهور مع عدم الا
نتقال والابناء وجواب الجميع ظ وايد بان الاولى بنا الكلام في هذه المسئلة لا يجتمع مع السابقة لان الخلاف
في كون العام المخصص حقيقة او مجازا في الباقي يقتضي حجيته فيه لان كلا من الحقيقة والمجاز ظاهر في معنى فكيف
يجتمع ذلك مع الكلام في حجيته وعدمها وجوابه ان كون اللفظ حقيقة بالنسبة الى معنى او مجازا امر وكونه
حجة او غير حجة امر اخر فان اللفظ يحتمل ان يكون حقيقة في معنى ويحتاج حجيته الى امر اخر كما في المشترك وكذلك
اذا تعددت المجازات فالذاهب الى الحقيقة يمكن ان يقول بانه حقيقة ولكنه غير متعين الارادة او مستعمل
في العموم ولكن ما اسند اليه الحكم غير متعين وكذلك المجاز وقد يقال في دفع المنافاة وجهان اخران ولكنهما
مزيفان الثاني انه قد يتعارض المخصصات العام واحد بان يوجد له مخصصات او اكثر وعلم ان الواقع منها واحد
فان علم تعيين الحق منها فهو والا فان لم يكن احدها متضمنا للاخر فلا كلام فيه ايضا هنا بل في مباحث
التعارض والترجيح وان كان احدها متضمنا للاخر كما اذا ورد بعد قوله اقتل المشركين لا تقتلوا الذمي و
لا تقتلوا النصارى وعلم ان الحق احدهما فهل يحكم بخروج الاكثر والاقل او يحكم بالتجزي التحقيق انه ان قلنا
بكون العام مستعملا في العموم والاسناد بعد الاخراج يحكم بخروج الاقل للاصل واما ما صار عدم الاسناد
الى الزايد فقد مر جوابها وان قلنا بكونه مستعملا في الباقي فان قلنا اقرب المجازات فكذلك ايضا والا فان ثبت
دليل على احد الاقوال فهو والا يتعين القول بخروج الاكثر لاصالة عدم تعلق الحكم بالزايد ولكن الحق

التقرير الاول على القول بكونه حقيقة في الباقي والتقرير الثاني على كونه حجة في العموم مستعملا فيه منه

ان الاجماع

ان الاجماع منعقد شرعا ولغة على ان مع الشك في القدر الخارج من العام يقتصر على الاقل ولو كان لعام
مثل افتل المشركين معارض خاص وللخاص ايضا معارض مساو ولم يعلم الترجيح ولم يكن مقام التخيير
فالعمل على العام الاول وكذا لو كان لعام معارض بالعموم من وجه ولعارضه معارض مساو ولو كان
لمعارضه معارض بالعموم من وجه فالعمل في محل التعارض على العام ايضا منهاج اختلفوا في انه هل
يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن مخصصه ام لا وعلى القول بعدم الجواز فاحد الفحص فيه مقامان
الاول في انه هل يجوز التمسك به قبل الفحص ام لا واعلم ان عنوان المسئلة وان كان عاما الا ان مرادهم
العمومات الشرعية الغير الناهية فلا خلاف في عدم وجوب الفحص في خطابات السيد والاب والمجتهد و
ساير من يجب اتباعه ولا في خطاب الشارع مع اصحابه شفاها فذهب اكثر الاصوليين الى العدم ونقل
عليه الحاجبي الاجماع في بحث المجمل والمبين وذهب المصري والغزالي والبيضاوي والرازي الى الجواز
وهو مذهب اكثر الاخباريين منا واختاره العلامة في نهج السيد الصدر والمدقق الشيرواني ونقله
جماعة عن بعض القدماء وقد يقال بوجوب اعتقاد عمومه واقعا حتى يظهر المخصص فيحكم بكونه ناسخا
وهو مذهب ابي حنيفة والكرخي وهو مبني على عدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب ومن
قال بامتناع الاعتقاد قبل الفحص لاحتمال التخصيص غفل عن المبنى والاظهر عندي هو الثاني لوجوه
الاول ان بناء مكالمات الشارع على طريقة العرف ومحاورات الناس ونحن نرى انه لو قال المولى
لعبده خذ ما في الصندوق وسافر باخذه من دون تربص في انه هل له مخصص بل لو تربص لذلك كان
عاصيا وكان على ذلك بناء الرواة واصحاب النبي والائمة ولم يكونوا اذا سمعوا عاما من امامهم يسئلوا
عن مخصصه او يتفحصوا عنه فما جاب عنه بعض مشايخ والدي في بعض رسائله بما خلاصته انا انما نتم
بالنسبة الى ما مثل به من خطاب المولى لعبده والامام لاصحابه من الكلام النفسي فانه كلام معلوم وجوب
العمل به وتاخير البيان عن وقت الحاجة غير جايز والفرق بيننا وبين اصحابهم واضح فانهم كانوا
مشافهين لهم مخاطبين بخطابهم عارفين بمصطلحهم واجدين للقراين سائلين ما لا يعلمونه منهم فكانوا
اذا اشتبه عليهم الخصوصية يسئلون وقد يحلون للخصوص من الخارج واكثر هم كانوا محتاجين السؤال
فكلامنا معهم لا بد ان يكون بحيث يفهمون ولا يوخر بيانهم عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل با
لعام اذا سمعوه بدون التخصيص بخلاف المجتهد في هذا الزمان فانه لا بد له اولا من استفراغ وسعه
بانه من المعصوم قطعا ام لا وعلى الثاني هل خبر الواحد حجة ام لا وعلى الاول هل يشترط العدالة له
ام يكفي خبر مجهول الحال او يجوز العمل بخبر الفاسق ايضا وعلى اعتبار العدالة فما هي وكيف يثبت و
الجرح مقدم ام لا وعلى ما يحتاج اليه المجتهد في امر السند والمتن والتعارض والترجيح والتقطيع
والتقيد والتصحيف والنقل بالمعنى وغير ذلك من مسائل الاصول فقال وعلى هذا فكيف يمكن
الاخذ بكلها رايناه او لا كالعمد او معاينة النبي اقول ما ذكره من الطول والتفصيل يصح في مقابلة
من يقول بعدم الاحتياج الى الاصول والى التكلم في حجية الاخبار والرجال والاصول المهدة

لفهم المعاني وعلاج المعارضات وغيرها ويعد لهذا الدليل واما من لم يقل بهذه المقالة وقال بالاحتياج الى
الجميع لكن قال بعد ثبوت حجية الخبر وتعيين الحجة منه سندا وتعيين ما يعول عليه في الدلالة وعلاج المعارضات
ان الخبر العام الثابت حجيته الواصل الينا بعد اعمال الاصول المقررة من اصالة عدم القرينة وعدم المخصص كالخبر
الواصل الى الحاضرين شفاها فكما انهم لا يتربصون بفحص المخصص فكذا نحن لم يرد عليه ما ذكر والحاصل ان المفروض
سن جميع ابواب الاختلافات وجعل الخبر بالنسبة الينا كالخبر بالنسبة اليهم من جميع الوجوه وبقاء الشك في انه
هل يجب الفحص عن المخصص ام لا لا غير بعد القياس اليهم فكيف يتفاوت حالنا مع حالهم فان قلت التفرقة
من هذه الجهة ايضا واضحة لانا نعلم وجود مخصصات كثيرة وليس كذلك حالهم قلت يعلم جواب ذلك مما مر في بحث
خطاب المشافهة في رد الثمرة الاخيرة مضافا الى انا نفرض الكلام في صحابة الكاظم او الجواد عليهما السلام الذين
عاشوا بعموميات كثيرة مخصصات عديدة من الائمة السابقين ومع ذلك اذا سمعوا عن امامهم عاما لم يتاملوا
في الامتثال من جهة احتمال وجود مخصص له في احاديث ساير الائمة فان قلت لو كان له مخصص لنبه
امامهم لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة قلت مع ان كون كل سؤال في وقت الحاجة ممنوع انه لو كان
له مخصص في ساير الاحاديث ووجب عليهم الفحص لم يلزم تاخير البيان ويمكن تقرير الدليل على وجه اتم ولنقتصر
نقول الضرورة الدينية واقعة على اشتراكنا مع الموجودين في التكليف فكان من لزوم تحصيل تكليفهم
وهو لا يمكن الا بالرجوع الى ما خوطبوا به وهذا هو الغرض من البحث عن الاخبار مع كون اكثرها خطابات
مختصة بالموجودين وتحصيل تكليفهم منها لا يمكن الا بتحصيل طريق فهمها وهذا هو الغرض من تاسيس الاصول
اللفظية ولازم ذلك استخراج الاحكام من الاخبار بطريق استخراجهم واذا علمنا قطعا انهم لا يتربصون
للفحص عن المخصص فكيف نتربص وهل هذا الا التناقض وان قلت لعلهم يفهمون المخصوص من الخارج او كانت
لهم قرينة قلت ادفعهم بالاصل كما في ساير الاحتمالات الثاني اصالة عدم المخصص فانها دليل على عدمه و
بعد وجود الدليل على عدمه فالباعث على الفحص عنه واجيب عنه بان اجراء الاصل مع وجود العلم بوجود
المخصص غالبا لا معنى له وايضا اجراؤنا انما هو بعد الفحص ويرد على الاول ان اجراءه لا يمكن اذا علم وجود
المخصص لهذا العام وهو منفي بما يعلم وجوده في الجملة والاصل انه لم يكن لهذا العام مخصص نظير في الفروع
الاولى الشبهة بالنجس قبل هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكم بوجوب الاجتناب عنها مع انا
لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة الى ان يلزم منه العمل بالحرام لا يتم الكلام هنا لان فتح باب
الرخصة في ذلك لاحاد المجتهدين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع وايضا المفروض ان احاديثنا مشتملة على ما له
مخصص وما لا مخصص له وكون الاصل عدم كون الحديث من الذي يراد او لا هو ما لا مخصص له ليس باولى
من كونه ما له مخصص قلنا اولا ان جعل ذلك من باب الشبهة المحصورة من غرائب الجعليات فانه اذا كان
ذلك من باب المحصور ثانيا غير المحصور مع انهم حكموا بكون دار وسيعة غير المحصورة ان الحق في
المحصور ايضا جواز ارتكاب غير القدر المتيقن وثانيا ان قولهم انا لو قلنا بجواز الارتكاب في المحصور
لا يتم هنا واه جدا لعدم التفرقة قوله يقتضي تجويز ارتكاب الجميع ان اراد انه يقتضي ارتكاب مجتهد واحد

الجميع فما الذي يقتضيه فان عليه ان يعمل بالعموم قبل الفحص الى ان يبقى قدر يقطع بوجود المخصص لهذا القدر
من العموم فان قلت لعله بعد الفحص لهذا القدر يرى ان المخصص كان لما عمل به او لا ودون ذلك فيلزم جواز
عمله بالجميع قلنا الاخير فيه كمن يجد على بعض المواضع المشتبهة بالنجس عملا بالاصل في بعض صلواته ثم ظهر له بعد
الوقت كون غير المسجود عليه طاهرا وان اراد انه يقتضي ارتكاب جميع المجتهدين للجميع بان يعمل هذا بعام
واخر باخر وهكذا قلنا لا مانع منه كما في المواضع المشتبهة واما قوله كون اصل عدم كون الحديث الذي مراده الى
ففيه ان الاصل الذي يدعيه هو اصالة عدم ورود مخصص له حيث انه امر حادث لا ان الاصل كون
ذلك مما لا مخصص له وان يلزم ذلك كما في ساير مواضع اجراء الاصل ويرد على الثاني منع توقف اجراء
كل اصل على الفحص وانما هو اصالة عدم الحكم الشرعي دون متعلقاته وموضوعاته الثالث الاخبار
المتكثرة منها المستفيضة الواردة في انه من بلغه شيء من الثواب او سمع على شيء ففعله كان له اجره وجه
الاستدلال انها تدل على ان من بلغه عام في ثواب او سمعه ففعله كان مثابا وهو باطلاقه يشمل الفعل
قبل الفحص وبعده وايضا لو دل خبر على ثواب على افراد عام ففعله في جميع افراد العام يكون مثابا و
نفي الثواب او فعله قبل الفحص مناف لعموم الجزاء باطلاقه واذا ثبت الثواب الجواز وبقية عدم ثبت م
القول بالفصل تثبت المطلوب في غير ما يشمل على الثواب ولا مخصص لهذه الاخبار بعد ان تفحصنا عنه و
منها الاخبار الدالة على جواز العمل بعام الكتاب من غير تقييد وبهم المطلوب بالضمة المذكورة ومنها
الرواية المشهورة علينا القاء الاصول وعليكم التفريع فان المراد بالاصول العمومات اجماعا وبالتفريع
تطبيقها على الجزئيات فامر بتطبيق جزئيات العام عليه من غير تقييد بما قبل الفحص والاصل عدمه و
منها الاخبار المستفيضة الواردة في ان السائل سئل عما فيه الزكوة فاجاب الامام بتسعة اشياء ثم قال
وعفى رسول الله عما سوى ذلك فقال السائل عندنا شيء كثير مثل الارز هل فيه الزكوة فرد الامام
عليه السلام بان اقول عفى عما سوى ذلك وتقول عندنا ارز ودرة وفي بعضها نصب عليه السلام رد
فحص السائل عن المخصص ولولا جواز العمل قبله لما كان لذلك واختصاص الاخير بالمشافهة الحاضرين ايض
لثبوت اشتراكنا معهم في التكاليف فكيف يستنباط الاحكام من الاخبار وتفاوت حالنا معهم في
علمنا بوجود مخصصات كثيرة غير ضاير اذ لم يثبت كون ذلك مغير الحكم مع ان المخصصات كانت موجودة
ايضا في زمان الصادق والرضا والجزاء منهما وكذا الايض كون المخاطب شافها حاضرا لما ذكر ومنها
ما يأتي في بحث الخبر الواحد من الاخبار الآمرة بالعمل بالاخبار من غير تقييد بما بعد الفحص الرابع
الطريقة المستمرة عليها بين العلماء من السلف والخلف بل الصحابة والتابعين انهم اذا سمعوا عن مثله و
احتج احدهم على صاحبه بعام من كتاب او سنة لم يطلب الاخر منه التوقف حتى يتفحص عن المعارض
والمخصص بل سكت او تلقى بالقبول ولم يقل لعله مخصوص فانتظر حتى ننظر واجاب عنه والاوى العلو
عما يريد بان التتبع يكذبه حيث انا نتتبع كلمات العلماء ونرى انهم يتفحصوا غاية التفحص ويراجعوا ابواب يكذبه م
الاحاديث ويحصلوا الاكثر المنادرة الوجود وقال في الاين كيف ولو ثبت الاحتجاج المذكور لثبت

الاجماع على عدم لزوم الفحص مع ان لزومه مما ذهب اليه المعظم ونقل عليه الاجماع ويرد على الاول ان التتبع
يعطي انهم في مقام التاليف او مع الافتاء كانوا يتفحصون وبناء الاستدلال على مقام الشافي ولم
يحصل لنا بعد التتبع تكذيب ذلك وهذا القدر كاف وعلى الثاني ان المستدل يدعي ثبوت الاجماع
وعليه بنى دليله ويمنع ذهاب المعظم على خلافه وقد يجاب ايضا بان نزاع المنازعين كان في
طايفة من افراد العام فكانوا غافلين عن العام فباستدلال صاحبه بذلك كان يسكت وذلك
لا ينافي تخصيص العام بالنسبة الى غير تلك الافراد اذا العام المخصص حجة في الباقي ولا يخفى ركاكته فان
النزاع لا يختص بطايفة من افراد العام بل يقع كثيرا في عمومه وايضا كيف يمكن غفلتهم عن كونه عاما
مع انه لا بد في سلوكهم من فهم المعنى وايضا ليس الغرض عدم كون العام مخصصا حتى يصح قوله لا ينافي
تخصيص العام بل الغرض قبول المخصص حجية العام في جميع افراده او بعضها من غير تربص فحص وقد يجاب
ايضا بان المخصص لما كان بحيث ان صاحبه لا يحتج الا بعد الفحص فكان يسكت لذلك وفيه منع مع ان فحصه
لا يكفي لحضوره ان في مقام المنازعة يتشبث بكل ما جاز التشبث به من مسكنات الخصم الخامس قوله
سبحانه لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها وما يعضده من الاخبار دل على التكليف بما اتى به وقد اتى بالعام
فيكون مكلفا به فيجب العمل به وايضا دل على انه لا تكليف بما لم يؤت به والمخصص لم يؤت
به فلا تكليف به وعلمنا بتخصيصه في الجملة ليس اتيانا بالمخصص لذلك العام ولا يجري ذلك مثله في الاحكام ايضا
فيجب جواز العمل بالاصل فيها لكل احد لان الاجماع فيه هو الفارق ولولاه لقلنا به فيه ايضا بل على
جواز الفحص فيها ادلة اخرى ياتي في موضعها السادس يدل ادلة حجية الكتاب والسنة
قبل الفحص ايضا كما ياتي الاشارة اليه وربما يستدل بوجوه اخر ايضا منها اية النباء ومنها
اية النفر حيث يدلان على وجوب قبول الخبر الواحد من غير تقييد وفي تمامية دلالتها عليه
كلام ياتي في بحث الخبر وقد يبنى الاستدلال بالاولى باعتبار كون الفحص هو التثبت المنفي عند
خبر العدل وفيه نظر ومنها انه لو وجب الفحص عن المخصص لوجب عن المجاز ايضا لاشتراكهما فيما
هو الماخذ واللازم باطل بالاجماع وفيه ان الاجماع لو ثبت فهو الفارق والا فللخصم الالتزام فيه ايضا احتج
المانع بوجوه منها ما ذكره والد العلامة في الاسنى من ان الاجتهاد استفراغ الوسع فيجب على
المجتهد البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة كما ان البحث عن المعارض بحث عن الدليل
ولا فرق بينهما فلو لم يلزم عن المعارض ايضا ولو لم يلزم البحث عنهما وعن الادلة وكيفية دلالتها وجاز
العمل بما يظهر من دليل من غير سعي اخر لزم بطلان الاجتهاد او كون كل احد مجتهدا ويخرج منه اصل فاسد
وهو جواز العمل بكل ما وصل الينا من دون افتقار الى جمع الادلة وتقييدها والنظر في وجوه التراجيح
والعمل بالارجح بل يلزم جواز العمل باي خبر رايناه وفي كتاب معتبر من دون احتياج الى كتاب اخر او
باب اخر منه وبلا خطاء الا قول العلماء فيبطل الاجتهاد ويختل الفقه ثم قال ره ولبث شهري من قال
بصحة الاجتهاد كيف يقول بهذا اقول الاصل الفاسد الذي يخرج من عدم لزوم الفحص عن المخصص

البحث عنه لم يلزم م

ما يظهر

ما يظهر من عبارته احد الثلثة او جميعها احدها لزوم عدم الفحص عن المعارض ايضا وثانيها بطلان الاجتهاد
لكونه بحثا عن الادلة وكيفية الدلالة وثالثها جواز العمل باي خبر لقيناه وهو موجب لاختلال الفقه والهرج في
الشريعة فان كان الاول ففيه منع كونه فاسدا بل الخصم التزامه ايضا فان قلت انه اجماعي قلنا مع وسلم فهو الفارق
فلا يلزم الاصل الفاسد فان كان الثاني فاما يكون المراد من بطلان الاجتهاد بطلان السعي واستفراغ الوسع
في فهم الاحكام مطلقا او بطلان طريقة المجتهدين ولزوم طريقة الاخباري فان كان الاول ففيه منع لزوم
بطلانه لان غاية ما يلزم جواز العمل بالعام من دون استفراغ الوسع في فهم مخصصه ولا يلزم منه عدم الحاجة الى
السعي مطلقا فان العامل بعام واحد يحتاج الى ما لا يحصى كثرة من القواعد والمسايل من الاجتهاد في فهم الحجة
واثبات حجيتها وطريقة معرفة اللغات وتاسيس الاصول المحتاج اليها في فهم الالفاظ والجملة كل من اراد العمل بحديث
ولو قطع النظر عن المخصص والمعارض يحتاج الى السعي والاجتهاد الى حد لا يمكن ضبطه في موضع فلا يلزم من جواز
عدم الاجتهاد في الفحص عن المخصص والمعارض بطلان الاجتهاد مطلقا وان كان الثاني اي بطلان طريقة
المجتهدين فان كان المراد بطلان طريقتهم مطلقا فليت شعري ما وجه الملازمة وان كان المراد بطلان طريقتهم
في العمل بالعام بعد الفحص فمع انه ليس طريقة جميعهم فليت شعري ما وجه بطلان اللازم وهل النزاع بعد الا في صحة
طريقتهم هذه وان كان الاصل الفاسد هو الثالث اي لزوم اختلال الفقه وهرج الشرع ففيه منع اللزوم
ولتوضيح ذلك نذكر اولا ما ذكره بعض مشايخ والدي ره في بيان لزوم الهرج واختلال الفقه لو لم يجب الفحص
عن المخصص ثم يتبعه بذكر ما فيه فنقول انا لو بنينا الحكم على العام قبل الفحص كيف يطمئن من ان يظهر علينا
مخصص فيتغير حكمنا ثم يظهر مخصص اخر فيتغير وهكذا فان المخصصات في امثال زماننا في معرض العثور فيحصل الفساد
والهرج والحرج واقبح من هذا تحققها في الفروج مثلا اذا راى المكلف انه احل له ما وراء ذلك فتزوج امرأة
امين محرمتها الا انه ثم اطلع على حديث يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ووجد انه قد تحقق بينهما رضاع فاه
عتقد انها ما كانت زوجته فخلى سبيلها من غير طلاق فتزوجت برجل اخر فاطلع الاول على حديث لا يحرم من الرضاع ما
لم يكن خمسة عشر رضعة فاعتقد انها كانت زوجته فاسترجعها فاطلع ان رضاع يوم وليلة ايضا يحرم فاعتقد
ثانيا حرمتها فخلى سبيلها فذهبت الى زوجها الثاني او تزوجت بثالث فاطلع الاول على ان الرضاع لا يوجب حرمة
الا في الحولين فاسترجعها وهكذا متى اطلع بمخصص خلى سبيلها واذا اطلع بمخصص لذلك المخصص اعتقد انها
زوجته انتهى قول لو صح ما ذكره لزم بطلان الاجتهاد ايضا فالخصم ان يجري مثل ما ذكر على القول بالعمل عند الفحص ايضا
حيث ان الفحص لا يفيد العلم غالبا وتغير راي المجتهد امر ليس بعزيز والعثور على الخطاء واقع متكرر انتهى قول
لو حكمت بعام بعد الفحص عن مخصصه كيف تطمئن من ان يظهر عليك مخصص بعد ذلك او خطاء في ذلك
او تغير ظنك في بعض متعلقات المسئلة ثم تغير ثانيا وثالثا كما وقع كثيرا فلان سبب الاختلاف غير منحصر في العثور
على المخصص وقد يقع ذلك في الفروج كما اذا ظن اولا عدم حجية عموم حديث يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب
فيزوج ببعض من وقع بينها الرضاع غير الاناث ثم استقر راية على عمومه وعلى كفاية رضعة واحدة فا
عتقد حرمتها فخلى سبيلها ثم تغير رايه واستقر على اشتراط خمسة عشر رضعة وراى ان الرضعة الواقعة عشرة فاعتقد

انها زوجته فاستمر بها ثم استقر رايه على كفاية العشر فخلى سبيلها ثم تغير رايه في بعض شرايطها اخر فامتردها
وهكذا في مسئلة ولاية الجد والاب على البكر منفردا او مشتركا الى غير ذلك فان قلت فكليف اذا كان ما هو
مقتضى ظنه وباعتباره يكون نكاحه الاول صحيحا ولو تغير رايه قلت كذلك في العامل بالعام قبل التخصيص فان
قلت هو مقصر في الاجتهاد فليس ما ظنه حكم قلنا المجوز للعمل قبل التخصيص بعد تخصيصه في سائر الشرايط لا نقول بتقصيره
فان قلت انه قد يخالف الاجماع قلنا مع ان كل امور دليل كما في بعض ما ذكره ان العامل مع التخصيص ايضا قد يخالف
المجمع عليه اما لعدم قوله بحجية الاجماع او لعدم قوله بثبوته بالطرق المجوزة او لعدم ثبوته عنده ويتغير رايه ثانيا
مع ان للخصم ان يقول يمنع ان مخالفة الاجماع مع عدم ثبوته اولا ولو بلا تخصيص يوجب نقض الحكم هذا كله مع
ان الهرج على النحو الذي ذكره انما يلزم لو لم يعتبر على مخصص اصلا وكان عثوره مقصورا على العمومات دائما
وهو غير ممكن فان المتتبع يعلم ان المجتهد في اثناء تحصيله وتتبعه وطي اجتهاده وملاحظة العمومات يعثر على كثير
من المخصصات للعمومات ويطلع عليها الا قليلا ومنها ان شاع التخصيص في العمومات حتى ان قولهم ما من
عام الا وقد خص صار مثلا مشهورا وهو لو لم يوجب الظن بوجود المخصص فلا ريب في ايجابه الشك وهو مثلا
سببا لتساوي احتمال ارادة العموم وعدمها او لرجحان الثاني فلا دلالة للعام على العموم او الخصوص من حيث العموم
الا بعد الفحص وبالادلة الظاهرة لا يستدل به واصالة عدم المخصص غير كافية هنا في دفع الشك لان دلالة نفس
الصيغة على جميع الافراد وحصول الظن به منها من جهة هذا الاصل انما الموجب للظن لو لم يعرض امر خارجي والمفروض
حصول شيوع التخصيص المورث لوهن ذلك الظن وسقوطه فيتعارض الاصل وينتفي الظن ولا ينافي ذلك ما
من دعوى تبادر العموم من صيغته لان تبادره لذاته لا ينافي عدم لغيره ولا يضر عدم حجية المثل لان مضمونه الظن
ريب فيه وجوابه من وجهين احدهما منع شيوع التخصيص بل الاكثر به في العمومات المتنازع فيها لان القدر المسلم
والمدلول عليه بالمثل هو شيوع مطلق التخصيص سواء كان بالمتصل او المنفصل والذي نحن فيه هو المخصص المنفصل لانه
المحتاج الى الفحص وشيوعه لم يثبت بل صرح بعضهم كونه قليلا بالنسبة الى اقسام وقد مر في اوايل الكتاب ان
ما ذكر وان ان المظنون الحاق الشيء بالاغلب انما هو بالاغلب في صنفه وما يوهن شيوع هذا التخصيص بل تساويه
مع غير المخصص انه ليس في الكتاب والسنة الفاظ الاحكام ما كان مقصورا على جزئي حقيقي بل كل حكم كان
فله عموم ظن لنا كثرة المخصصات المنفصلة فلا شك انها ايضا عامة شاملة لجميع ما تحققها وثانيهما منع الشك في
عموم العام قبل الفحص وعدم حصول الظن فان حصول الظن وعدمه امر وجداني ونحن نرى انفسنا انا وان
اطلعنا على عمومات كثيرة قد خصت ومع ذلك اذا وجدنا حديثا عاما نظن عمومه من غير التفات الى التخصيص فراجع
نفسك انك اذا وجدت حديثا ان كل فرد من الكفار عن المسلم عندك مع عدم توهمه فان قلت بالتساوي فانت
كانه لا يستحق جوابا غير السكوت وبه صرح بعض المتاخرين قال في جواب من ادعى عدم حصول الظن من العام قبل
الفحص والجواب ان هذا شبهة في مقابلة الوجدان فان وانا نرى الصبي في مهد الصبا والعجوز في الهرم ولكن يسبق الى اذهاننا مع عدم
ذكر المخصص العموم ما هذا الا ان ارادة الحقيقة ظاهر عندنا لا يعارضها التخصيص لا سيما بالمنفصل الذي
لا يحكم العقل بحجية الا بعد تامل بالغ انتهى ومنها ان الاصل حرمة العمل بالظن ولا شك ان العمومات ادلة

ان الاشي من الكافر يورث من المسلم او لا علك احد من العبيد شيئا فهذا لا يظن ممن مراد لا وقد تساوى فيه ريث صحيح

ظنه ولم يثبت جواز العمل بها الا بعد الفحص فيقتصر فيها على جوابها ولا ان التمسك بهذا الدليل انما يتمشى لو كان
الدليل على حجية القدر المعمول به من الكتاب والاخبار هو الاجماع خاصة ولمن كان دليله مختصا بذلك اذ يصح ان
يقال ح ان القدر الثابت من الاجماع هو الحجية بعد الفحص دون قبله واما لو لم يكن كذلك فلا يصح اذ ليس غير الاجماع
مما كان يجري بعد الفحص دون قبله بل دلالته على قبل الفحص وبعده سواء وليس احد استدل عليها بالاجماع خاصة
بل الاعلى التمسك بالاجماع فيها اذ لا اجماع في افراد الاخبار او نوع منها او جميعها وانما هو على مطلق حجيتها
وهذا لا يفيد في الاحكام شيئا فمن يستدل بهذا الدليل على عدم جواز العمل قبل الفحص ليس له دليل على العمل بالعمومات بعده ايضا وثانيا انا سلمنا ان الثابت من دليل حجية العمومات هو بعد الفحص وهو كاف لنا اذ منها ما يدل
على حجية عمومات الكتاب والسنة بعضا او كلا من غير اختصاص لها بما بعد الفحص ولم يجد لها مخصصا به بعد
الفحص ايضا فيستدل بهذه العمومات بعد الفحص على حجية غيرها من العمومات قبله ومن هذه العمومات ما مر ذكره في
الدليل الثالث وياتي شطر منها في مباحث حجية الكتاب والسنة كما في رواية معلى قال قلت لابي عبد الله
اذا جاء حديث من اولكم وحديث من اخركم بايهما ناخذ قال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فان بلغكم عن
الحي فخذوا بقوله وفي التوقيع الشريف لاهل نهاوند الغيبة اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة
احاديثنا فانهم حجتي عليكم وفيما روي في توقيعات خذ بما رووا وفيها اخبار مستفيضة كثيرة واردة في علاج
المتعارضات خذوا بما خالف القوم وبما اشتهر بين اصحابك وغير ذلك فانها دالة وجب الاخذ بمخالف العامة
او المشهور مع وجود المعارض له بعد وتساوي وكذا في روايات عديدة وبايهما اخذت من باب التسليم
وسعك فان قيل لا شك في ان ذم المراد معتبرة في الاخذ والعمل والفحص لفهم المراد قلت ان اردت الفهم القطعي
فاعتبارهم وان اردت الظني او الحاصل من اعمال القواعد المجعولة كاصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص
وعدم النقل وغيرها فلا يتوقف على الفحص وملخص الكلام ان هذا الدليل انما ينفع لو اختص دليل لزوم الاخذ
بكل من العمومات بما قبل الفحص ولم يرد ليلا كان كذلك والقول بان افادته الظن لازم وهو قبل الفحص غير حاصل
مدفوع بانه ان اريد ظن الصدور فلا مدخلية للفحص عن المخصص فيه وان اريد ظن المدلول فبعد اثبات
كون اللفظ حقيقة في العموم فيه قبل الفحص باطل الا اذا ضم ما يفيد الظن بارادة غير الحقيقة او يوجب الشك
فيها ايضا عند بعضهم وانقسامه هنا ام والسلم من شيوع التخصيص هو مطلقه الاعم من المنفصل والمتصل واما
شيوع المنفصل بحيث يظن وجوده لكل عام سيما ما كان مخصوصا كلمة من الخارج قبل الفحص مخصوصا بالمتصل
ايضا وعلم بعض بالعقل او العادة او الاجماع القطعي ونحوها فلا سلم ظن تخصيص منفصل لهذا العام
المخصوص ايضا ولكن ظن خروج كل فرد بمركب العمل فيه به غير مسلم حتى انه في العمل بكل فرد فرد على مقتضى الحقيقة
وقياسه في عدم الحجية على التخصيص بحيث باطل لانه انما هو فيما علم التخصيص لا فيما ظن او شك فيه ومنها الاجماع
وجوابه انه ان اريد المنقول فمعلوم بحجية انه لم ينقل الا بعض العامة وان اريد المحقق فمن فان قيل
انا نقطع بان العلماء خلفا وسلفا لم يفحصوا عن المخصصات ويتبعون الاكثر وسيد الوجه جزم في التفحص عنه
فلنا هذا يثبت جواز الفحص وترجيحه لا وجوبه فان عدم عملهم قبل الفحص اعم من عدم تجويزهم العمل قبله

محفوظا بالمتصل ايضا وعلم بعض خصوصياته من الخارج

عن ان القدر المعلوم انه خصص كان في مقام التاليف وهو غير مفيد لان بناء التاليف على ذلك اما تخصيص
في مقام الافتاء فغير معلوم ومنها انه لا شك في وجوب مخصصات كثيرة ولا في ان ذكرها التخصيص
العمومات بها فمثلنا مثل عبد اعطاه سيده طومارا ويقول له فيه عمومات ولكثير منها مخصصات فخذه واعمل
بما فيه ولا شك انه لو عمل العبد بالعمومات من غير مراجعة الى المخصصات يلومه العقلاء ولو عمل بعام ثم ظهر له
بعد وقته مخصص وعاقبه المولى لعدم رجوعه الى المخصص لم يذموه وفيه ان هذا ليس مثلا لنا فان اهل
العرف ومذاهبهم يتفاوت بادنى اختلاف وانما مثلنا مثل عبد قال له مولاه ان احكامك احكام
العبد الفلاني وقد ثبت له احكامه وقال له ايضا لا يجوز لك نقض اليقين بالشك وان الاصل الان عدم
التجوز وعدم التخصيص وانه لا تكليف لك الا بما اتاك فراجع بعض احكام العبد الفلاني المثبتة في طومار جمعها هذا
العبد وعلم ان فيه عمومات وخصوصات بلا علم ان كان بناء ذلك العبد على العمل بالعام بمجرد سماعه من مولاه
فاذا راى العبد الاخر في ذلك الطومار حكما عاما وعمل به بلا تامل يذمه العقلاء ولا جواز عقاب المولى
فان عذره واضح ونعم ما قاله بعض المتاخرين قال نعمل بالعام ولو كان الفرد الذي علمنا به خارجا
عن حكم العام في الواقع اذ هم عليهم السلام كلفوا بالتبليغ ونحن كلفنا بالعمل بما بلغنا ولقد بلغنا العام فنعمل به حتى
يظهر لنا انه فاذا قيل لم عملت بهذا الفرد فالعذر واضح ومنها بعض الاخبار مثل رواية سليم عن
امير المؤمنين ع في جواب من سئل عن اختلاف اصحاب رسول الله ص وفي اخرها فان امر النبي ص
مثل القران منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام الحديث والظاهر لزوم معرفة الجميع وبعد كوننا مامورين بمعرفة
العام والخاص فكيف نعمل بما لم يؤمر بالبحث عن الخاص واحاديث الائمة مثل احاديث الرسول وقال
الصادق ع في رواية داود انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلام يتصرف على وجوه فلو شاء انسان
تصرف من كلامه كيف شاء ولا يكذب ويدل عليه ايضا المستفيضة الدالة على عرض الاخبار المخالفة على الكتاب
ولا ريب في موافقة الكتاب وعدمها لا يعلم الا بعد معرفة عام الكتاب وخاصه وهو معنى البحث عن المخصص
وجوابه ان المستفاد من الاولى ان اختلاف احاديث الرسول لما فيها من الناسخ والمنسوخ والعام والخاص
وما وجه دلالة ذلك على كوننا مامورين بمعرفتها سلمنا ولكن من اين يدل على ان العمل بواحد موقوف
على معرفة الجميع فانه لا يجوز بالعام قبل معرفة الخاص وايضا لو كنا مامورين بهذه المعرفة فليس واجبا فوريا بل
غايته ان من يريد معرفة جميع الاحكام يجب عليه معرفة جميع الاحاديث وهو كذلك واما الثانية فلا دخل
لها بالمقام فان كان المنظور قوله اذا عرفتم معاني كلامنا فيه ان معرفة عموم العام معرفة معنى الكلام
والمفروض عدم ثبوت المخصص حتى يقال ان معناه الخصوص واما روايات العرض على الكتاب فلا دلالة لها ايضا
اذ بعد معرفة ان هذه الامة عامة يعلم الموافقة لها والمخالفة واحتمال التخصيص مدفوع بالاصل كما انه يحتمله
هذا التخصيص ايضا ويدفع الثالث في حد الخبر على القول بلزومه فرد بحث حتى يعلم عدم المخصص او يكفي حصول
الظن بعدمه ام يجب الاستقصاء بقدر الامكان فذهب القاضي الى الاول لان العمل بالظن موقوف على عدم
امكان تحصيل القطع وهو ممكن وفيه المنع اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود وقد يرد ايضا بان

المراد

المراد بتحصيل القطع ان كان القطع بحكم الله الواقعي فظاهر انه لا يحصل بمجرد القطع بعدم المخصص وان كان القطع
ببعض مقدمات الدليل فدعوى انه مع امكان القطع بالامكان العمل بالظن مع عدم افادة اصل الدليل الظن غير
مسلمة مع استلزامها التحكم مضافا الى انه يلزم ان يكون المعتبر في شرائط الخبر من اتصال السند وصدق الراوي وغيرهما
القطع الا مع اليأس عنه وفيه ان المستدل يختار الباقي ويقول ان الاصل عدم العمل بالظن سواء في
اصل الدليل او مقدماته خرج ما يمكن فيه القطع بالدليل فبقي الباقي فعلى المكلف الاثبات وهو لا يخصص ذلك
قبلا والمقدمة خاصة حتى يلزم الترجيح بلا مرجح بل يقول بمثله في الجميع الا انه يقول بعدم امكان القطع في الجميع
ولو اراد التحكم في الفرق بينها في ذلك كان له وجه واما ما ذكره في شرائط الخبر فالخصم يلزمه ويمنع فساده وذهب
الاكثر الى الثاني لانه لا يحصل القطع بعدم المخصص اما ممتنع او موجب لتفويت المقصود والعسر والحرج والسعي بقدر الامكان
موجب للثاني فلم يبق الا الظن وبهذا التقرير اندفع بعض ما اورد على ذلك الدليل اذ لا يخفى ان من يقول بلزوم
الفحص انما يقول به لدليل فاللازم على الباحث عن قدر الفحص الرجوع الى دليل لزوم الفحص وان ثبت منه ماذا والتحقيق
ان بعض ادلته لا يثبت ازيد من الظن وبعضها يثبت لزوم القطع ولكن اذا ضم معه عدم الامكان يثبت لزوم
السعي بقدر الامكان اذ قد لا يلزم الحرج ولا يفوت به المقصود لا مطلق الظن بل الثابت من دليل اصالة حرمة العمل
بالظن الذي تمسكوا به هو تعيين الاخير مطلقا فوائد الاولى ان ظهر مما ذكرنا عدم وجوب الفحص لكن الراجح
حذرا من الخلاف واقتفاء لاثر الاصحاب وتحرزا عن مواقع الاختلاف ويكفي فيه وفاقا لاكثر القائلين بالوجوب
بتتبع الباب الذي عنونوه في كتب الاخبار للطالب والذي يظن اشتماله على حديث له مدخلية في المسئلة وان كان وكذا
اخر وقد صار الان تتبع ذلك سهلا عندنا من جهة وجود الكتب المبوبة بالوافي والوسائل والبحار والاولى ان
يتفحص عن بعض الكتب الفقهية المشتملة على نقل الاقوال ويشترط في الاستدلال بما كتب المتاخرين من اصحابنا
الثانية ما ذكرنا من عدم لزوم الفحص عن المخصص انما هو اذا لم يعلم اجمالا وجود مخصص له فلو علم اجمالا بوجود المخصص حتى
به يرتفع العلم فالفقيه اذا راى حديث لا حرام الا ما حرمه الله في القران يجب عليه الفحص لحصول العلم الاجمالي
بوجود حرام اخر فيه الثالثة كما ذكر في المخصص جار بعينه في المعارض غير المخصص ايضا بلا تفاوت
منهاج جواز تخصيص كل من الكتاب والمتواتر والاحاد بنفسه كل من الاولين بالاخر والاخيرين بالكل
بالاجماع ظ والخلاف في بعضها نادر وفي تخصيص الاولين بالاخيرين اقوال اولها الجواز مطلقا وهو الحق وفاقا
لاكثر المحققين وثانيها عدمه كما اختاره الشيخ في العدة واما السيد فبنى في الذريعة على جواز العمل بالاحاد
وعدمه ونسبة الثاني اليه كالعالم خطا وما استشهد به من كلامه وقع فيه الاسقاط وثالثها الجواز
خصوص متبعا بقاطع ذهب اليه عيسى ابن ابان ورابعها ان خص بمنفصل اختاره الكرخي وخامسها
الوقف قال به القاضي ابو بكر ونسب الى المحقق فظ كلامه الثاني ولنقدم امام الاستدلال مقدمتين الاولى
انه سيأتي مسئلة بناء العام على الخاص وحكم العام والخاص المتنافيين وهو اما اعم من ان يكونا من الكتاب
او السنة او احدهما من احدهما والاخر من الاخر فيرجع الى ان تخصيص احد بنفسه او بالاخر فرق بينهما وبين
مسئلة جواز التخصيص وبيان الفرق نقول انه لا بد في تخصيص شيء بالاخر من ثبوت امرين احدهما كون الثاني
من كلامه تعالى

دالا على تخصيص الاول وثانيهما ان يكون بعد دلالته عليه صالحا له وجاز تخصيصه بان لم يكن مانع من
التخصيص وكل منهما قد ينفك عن الاخر فلا يكفي في تخصيص الاول ثبوت احد الامرين مثلا اذا ورد حديث هكذا ام
شهر اغر يوم وعلم ان تمامه من المعصوم شك في ان لفظ الغر قرينة هل وصف او استثناء فان الشك في دلالته على
التخصيص ولكن لو علم انه استثناء فلا شك في التخصيص به ولو ورد حديث هكذا ام شهر الا يوما وعلم ان الاستثناء
من الراوي ولم يعلم انه هل يقبل الزيادة من الراوي ام لا فانه لا شك في ان قوله الا يوما دال على التخصيص ولكن
الشك في انه هل يجوز تخصيص كلام المعصوم به ام لا بل كونه من الراوي مانع والكلام هنا في بيان الصلاحية و
الجواز مع فرض الدلالة على التخصيص بمعنى انه اذا كان مدلول الخبر التخصيص لا الكتاب فهل يجوز تخصيصه به ام لا حتى لو ورد
في جزء الاية الفلانية مخصوصة بكذا فيكون محلا لذلك النزاع وفيما سيأتي في الدلالة على التخصيص وعدمها بعض
انه اذا ورد حكم عام وخاص منافي له هل يدل ذلك على تخصيص الاول حتى لو ثبت من المعصوم جواز تخصيص
الخبر بالخبر وتحرير دخول عام وخاص يكونان من محل النزاع الى ما سيمر قد تقدم في السابق قوم حتى ادعى
بعضهم عليه الاجماع ان الجمع هنا امكن اولى من الطرح وقد استدلوا له بوجوه مدخولة يأتي في بحث التعادل و
الترجيح ويأتي انه لا دليل عليه باطلاقه نعم يصح اذا كان مرادهم من الجمع العمل بالدليلين معا العمل بهما على ما هو
مقتضى دلالتهما معا اما بالحقيقة او المجاز الذي يصح ارادته والحمل عليه في المجاز وهو ما وجدت فيه العلاقة
والقرينة في نفس اللفظ او مقارنة معه او منفصلة ولا يكفي مجرد احتمال اللفظ لذلك المعنى ثم الجمع بهذا المعنى قد
يكون بارجاع احدهما الى الاخر اي ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع الاخر بقرينة الى المجاز ليكون العام والخاص
المطلقين فان العمل بالخاص وحمل العام عليه جمع بين الدليلين وموجب للعمل بهما اما في الخاص بحقيقته واما في
العام بمجازه المعتبر وهو التخصيص مع القرينة المقبولة وهي الخاص كما يأتي في بناء العام على الخاص وقد يكون
بارجاعهما الى ثالث باثبات القرينة للتجوز في كليهما وذلك كارجاع عامين متناقضين الى خاصين كما ورد
ان العاري يصلي قائما ويوم ورد ايضا انه يصلي قاعدا وفي خبر صحيح ان مع الامن من المطلع يصلي
قائما ومع عدمه قاعدا فتحمل الاول على صورة الامن والثاني على عدمه يجعل الثالث قرينة وقد صرح بعضهم
بان مرادهم بقولهم باولوية الجمع هذا المعنى واما مطلق الحمل كيفما اتفق فليس بصحيح بل ليس في الحقيقة جمع لانه هو
العمل بالدليلين على ما هو مقتضى دلالتهما ويفهم منهما بطريق المجاز وهو يكون اما بالحمل على الحقيقة او
المجاز المعتبر والحمل على معنى بدون قرينة ليس بشيء منهما اما الحقيقة فظاهر واما المجاز فلاشتراطه بالقرينة
ومجرد احتمال وجود قرينة يوجب فهم المخاطبين لا يجوز الحكم بارادته وليس من المجاز المعتبر ومن هذا ظهر
ان اولوية الجمع وان لم يتم باطلاقها الا ان لها صورة يصح وهي ما اذا كان عليه دليل معتبر من فهم
او غيره وذلك الدليل هو دليل اولوية الجمع وبه يندفع ما قيل من منع الاولوية ان اريد بها الوجوب
وعدم الغائها ان اريد مجرد الرجحان اذا عرفت ذلك فاعلم ان لنا وجوها الاول ما مر من اولوية الجمع
بين الدليلين وتقريره هنا ان الخبر الدال على تخصيص عام الكتاب او المتواتر دليل ثابت الحجية كالمفروض
كما ان العام ايضا كذلك والعمل بالعام في جميع موارده يوجب رد الاول وعدم قبول تخصيصه والعمل بمقتضى التخصيص

عمل بالدليلين

عمل بالدليلين اما في الخاص فبحقيقته واما في العام فبمجازه المقترن بالقرينة والجمع بقبول ما يدل عليه الخاص من
التخصيص او الحاق متعين بل مرد التخصيص مرد للعام ايضا لان التخصيص يدل على انه ليس المراد منه حقيقته فالعمل
بحقيقته ليس عملا به وانما قلنا ان الخبر دال على التخصيص وانه مجاز العام المقترن بالقرينة فلان الخاص اما
صريح في التخصيص بان يقول ان العام الفلاني مخصوص بكذا فدلالته عليه وكونه قرينة لتخصيص العام واضح
او الحكم فيه خاص وسيأتي في مسئلة بناء العام على الخاص ان المعرف بفهم من العام والخاص المنافيين الواردين
في كلام متكلم واحد او في حكم الواحد تخصيص العام وان ورودهما معا قرينة على التخصيص وانما قلنا ان تقريره
هنا كذلك لانهم يستدلون بهذا الدليل على بناء العام على الخاص ايضا وتقريره ح ان الخاص دل على الحكم
في مورده والعام في جميع افراده والعمل بالعام يلغي الخاص وبالخاص في مورده وبالعام في الباقي عمل بهما اما بالخاص
فظاهر واما بالعام فلان ذكر الخاص قرينة عرفا على ارادة التخصيص وهو مجاز العام والعمل بمجاز اللفظ مع القرينة
عمل به والجمع بجعل الخاص مخصصا للعام وحمله على تخصيصه اولى بل مرد الخاص مرد للعام ايضا بتقريب ما مر وما
ذكرنا ظهر اندفاع ما توهم من اتحاد المسلكين لاتحاد الدليل نعم في تقرير بعضهم الدليل في المقامين قصور
وخلط يوجب الاشتباه وظهر ايضا لا حاجة الى ما ارتكبوه من التطويل في بيان هذا الدليل في ذلك المقام
بل يكفي ان يقال ان المفروض حجية المخصص فيجب العمل بمدلوله ومدلوله تخصيص العام من الكتاب او المتواتر
فيجب قبوله والعمل بمقتضى تخصيصه والى هذا يشير كلام السيد في الذريعة وظهر ايضا اندفاع ما اورد على هذا
الدليل في المقامين من ان الجمع كما يمكن بتخصيص العام يمكن بارادة معنى اخر مجازي من الخاص ومن ان تخصيص
العام ليس عملا بالدليلين بل هو اعمال احدهما والغاء الاخر فان التخالف انما هو في بعض مدلول العام وبقي
الخاص ولا يستلزم العمل بالخاص بل في ذلك البعض اما وجه اندفاع الاول فلان معنى الجمع بهذا المعنى هو
الحمل على ما يدل عليه القرينة او يتفاهم عرفا وقد عرفت وستعرف ايضا ان بعد ورود العام والخاص يكون
الخاص قرينة مفهمة لتخصيص العام وهو مجاز معتبر بخلاف حمل الخاص على مجاز اخر اذ المفروض انه لا قرينة
عليه مع ان المفروض في المقام الاول هو ثبوت دلالة الخاص على كون العام مخصصا به واما الثاني فلانه
يعمل بالعام ح ايضا بمعناه المجازي المفروض بالقرينة وهذا غير العمل به مع ان الدليلين هما العام والخاص
دون بعض مدلول العام فانه ليس دليلا وقد عمل بالعام ايضا ولو في بعض افراده الثاني انه لو لم يخصص
عام الكتاب او المتواتر بالاحاد فاما يعمل في جميع الافراد او لا يعمل به في شيء منها والاول باطل اذ لو عمل
به في جميع ما كان الدلالة على ارادته ودلالته عليها لا يكون الا باصالة الحقيقة وعدم التخصيص وهي لا تكون الا
مع عدم القرينة على التخصيص ولا سبيل لنا الى العلم بعدمها الا بعموم اصالة عدم القرينة وهي مع وجود
خبر دال على كونه مخصوصا غير ثابتة اذ عدمها ثابت وكذا الثاني فان الاجماع ولتعين ارادة غير القدر المخصوص
المخصوص ان خصص فهو باق والا فهو داخل في المراد ولا قرينة على تجوز اخر فان قيل يمكن ان يقال في جانب الخبر انه
محمول على التجوز ولا يجري في اصالة الحقيقة لمعارضة العام بعين ما ذكر قلنا لا شك ان اصالة عدم القرينة
لا تخرج عن مقتضاها الا بمعارض دليل والخبر الدال على التخصيص يصلح دليلا عليها بخلاف العام فانه لا يدل على معنى مجازي

للخاص حتى يكون مظنة لوجود قرينة عليه الثالث وهو مخصوص بالكتاب الاجماع فان الصحابة والتابعين
والعلماء قد خصصوا عام الكتاب في موارد متكثرة بل لا يخلو واقعة عن عموم من عمومات القرآن مخصص
بالاحاد والحاصل انه ما من عام الا وقد خص عامات الكتاب بخبر وهذا اجماع منهم عليه وليس المراد الاجماع
على فعل الحكم حتى يرد انه المخصص وقد يستدل ايضا بدليلين اخرين مرتبين من الاول بل مرتبين عليه فلا فائدة
في ذكرهما احتج المانع مطلقا بوجوه منها ان العام المفروض قطعي وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض
القطع فيجب الغائه واجيب عنه بان الكتاب وان كان قطعي المتن الا انه ظني الدلالة والخبر بالعكس فيتساويان ورد
بان ظنية دلالة الكتاب لاحتمال المجاز والنقل والتخصيص وغير ذلك والجميع محتمل في الخبر ويمكن ان يقال
ان الثبوت وجوب العمل بالاصل في تلك الاحتمالات فانتفائها في حكم المقطوع عند المستدل ولكن نظره الى
تواتر الاخبار على ان اكثر معاني القرآن حتى لا يبلغه عقول الناس ولا يعلمه الا الراسخون وليس ذلك في
الاخبار وعلى الجواب عن الدليل بوجهين اخرين ايضا احدهما ان قطعية الصدور مع ظنية الجهة لا فائدة
فيها والا فالاخبار ايضا قطعية الصدور من شخص وحجية ظواهر الكتاب وجواز العمل بها من المسائل
الاجتهادية وقد خالف فيها الاخباريون لكثرتهم ومنع منه اخبار متكثرة ودعوى الاجماع عليها
ممنوعة سيما اذا عارضه مخصص من الاخبار ودلالة الاخبار عليها متعارضة محتاجة الى الترجيح الظنية
فيساوي عامه خاص الخبر في الظنية فان قيل لا شك ان قطعية الصدور من الله توجب ترجيحها قلنا
لو لم تعارضها ترجيح الخبر من حيث كونه خاصا مع شيوع التخصيص والفهم العرفي واشتهار تخصيص
الكتاب بالاخبار ووقوعه وثانيهما انه لا شك ان المناط في الاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة
لا من حيث هو والذي نقطع بصدوره هو لفظ العام واما ان المراد منه هل هو معناه الوضعي
ام لا فغير مقطوع به فيكون الحكم على العموم مظنون الحكم الخاص على المخصص والقول بان الخطاب بالمجمل
ظلم ولا ارادة غيره قبيح انما يتم اذا لم يكن هناك قرينة على ارادة غير الظاهر وربما كانت قرائن قد
اختفت علينا واحتمالها عدم ما مع ما عند وجود الخبر المخصص لا يفيد غير الظن فلم يبق القطع بالمراد
من العموم فيساوي الخبر ومنها انه لو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لجاز نسخه به ايضا لان
النسخ تخصيص في الازمان فهو من افراد التخصيص ولان العلة في التخصيص هي اولوية تخصيص العام
من القاء الخاص وهي موجودة في النسخ والتالي باطل بالاجماع وجوابه ان الاجماع لو سلم فهو الفارق
بين هذا الفرد وساير الافراد او بين الاصل والفرع هنا فرق اخر ايضا وهو اولوية التخصيص
لشيوعه وغلبته وندرة النسخ وكونه ابعد ووجوه خلاف الظاهر وقد ذكر بعض العامة في بيان
اولوية التخصيص ان التخصيص دفع لبعض المدلول قبل العمل به والنسخ رفع للمدلول المعمول به
والرفع اصعب من الرفع لان الدفع هو المنع من الحدوث والرفع ابطال البقاء والحدوث
يحتاج الى المؤثر ويكفي في البقاء علة الوجود فدفع الحدوث لسبب عدم ثبوت علته اسهل من
رفع ما ثبت اقول توضيحه ان النسخ عندهم رفع الحكم بعد ثبوته والتخصيص الحكم بان هذا

الحكم لم يثبت

هذا الحكم لم يثبت لبعض الافراد اولا ولا شك ان الثابت وجوده كان اولى مما يجب الحكم بثبوته
ما لم يثبت علة رفعه بمقتضى الاجماع وادلة الاستصحاب ومقتضى ذلك كفاية دليل الوجود او العدم في بقائه من غير حاجة
الى دليل اخر واحتياج الحدوث الى دليل وعلى هذا فاذا دل خبر على نسخ حكم يكون معارضا لادلة الاستصحاب والدليل
ثبوت هذا الحكم ايضا واذا دل دليل على تخصيصه يكون معاضدا لادلة الاستصحاب والدليل عدم الحكم ولا شك
ان اعمال خبر معاضد ادلة كثيرة اهون من اعمال المعارض لها وما ذكرنا وضح ضبط بعضهم في هذا المقام
حيث رد ما ذكروه في توجيه اولوية الدفع من الرفع تارة بانه لا معنى له في احكام الله عز شانه اذ لا يصعب عليه
شيء ابدا واخرى بانه مبني على عدم احتياج الباقي في البقاء الى العلة الجديدة وهو ممنوع وثالثة بان
حصول ما لم يكن في الواقع ليس باقل من بقاء ما ثبت ورابعة بان الكلام في ان خاص الخبر اذا ورد مع
عام الكتاب فما يقتضيه مقابلة اهل اللسان في فهم الالفاظ حمله على النسخ او التخصيص وكون احدهما
اصعب في نفس الامر لا يوجب فهم الاخر من الالفاظ وحمله عليه بيان الخبط اما اولا فلانه زعم ان المراد العلة الواقعية
وان الاهونية بالنسبة الى الله سبحانه واما ثانيا فلانه لا يصعب على الله شيء ومنع عدم احتياج الباقي الى العلة الجديدة فان
ثبوت حكم بالامارات الشرعية يكفي في بقائه تلك الامارة اجماعا بالاستصحاب فان قلت هو العلة الجديدة قلنا هو
يعلم الوجود واما ثانيا فلانه لا مناسبة للرد بذلك مع المقام فانه لم يدع احد ان حصول ما لم يكن اقل من بقاء
ما ثبت واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الكلام في خاص الخبر فيه ان الكلام ليس في ذلك اصلا ولم يتعارض فيه
نحن فيه تخصيص ونسخ ولم يحتمل التخاطب بان كلام المستدل انه لما لم يجز النسخ بالخبر لم يجز التخصيص ايضا بجامع ذكره ومرجعه
الى انه اذا دل خبر على النسخ بان يقول نسخ الحكم الكتاب الفلاني لم يكن مقبولا فالدال على التخصيص ايضا لا وكان
جعل الجيب الدال على التخصيص معاضد بالاستصحاب وعلى النسخ معارض له فلا يلزم من عدم قبول الثاني عدم
قبول الاول ولا مدخل لما ذكره في رد ذلك ومنها ان الاخبار المتكثرة واردة في ان كل خبر يخالف
كتاب الله فهو زخرف واحرى بوجوب على الجدار واجيب عنه تارة بالحمل على غير القطعي لا مطلق الخبر لعدم رد
المتواتر المخالف الاجماع وفيه ان مقاومة الخبر الناص لعام الكتاب عين النزاع مع انه لا وجه للحمل وخروج المتواتر بالاجماع مع انه غير داخل لان مورد اكثر تلك الاخبار الغير المعلومة الصدق ولو اراد فالحمل عليه البين بادون من الحمل على
غير القاموس واخرى بان تلك الاخبار مختلفة متعارضة معارضة عليها من تقديم العرض على مذهب العامة و
الاخذ بما خالفهم وفيه ان الامر يرد مخالف الكتاب ورد في موضعين احدهما عند تعارض الاخبار والثاني
مطلقا وما فيه التعارض والمعارضة لو سلم هو الاول واما الثاني فلا معارض له فنفرض فيه الكلام في خبر
مخصص للكتاب من غير معارض له من الاخبار وغيرها فلا يعارض بالنسبة اليه في الاخبار وثالثة بان المراد من
المخالفة ان يكون مبطلا للحكم الكتاب بالكلية وفيه منع كونه مخصصا بلا دليل ان التخصيص ايضا رفع حكم الكتاب
في البعض فالكلية ورابعة بانها معارضة باذلة حجية خبر الواحد بجامع ما طرحها او تاويلها لكون الاخبار اقوى وفيه منع
كون المعارض اقوى انه يكون تلك الاخبار مخصص مطلقا من ادلة خبر الواحد فالحكم فيه العمل بالخاص اجماعا وادلة الخبر عمومه في

المنازع فيه انه مع ان ادلة حجية خبر الواحد بدل على حجية تلك الاخبار ايضا وخاصة بانها معارضة مع ادلة جواز
تخصيص الكتاب بالخبر فلا يخفى فساده وسادسه بان من ادلة حجية الخبر اية النبأ والتفرقة بعد ان ظهر ان تلك
الاخبار الاسم ثبوت جواز تخصيص الكتاب بالخبر فالاستدلال بتلك الاخبار كرعى ما فرسه وفيه ان الظاهر
ان يقرر الدليل بطريق الخلف فنقول لا يجوز تخصيص الكتاب بالخبر والا لجاز تخصيص الاية بتلك الاخبار
وجواز يوجب عدم جواز تخصيص الكتاب بالاخبار وما يلزم من وجوده عدمه باطل فلم يلزم كرعد فرسه مع
ان الاثنين يثبتان حجية تلك الاخبار ايضا وسابعه بانها مخصصة بقوله تعالى واما اتاكم الرسول فخذوه ومن عدم
ثبوت كون الاحاد مما اتاه الرسول انه لو جاز تخصيص الكتاب بالخبر لكانت تلك الاخبار اخص من الاية
فيجب تخصيص الاية وبالجملة اى الاصحاب وقعوا في حيص وبيص في رد ذلك الدليل وتوجيه تلك الاخبار مع
ان الرد والتوجيه بحمد الله سبحانه ظاهر وهو انا نقول لا نسلم ان الخبر الخاص المعارض ظاهر العموم الكتاب
مخالفة فان مخالفته له بعد ثبوت عمومه وثبوته باصالة الحقيقة والظهور وهو انما يكون بعد ثبوت عدم
القرينة وهو في موضع يكون خبر حجة دال على التخصيص فيتحقق حينئذ اما قرينة او دال عليها فلم يعلم مخالفة الخبر
للكتاب ومنها ان العمل بخبر الواحد للاجماع وهو مختص بما لم يوجد فيه دلالة مع الدلالة القرائن يسقط
وجوب العمل به فجوابه مضافا الى عدم اختصاص دليل العمل بالخبر بالاجماع ان مثله جار في عام الكتاب
ايضا وسنقول ان تخصيص الكتاب بالخبر مستلزم لتخصيص ادلة الخبر التي منها الايات باخبار العرض وهو مستلزم
لعدم جواز تخصيص الكتاب بالخبر لبطلان ما يوجب ثبوته اشفائه وجوابه قد ظهر مع ان ادلة الخبر ليست
بالايات بل الايات دلالتها ومنها ان المولى اذا امر عبده بامر عام فتوقف لاخبار مخبر بالتخصيص توجه الذم
اليه وجوابه انه اذا لم يامر المولى بالعمل بخبر هذا الخبر مع ان الامر بالعمل بالعام ايضا مظنون ومنها قوله تعالى
الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هديهم الله والقران احسن من الخبر كما وجوابه ان
هذا اذا خالف الخبر وهو لم يثبت كما عرفت ودليل المفصلين والتوقف وجوابه ظاهر منهاج يجوز
تخصيص المنطوق بمفهوم الموافقة اجماعا وبمفهوم المخالفة على الاشهر الاظهر ودليله يظهر مما مر حجة المخالف
ان المفهوم اضعف دلالة من المنطوق فلا تعارض وجوابه ان للعام ايضا ضعفا من جهة الدلالة وقوة من جهة
شيوع التخصيص واما ما قيل من ان الاظهر التفصيل بمراتب الظن الحاصل بالمفهوم باعتبار الموارد والانفاء
الطاعن عن التعليل دون المفهوم فتخصيص العام بمفهوم اقوى منه دلالة اوساوى بخلاف ما هو اضعف منه فيه انه
من قبيل القول بموجب القرائن وهو خارج عن محل النزاع وطريقه باب الفن فان محط النظر هو ملاحظة المقام خاليا
عن القرائن وهو حقيقة اعتراف بقول المخالف وليس فيه تفصيل منهاج اذا ورد عام وخاص متنافيان الظاهر فاما
يعلم تاريخهما او لا وعلى الاول اما يكونا مقترنين او العام متقدما او متاخرا العام على تخصيص النزاع كما في الفصل المتقدم
للعام في انه هل يوجب التخصيص ويدل عليه كما ان النزاع المتقدم كالنزاع في قبول تخصيص الراوي وعدمه وقد
غفل جمع من محل النزاع هنا فتوهم من متداع ما سبق ومنهم من زعم اجراء الاقتصاص صورة واعلم ايضا ان المراد

بالعام والخاص

بالعام والخاص هنا هما المطلقان لانهما المرادان منهما على الاطلاق ولان الادلة لا تنطبق الا عليهما الاترى انهم
يجعلون الخاص بيانا للعام ويبنون الكلام فيه على جواز تاخير البيان مع ان كلام العامين من وجه يتصف
بما اتصف به الاخر من استعداد البيانية وصيرورة احدهما بيانا للاخر حيانا ويخصصه بدليل بذا انه وايضا
نرى بهم يقولون ببنى العام على الخاص ولا يجرى ذلك في الثاني كما لا يخفى وايضا نرى بهم يستدلون بانه لو عمل بالعام لزم
الغاء الخاص ولا كذلك العمل بالخاص ولا يلزم في الثاني الغاء شيء منهما وعن هذا يظهر غفلة بعض المتاخرين
حيث انه بعد ما نقل اختصاص البحث بالمطلقين عن بعضهم تامل فيه وظن بعض مواضعه بعض الاشتباه
معه ومنشاء غفلته ما ذكرنا من عدم التفرقة بين هذا البحث وما تقدم واختلاط المبحثين في بعض كتب
الاصول كمختصر الحاجبي وغيره من غير تفطن بالفصل بينهما في اكثر الكتب كالذريعة والعدة والمحصول و
المنهاج والنهاية والتهذيب والمعالم وغيرها ولولا اختلاف المبحثين لم يفصلوا بينهما مع ما من الشواهد
التي ذكرها ما قال من ان الاصوليين استدلوا في هذه المسئلة على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب بايتي
عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها وبينهما عموم من وجه انظر انه قال استدلوا في هذه المسئلة على جواز
تخصيص الكتاب بالكتاب مع ان هذه المسئلة بناء العام على الخاص وهذا دليل واضح على الغفلة التي ذكرها
ثم ان الاستدلال بالاثنين ذكره ابن الحاجب ومن تبعه في مقام جواز تخصيص الكتاب به وعلى الظاهر
يرجع منعوا منه وهو مبحث اخر والكلام فيه في مطلق التخصيص سواء كان المخصص خاصا مطلقا او من
وجه بل ولو بمعونة الخارج فان كلام المانع يندفع بمطلق التخصيص ومن الشواهد ايضا ما ذكره صاحب
المعالم في الحاشية وسيجيء بيان عدم كلالته ثم المطلقان المتنافيان كما عرفت على اربعة اقسام الاول
ان يعلم اقترانهما والمراد به هنا ان يكونا في كلام بعد بحسب العرف واحدا والحق المشهور فيه ان العام
يخصص بالخاص وحكاه في نهج عن المحققين ولم ار فيه نفي الخلاف المعتد به عنه خلافا لبعض الحنفية
فقال بثبوت حكم التعارض في قدرهما بينا ولانه وقد يقال ان هذا قوله في المقارنة الحقيقية والعرفية فا
لخاص المتاخر عنده مخصص والمتقدم منسوخ لنا وجوه الاول الغنم الحرة فان من قال لعبده اغنم اللحم ولا
تشتر لحم البقر او بالعكس يفهم اخراج لحم البقر وارادة غيره بل على ذلك طريقة المجاورات لا شك فيها احد ولا
يتامل فالخاص قرينة صارفة للعام عن عمومه الثاني ما مر في الاشارة اليه من انه يجب العمل بالعام في غير مورد
الخاص وبالخاص في مورده وهو المراد من التخصيص اما الاول فللاجماع وعدم المعارض واما الثاني فلكونه
دليلا وحجة من غير علم بالمعارض اذ لا معارض لسوى العام ومعارضته فرع دلالته على هذا المورد وهي فرع
جريان اصالة الحقيقة فيه وهو فرع جريان اصالة عدم القرينة فيه ومع وجود مثل ذلك الخبر الخاص
كيف يجري ذلك الاصل انه قد عرفت في بحث اصالة الحقيقة انها اذا لم ينضم مع اللفظ ما يظن لاجله عدم
ارادة الحقيقة فلا يكون معه حال صدوره ما يجوز كمال المتكلم عليه في ارادة خلاف الحقيقة ولا شك
ان الخاص المقارن ما يوجب ظن ارادة الخصوص فلا دليل على اجراء حكم العام في مورد الخاص واما
تجويز تخصيص في الخاص فمدفوع بالاصل السالم عن المعارض لعدم صلاحية العام قرينة له وعدم انهاضه

اياه فلا يضر في اصالة عدم القرينة ولا يجوز الاتكال عليه الرابع ان المتصور هنا اما النسخ او التخصيص لو جوزناه
وقت العمل او ارتكاب خلاف اصل اخر في احدهما والاول يطرد اذ المصلحة فيه مجردا عنتقاد استمرار التكليف وهو
هنا منتف وكذا الثالث لاصالة عدمه وانتفاء ما يصلح قرينة له ينفي الثاني وقد يستدل ايضا بان الخاص في
دلالته على مورده اقوى فيجب ترجيحه وبانهما دليلان لا يجوز العمل بظاهرهما ولا اهمالهما لعدم معارض
لبعض موارد العام ولا ترجيح العام لعدم المرجح ولا الخاص فقط فتعين الطرح وفي الاول منع ايجاب قوة
الدلالة بعد تحقق الدلالة للترجيح وفي احتمال التوقف او التساقط في محل التعارض على اختلاف الاقوال
الثاني ان يعلم تقدم العام ويجب فيه ايضا العمل بالعام في غير مورد الخاص وبالخاص في مورده وان
كان ذلك بالنسخ ان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام للدليلين الاولين والرابع بادنى
تغيير بان يقال الثالث يطرد والاولان مثبتان للظن وفي هذا الظهر امكان دعوى الاجماع ايضا لانهم لم يذكروا
سوى الاحتمالين النسخ او التخصيص وحكمهما هنا واحد الثالث ان يعلم بعدم الخاص والحق فيه التخصيص مطلقا
وفاقا للمعارج وفيه وب ولم وهو مختار والدي العلامة ره والعميدي والشافعي والبصري وفي سوالف
الرازي والبيضاوي والعبري والحاجب والعضدي وخلافا للحنفي والقاضي والعلم والغنية فاطلقوا
البناء على النسخ وقيل بالتوقف وهو المستنبط من كلام السيد لما سبق من وجوب العمل بمدلول الخاص قبل
ورود العام لاصالة الحقيقة وعدم حدوث ما يوجب حمله على خلافها العدم دليل على عموم ذلك العام الا اصالة
الحقيقة وعدم التخصيص وهي غير جارية هنا لما مر في الدليل الثالث بل الثاني ايضا ومنه يظهر ثبوت الظن
بالاستصحاب ايضا اذ قبل ورود العام ثبت حكم الخاص ولم يعلم له رافع يقيني فيستصحب وقد يستدل ايضا بانه
لو لم يخص العام لبطل القاطع بالمحتمل لان دلالة الخاص على مدلوله قاطع ودلالة العام عليه محتملة لجواز ان يراد به
الخاص ورده صاحب المعالم بعد ذكره في الحاشية بانه يتم في بعض الصور وهو ما يكون فيه الخاص
خاليا من جهة عموم اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا ايضا ومراده من الخالي من جهة
العموم ما كان جزئيا حقيقيا ومن الذي له جهة عموم ما كان اضافيا بالنسبة الى العام فانه عموم بالنسبة
الى ما تحته يكون ظاهرا في معناه لا قطعيا وعن هذا ظهر فساد ما تقدمت الاشارة اليه من جعل بعض
قول صاحب المعالم شاهدا على تعميم البحث بحيث شمل العامين من وجه ايضا وفي هذا الرد نظر لان الخاص
وان كان له جهة عموم لا ينفي قطعيته بالنسبة الى فرد ما من الخاص بتقديم العام على ابطال القطع بالمحتمل
مع انه لا وجه لتخصيص عدم المعارضة بعض صور المعارضة اذا احتمال التجوز في المرئي للحقيقي ايضا قائم
وفيه يظهر فساد الدليل ايضا مضافا الى ان دلالة الخاص على التابيد كدلالة العام على الافراد والعام
عارضه عن ابن عباس قال كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث وبان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم
قال لا تقتل المشركين كان هذا بيانا يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا والى اخر الافراد فالثاني ناسخ

الاخر

الاخر على الاول كما لو كان خاصا وبان تردد الخاص بين كونه منسوخا وكونه مخصصا يمنع من كونه مخصصا لان
البيان لا يكون مساويا او بالاجماع المنقول في العدة والجواب عن الاول منع ثبوته وحجيته وعن الثاني
عن الثاني منع المساوي ولذا يجوز الاستثناء عن الثاني دون الاول وعن الثالث ان المتقدم
البيان واما وصف المبينية فهو متأخر وتوهم مقارنته ضعيف لفقه على تقديم ما يحتاج الى البيان
وعن الرابع منع الوجوب والقياس مع الفارق وعن الخامس ان التردد لو منع لمنع من النسخ
ايضا لانه ايضا بيان وعن السادس منع الحجية لما سبق في مخالفة الاكثر دليل التوقف ان كلا من الخطابين
اعم من وجه من صاحبه لعموم الخاص ايضا من حيث شموله على الزمان الذي لم يشمله المتأخر وعدم شمول
العام له واجيب بما لا يخلو من نظر والصواب ان يقال مضافا الى عدم ثبوت عموم العام منع عموم الخاص
بالنسبة الى الزمان بل هو مستفاد من الخارج الرابع ان يجهل التاريخ والحق المشهور فيه ايضا بناء العام
على الخاص لعدم خروجه في الواقع عن احد الاقسام المتقدمة والحكم بالنسخ فاذا تأخر الخاص و
ورد بعد وقت العمل بالعام لا ينافي بناء العام على الخاص لا عتماد الاول ولذا لم يتعرض الجماعة في
صورة الجهل للتخصيص بل جعلنا الظن بتقديم الخاص من غير تعرض لكونه نسخا او تخصيصا واما القول
بان الاصل تأخر حضور وقت العمل فغارض بان الاصل تأخر ورود الخاص ايضا ويدل
على الظن ايضا عمل العلماء سلفا وخلفا فانهم لا يزالون يخصصون عمومات اخبارنا بخصوصاتها
بحيث يحصل العلم بالاجماع للزوم الظن ويعلم انه طريقتهم من الصدر الاول والعرف الاقدم الى زماننا
هذا من غير توقف مع الجهل بالتاريخ غالبا بل في الجميع وتقدم الراوي او الامام لا يضر لان اعتبار
في الخبر جاء كون راويه من الموثوقين منشون والمنشي هو النبي وهو قد بين جميع الاحكام واودعها
عندهم ولا يعلم المتأخر منها والمتقدم بالنسبة اليه ع واورد بانه اذا احتمل النسخ في صورة الجهل
فكيف يقدم الخاص اذا كان خبرا والعام كتابا لعدم جواز نسخ الكتاب بالخبر والجواب مضافا الى
الى منع عدم الجواز ان الكلام هنا انما هو على ملاحظة تقديم كل من العام والخاص من حيث العموم و
الخصوص مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجية والا فقد يظهر عدم جواز العمل بالخاص من جهة
اخرى ايضا وقد يجاب بما مر من ان شرط النسخ ورود الخاص بعد وقت العمل والاصل عدم
تحقق شرطه وبان غلبة التخصيص في شيوعه يقتضي ترجيحه بمعنى ان الظن بان الخاص ورد قبل حضور
وقت العمل لغلبة التخصيص الحاقا للشيء بالاغلب ويرد على الاول مضافا الى ما مر ان الاصل عدم تحقق
شرط التخصيص ايضا وعلى الثاني ان حجية مثل هذه المرجحات غير ثابتة وبناء احكام الله عليها ممنوع
لمزية عليه سبحانه وما قد يجاب بل يستدل به على اصل التخصيص ايضا الاشكال هو احتمال النسخ واش
ذلك الاحتمال عندنا سهل لان التردد بين النسخ والتخصيص ح يتوقف على ان يكون ورود
الخاص في زمان يمكن فيه النسخ وان يجهل التاريخ والادلة التي في ايدينا مختصة باخبار
العترة والكتاب وانما قليل من الاخبار النبوية ولا تردد في الاول لانتفاء الشرط الاول فيهما

ورودها في زمان انقطاع الوحي وكذا في الثاني لان تاريخ الايات مضبوط واما الثالث فهين لانه قليل
ووجود ما كان مورد النزاع غير معلوم وفيه انه وان لم يتصور ابتداء النسخ منهم الا ان استمرار الكشف
عن النسخ اليهم جايز لانهم حملة جميع الاحكام ومستودعه فيمكن ان يكون اسر النبي صلى اليهم نسخ بعض الاحكام بعده
واما ما ادعاه من ضبط جميع تواريخ الايات ففيه معلوم وما ذكره يندفع اشكالان اورداه القسم الثاني
حيث حكما بكون الخاص الوارد بعد وقت العمل ناسخا احدهما ان كثيرا من اخبارنا الخاصة ورد بعد
زمان طويل من زمان العام مع انه لا يتحقق النسخ في زمن الائمة وثانيهما ان جميع الاخبار المخصصة
للكتاب المروية عن ائمتنا وردت بعد زمان العمل فلا يجوز العمل بشيء منها لعدم صلاحيتها للنسخ لوقوعها
في زمان انقطاعه ولا للتخصيص لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة هذا ولكن الانصاف ان الظاهر
اتفاقهم على عدم تحقق النسخ بعد زمان النبي صلى بحيث يعلم اجماعهم على ذلك وان امكن عقلا بناء على امر
او على القول بالتفويض بالائمة ايضا وعلى هذا فيتم الجواب المذكور واما الاشكالان ويندفعان ايضا
بما مر ذكرنا سابقا من كون ائمتنا اوين حاكين هذا ثم انه نقل عن السيدين المرتضى وابن زهرة القول
في الرابع وهو المظنون به وذهب اليه عيسى ابن ابان والكرخي والبصري ونسب الى ابي حنيفة ايضا وظهر
ضعفه فايدتان الاولى قد يشكل في بناء العام على الخاص بانه قد استفاضت الروايات بالامر بتقديم
ما هو موافق للكتاب او مخالف لمذهب العامة ونحو ذلك عند تعارض الاخبار وهذا شامل لما اذا كان
التعارض بالعموم والخصوص المطلقين ومقتضاه تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب او المخالف للعامة وغير
ذلك ودفع بان بناء العام على الخاص انما هو عند عدم المرجح وما ذكر من المرجحات ولا يخفى انا
نريد بها لا يلتفتون في مقام الاستدلال اذا ورد عليهم عام وخاص الى تلك المرجحات بل يبنون العام على
الخاص مطلقا وان رجعوا اليها في سائر صور التعارض فالاولى ان يقال ان التعارض انما يكون عند تنافي
الدلالتين وهذا ثبت من كون الخاص قرينة مفهم للتخصيص وان عموم العام فيما يعارضه الخاص غير ثابت
واصالة الحقيقة فيه غير جارية فلا منافاة واما احتمال النسخ الثاني فقد عرفت انتفائه بالاجماع في احاد الامة
واما اخبار الرسول فلندرتها عندنا سيما الخاص المعارض مع الكتاب فالامر فيها سهل الثانية قد
عرفت ان ما ذكر حكم العام والخاص المطلقين واما من وجه فحكمها حكم المتساويين المتعارضين في محل
التنافي فيرجع فيه الى المرجحات ومع انتفائها يرجع الى التخيير او التوقف او الاسقاط كما ياتي في مبحث التعادل
والترجيح الفصل العاشر في المطلق والمقيد اما المطلق فقد مر تعريفه والفرق بينه وبين النكرة في مبحث
العام والخاص وانه الدال على الماهية اطلقت بلا شرط او كل فرد منه على البدل وعرفوا المقيد بانه خلاف
المطلق والشايع بين الاصوليين انه ما اخرج عن شياع بوجه والنسبة بين هذا المعنى والاول العموم من
وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على زيد دون الثاني والثاني على رجل عالم دون الاول
اكثر ما مر في العام والخاص من احكام التعارض وتخصيص العام واشباهها جار في المطلق والمقيد بعينه
فعليك بالتامل منه اذا ورد مطلق ومقيد فاما يختلف حكمهما او لا فعلى الاول لا حمل بالاجماع

سواء كانا

سواء كانا من جنس واحد ام لا وسواء اتحد موجبهما ام اختلف لعدم المقتضي واما ما نقل عن اكثر الشافعية
من حمله اليد في اية التيمم عليها في اية الوضوء لاتحاد الموجب فهو ليس من باب حمل المطلق على المقيد مع ان
اصل حملهم باطل الا فيما كان احدهما مستلزما لعدم الاخر مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك
كافرة فيقيد المطلق ح وان لم يكن بخصوص القيد وعلى الثاني فاما يكونان مسببين متحدي السبب
او مختلفيها او مطلقين او يكون المطلق مطلقا والمقيد مسببا او بالعكس وعلى التقادير اما يكونان
منفيين او مثبتين او المطلق منفيا والمقيد مثبتا او بالعكس فان كانا مسببين متحدي السبب منفيين عمل
بهما بالاجماع المحقق والمحكي في الاحكام والمختصر والتجريد لعدم المنافاة ووجوب الحمل كما هو ظاهر
المحصول وصريح المنتخب ضعيف جدا وهو مثل ان يقال ان ظاهرت فلا تعتق مكاتبا او المكاتب فلا تعتق ظاهرت
والاخر مثال عن المطلق اذ لا يكون ح هناك مطلق بل يكون المثال النكرة او العام واما الاستغراق
المستفاد من مجموع لا تعتق مكاتبا او المكاتب على تقدير كون التنوين واللام للتمكن والجنسية فلا يخرج
المثال عن المطلق اذ المطلق التمثيل بالمطلق وان لزمه عموم ومن هذا يظهر ما في قول من رد المثال الاول
بكونه من تخصيص العام فان لفظ مكاتبا ليس عاما وعمومه من جهته وقوعه موقع النفي غير صالح مع
اطلاقه اصل اللفظ والا لما يحقق مثال للمطلق لان مع اطلاق اللفظ يحصل العموم لكان النفي وكذا يظهر ما
قول من دفع رد المثال الاول من جهة ان النكرة المنفية للعموم فهو من باب التخصيص بانه يمكن ارادة الجنس
بجعل التنوين للتمكن فان اسم الجنس الواقع موقع النفي يفيد العموم ايضا وكذا ما في قول من قال بان وجوب
العمل بها هنا لانه الا يفرضها عاما وخاصا والا فعلى ارادة الماهية فيكون الجمع بالحمل فان ارادة الماهية
ينفك عن العموم والخصوص ايضا والحاصل ان الاطلاق غير منفك عن العموم والخصوص وما اخرج اللفظ
عن العموم يخرجه عن المطلق ايضا وان كانا مع ما ذكر مثبتين او مختلفين اثباتا ونفيا بقسميه يحمل
المطلق على المقيد يعني يحكم بان المراد العمل بالمقيد في الاول وخلافه في الثاني بلا خلاف يعرف كما
في التمهيد بل في النهاية الاجماع عليه والبيان بان قيد العمل بالدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق
ولا عكس واعترض بان اعمال الدليلين يحصل بحمل المقيد على الاستحباب بان يكون افضل فرد في التخيير
وبحمل الامر على الوجوب التخييري يعني التخيير المصطلح لا الاستغراق ومن العقل فيما كان الامر بيانيا فانه كان
مستفادا من المطلق ايضا والجواب عنه من وجهين احدهما ان الاول وان كان ايضا خلاف الا انه ارتكاب
اشيع عمومه وشهرته بلا انفهامه عرفا وثانيهما منع كون حمل المطلق على المقيد تجوزا اما على كون المطلق منوعا
لكل فرد فظ واما على وضعه للماهية لا بشرط فلان مقتضى المطلق ح وجوب ايجاد الماهية مع قطع النظر عن
الافراد والقيودات والمقيد يقتضي وجوب ايجاد المقيد ايضا ولا تنافي بينهما لان الثاني بدل على وجوب
ما يدل عليه الاول مع زايد ولا دلالة للاول على نفي وجوب الزيادة فيجب ايجاد الماهية مثلا والمقيد التي هي
القيد امثالا للمقيد فالمراد بحمل المطلق على المقيد ليس ان يكون مستولا فيه بل المراد منه ان مراد الامر حين

المطلق الاتيان بالمرتبة من هذا الفرد وان لم يكن ح لفظ دال على الخصوصية بل اكتفى بالبيان المتاخر فيكون
من قبيل ما اذا وجب شيء ثم ذكر له شرط فانه كما لا يحصل تجوز في المشروط كذا اصهنا فان خصوصية الفرد
من الشرائط ايضا وهذا مراد من قال في سند منع التجوز ان استعمال المطلق في المقيد ليس مجازا مطلقا
بل له جهة حقيقة يعني انه يمكن ان يراد بالمطلق نفس الماهية ويستفاد القيد من الخارج واما ما اورد عليه
من انه ان اريد انه يمكن الاستعمال على وجه الحقيقة وان لم يكن كذلك هنا وهذا نوع مرجح للتجوز في
المطلق فله وجه ولكنه لا ينفي التجوز عن المطلق وان اريد انه مستعمل في المقيد ففيه انه ليس الا مجازا وان
اريد ان الخصوصية مستفادة من الخارج نحو جاء رجل من اقصى المدينة ففيه ان ما نحن فيه ليس من هذا
القبيل لاستحالة تعليق الحكم على المبهم ولو فرض مثله ورفع الابهام من الخارج فيكون ح بيانا للمجمل بعض
يظهر بعد القرينة انه كان مجملا فيكون مجازا في معناه ايضا فجوابه باختيار الثالث ولا يلزم ابهام ولا
اجمال لان الحكم متعلق بالماهية وهي امر واحد معلوم لا ابهام فيه نعم لتوقف وجودها على الخصوصيات وله
خصوصيات كثيرة يكون ما تعلق به الامر الشرعي وهو المقدمة مجملا يعني ينظر بعد القرينة كونها في الاول لذلك
حيث ليس التخيير اذا وهذا ليس ابهاما ولا تجوزا في المطلق كما لا يوجب قول انصب السلم المباح بعد قوله اركب
على السطح شيئا منها في نفس السطح ثم لا يمكن ان يجعل كل من المجوزين دليلا مبرسا على المطلوب اما الاول
فيقال لا ريب في انه اذا قال المولى لعبده اشتر اللحم ثم قال اشتر لحم الغنم يفهم كل احد ان مطلوبه لحم الغنم و
هذا بيان له واما الثاني فيقال يجب العمل بالعقد لانه قد امر به والامر بالمطلق لا ينافيه بل يؤكده وبعض
المامور به وليس شيئا خر يعارضه قيل المطلق وان لم ينافي المقيد بل اجتمع معه ولكن مقتضى الاول
ينافي مقتضى الثاني لان مقتضى الامر بالمطلق صحة العمل باي فرد كان وان كان بضميمة العقل لوجود
الطبيعة في ضمنه ولان الاصل براءة الذمة على التعيين فهو يقتضي التخيير في الافراد ولا ريب انه ينافي
مقتضى المقيد اقول ان اراد ان ما ذكر مقتضى نفس الامر بالمطلق وبوحده وان اراد انه مقتضاه
بضميمة عقل او اصل كما هو الصحيح به في كلامه فهو كذلك ولكن الحاصل ح ليس من مقتضى المطلق نفسه
بل يكون بحكم العقل او الاصل وحكمهما انما هو اذا لم يكن هناك تقييد والحاصل ان اقتضاء الامر بالمطلق
للتخيير انما هو بمقتضى العقل والاصل واقتضاء هما لها مطلقا حتى مع وجود المقيد ممنوع فان قيل
الماهية المطلقة هي التي لم يتقيد بقيد فينافي ما يقتضي وجود فرد خاص قلنا ليس ذلك معنى الماهية
المطلقة لانه مقيد بشرط الاطلاق منافي الاطلاق وايضا لو كان كذلك لم يتحقق الماهية لا بشرط في ضمن الماهية بشرط
الشيء بل الماهية المطلقة الماهية من حيث هي لا بشرط التقييد ولا الاطلاق بل ولا بشرط كونه لا بشرط فان الماهية
من حيث هي ليست الا هي وقيل كلما تعلق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون معرفة
الخاطب للتعيين مقصود الشارع فلو كان مراده المقيد فلا بد من ارادته عند ذكر المطلق ايضا و
ارادة المقيد من المطلق مجاز وما يوجب خروج لفظ عن حقيقته ينافي حقيقته نعم ربما يصح ذلك في
القصص والحكايات نحو جاء رجل من اقصى المدينة اقول ان اراد انه لا بد من ارادته عند ذكر

المطلق

المطلق عن لفظه فهو م وان اراد انه لا بد من كونه مرادا في الواقع ومنظورا وان كان بيانه بلفظ اخر
فهو ك ولا يلزم تجوز في المطلق فان المقيد من مقدمات وجود الماهية ولا يلزم من ارادة مقدمة خاصة
تجوز في ذي المقدمة ولكن لا يخفى ان ما ذكرنا انما اذا كان الحكم مما يمكن تحقق الماهية والمقيد معا ولم يلزم
من ثبوته لاحدهما انتفائه عن الاخر كالوجوب والحرمة واشباههما والا فلا بد من التجوز كالسببية لشيء
مثل الطهارة فانه قال الغسل مطهر للبول ثم قال الغسل مرتين مطهر له لا يمكن ابقاؤهما على حقيقتهما
اذ المطهر ان كان الغسل مع قيد المرتين لا يكون مرتين بلا قيد مطهر وان كانت المرتين مطهرة لا يكون
المقيد مدخلية فيه هذا كلام اذا لم نقل بكون المطلق موضوعا لكل فرد فرد والا فلا تجوز مع ارادة
المقيد من المطلق ايضا فلا ينافيا صلا وربما يستدل ايضا بان الحمل يقتضي تيقن البراءة اللازم تحصيله
بخلاف العكس واورد عليه بانه انما يلزم بعد تيقن الشغل بالمقيد وهو غير معلوم لانه فرع اشتغال
احتمال التجوز في المقيد ورد بالاصالة عدمه والمعارضة باصالة عدمه في المطلق ايضا مدفوع عام
ويمكن ان يرد ايضا بان الشغل اليقيني وان لم يكن حاصلا بالمقيد ولكن الشغل باحد الامرين من
المطلق والمقيد يقيني فلا بد من تحصيل البراءة اليقينية وهي لا يحصل الا بالاتيان بالمقيد ولا يتوهم ان ما علم
الشغل به يقينا هو القدر المشترك بينهما وهو المطلق بنفي الزائد بالاصل لان المطلق الذي علم الشغل
بان كان هو الذي يتحقق مع القيد الاخر ايضا فلا نم تيقن الشغل به وان كان هو المتحقق في ضمن
هذا القيد فهو لا يجامع نفي القيد بالاصل ولا يخفى ان اكثر هذه الادلة انما يختص بالقسم الاول واحد
قسمي الثاني واما الاخر منه وهو ما كان المطلق منفيا فهو وان لم يجر فيه الجميع الا انه لكونه من باب العام
والخاص المشافي الظاهر ان يظهر دليل الحمل فيه عام فيه ايضا وقد يتوهم ان حمل المطلق على المقيد يتوقف
على حجية مفهوم الصفة فيعترض على القائلين بعدمها ان تقييدهم المطلق يوجب التناقض وفيه اولا
ان مفهوم اعتق رقبة مؤمنة انه لا يجب عتق غير المؤمنة وهذا لا يوجب تقييدا في المطلق اذ لولاه
لكان علم وجوب عتق غير المؤمنة معلوما ايضا فلا يوجب حجية المفهوم حمل المطلق على المقيد حتى
يتوقف انتفائه وثانيا ان الحمل المذكور لا يتوقف على المفهوم لان الحمل مستفاد من منطوق المقيد فان
وجوب المقيد وتحقق الماهية في ضمنه وحصول امتثال الامر الاطلاقي به ايضا وعدم تعقل امتثال بعده
يكفي في الحمل المذكور ولو لا مفهوم ومن هذا ظهر انه لا حاجة في دفع التوهم الى ما ذكره شيخنا البهائي
من التفرقة بين مفهوم الصفة الذي في مقابلة مطلق والذي ليس كذلك وادعاء حجية المفهوم في الاول
مع ان الظاهر منه تسليم التناقض في الجملة وقد عرفت انه ليس كذلك ثم انهم اختلفوا في بناء المطلق على
المقيد في هذه الصورة هل هو من باب البيان حتى لا يكون المراد حين ذكر المطلق هو الاطلاق او لا
بمعنى صحة اي فرد كان او من باب النسخ حتى يتضح ما اريد اولا من الاطلاق والحق المشهور انه بيان
بمعنى انه يدل على ان مراد المتكلم حين ذكر المطلق هو المقيد وان لم يرد من لفظه الا اذا تاخر المقيد عن
وقت العمل فيكون التقييد ح ناسخا ووجه الجميع ظاهر مما سبق هنا وفي بحث العام والخاص وقيل

لسخ ان تاخر المقيد مطلقا لتوقف البيان على دلالة المطلق عليه بجهة راجحة وضعفه ظ وان كانا مختلفين
الرقبتين او منفيين او مختلفين فلا حمل اجماعا منا واما عند العامة ففيه اقوال ويظهر حكمها بالاقسام
من الحمل وعدمه بادنى تامل فايدة ثان الاولى قال في التمهيد اذا كان كل من الدليلين المتعارضين مطلقا
من وجه ومقيدا من اخر وجب تقييد كل منهما بالاخر لاستحالة الترجيح من غير مرجح واعلم الاولى وجوب الجمع
بين المطلق والمقيد مطلقا ولا يخفى ان المتفاد من التقييد بالمتعارضين ان مراده اذا كانا متنافيين
اي مختلفين نفيا واثباتا ولا شك ان تقييد كل منهما بالاخر لا وجه له بل لا يقبل احد ذلك فيهما وقيل
تقييد الاضعف والتخيير والساقط على الاقوال والظاهر العمل بالعموم المنفي وتقييد المثبت خاصة نعم
يجب تقييد كل منهما بالاخر اذا كانا مثبتين وجميع الصور المتقدمة متحققة في المطلق والمقيد من وجه
ايضا وحكم الجميع يظهر بالتامل الثانية صرحوا بان حمل المطلق على المقيد انما يكون مع فيما كان مطلقا بالنسبة الى وصف واما المطلق بالنسبة الى الاصل بمعنى ان يذكر شيء مفردا ثانيا فرع شيء اخر لم يكن صفة للاول
اخرى لا يقتضي تقييد العادم المذكور به كما اذا قال ان ظاهرت فاعتق عبدا ثم قال ان ظاهرت
فاعتق عبدا او امة اقول يعني لا يحكم بان المراد بالعبد في الاول هو المقيد بالامة او هما المراد عند
ذكر العبد والا فلا شك انه يحكم بوجوب عتقهما معا كما في المطلق والمقيد بحسب الوصف منهاج اذا
ورد حكم تارة مطلقا واخرى مقيدا بقيد وثالثة باخر منافي الاول كورود المرة الرابعة في الوضوء
مطلقا مرة ومقيدا بالاولى اخرى وبالاخرى ثالثة فقال في التمهيد وحكى الرازي في الايلس والتجريد ان
القيدين يتساقطان ويبقى المطلق على اطلاقه المستلزم للتخيير بين جميع الافراد المطلق قال والاولى الجمع بين
القيدين معا وترجيح احدهما بحكم اقول هنا احتمال ثالث هو التخيير بين المقيدين بل هو مقتضى
قاعدة الجمع بين الادلة نعم لو يمكن التخصيص بينهما الدليل خارجي لكان الوجه ما ذكروه هنا اذا اتحد المطلق
والمقيد في النوع اي كان سبب الحكم واحدا ونوع الحكم متحدا واما اذا اختلف السبب او الحكم نوعا
وان اتحد جنسا فيحمل بها كتقييد صوم الظهار بالتتابع وصوم التمتع بالتفرقة الفصل الحادي عشر
في المجمل والمبين والمجمل بالمعنى الاعم هو المراد بالاجمال الدلالة على المعنى من حيث انه مراد بمقتضى قانون
الاستعمال الذي يقتضي القانون ان يكون مرادا فلا نقض بالمجاز المحتمل المطلق ولا المشترك كذلك فيما كان معناه متضحا المعروف
على قوانين الاستعمال لا يكون مجملا واما قولهم الخاص والمقيد مبان وان الاجمال تاخير البيان عن
وقت الخطاب فالمراد ظاهر فلا يدل على كون العام والمطلق او الخطاب بالمظ غير مراد مجملا لان المراد
بالبيان هنا بيان مراد المتكلم لا المجمل والغرض انه قد يتوهم من ذلك ان المجمل قد يطلق على ما ظهر
ان المراد منه ليس ما يفهم منه ظاهرا وان لم يكن قبل الظهور فيه اجمال فيقال انكشف كونه مجملا والتتبع يعطي
خلافه واطلاق البيان على ما ذكر لسرعة البيان المقابل للاجمال فان عدم البيان اعم من الاجمال على المعنى
واما قولهم في بيان اقسام المجمل ان منه ما يكون لاشتراك المعنوي اذا اريد منه فرد معين عنه
المتكلم غير معين عند المخاطب فالمراد ان يقترن بالمطلق عند التكلم به ما يدل على ارادة فرد معين عنه

المتكلم من غير بيان تعيينه وقد يعرف المجمل بتعريفات الاخر لا فائدة في ذكرها وهو اما ان يكون فعلا او قولا
والثاني اما ان يكون مفردا او مركبا والمفرد اما ان يكون سبب اجماله معنويا او لفظيا والمراد بالمعنوي
ما كان الاجمال في المعنى مع اتحاد اللفظ وباللفظي ما كان الاجمال في المعنى بسبب الاجمال في اللفظ والمعنوي
اما ان يكون من غير المتكلم او من المتكلم والاول اما ان يكون من الواضع كالمشترك او من غيره كالعقل والثاني
كالمجازات المتكافئة ومنها المتردد بين افراد طبيعة واحدة اذا قامت قرينة على ارادة فرد والمركب اما
ان يكون سبب اجماله المجمل بالمعنى الاول التركيبي او من لفظ موجب له والمبين نقيض المجمل وهو المنفصل اما بنفسه نحو
والله بكل شيء عليم فان افادته للعموم علم بفضل اللغة وكونه ظاهرا ايضا بناء على انه ما لا يحتمل غير ما يفهم
منه مطلقا غير ضائر لعدم اتحاد النص والمبين ومن قال باتحادهما فانما عرفوا النص بانه ما لا يحتمل
غير ما يفهم لغة والمثال ايضا كذلك او بغيره نحو واسئل القرية ومنه العام المخصص وهو قد يكون فعلا وقولا
مفردا ومركبا منهاج اختلطا في ما يضاف الى شيء من الاعيان من الاحكام مثل احلت لكم بهيمة الانعام
وما وراء ذلكم والطيبات وحرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم فالاكثر الى انه لا يوجب الاجمال
وقال البصري بالاجمال واحتج الاولون بظهوره عرفا في المنفعة المقصودة من العين المضاف اليها
كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطء في المنكوح الى غير ذلك ويؤكده
الاستقراء فان تصفح كلام العرب وتتبع الايات والاخبار يعطي ذلك اقول هذا انما يصح اذا كانت
المنفعة المقصودة من العين امرا واحدا واما اذا كانت امورا كثيرة فلا والتوضيح ان الاعيان
مختلفة غاية الاختلاف فمنها ما يقصد منه نفع واحد وهو نادر جدا بل لا يكاد يوجد فان كل ما
يكون ماكولا او مشروبا او ملبوسا او منكوحا يقع مبيعا ومشتريا وقد يقصد بيعها او غيرها
كما يقصد اكله او شربه او لبسه او وطيه ومنها ما يكون المنفعة المقصودة منه متعددة بل قد يمكن
تعلق الحكم بغير المنفعة كما في قوله سبحانه حرمت عليكم امهاتكم فانه يمكن تعلق التحريم بظهورهن او
قتلهن او تقبيلهن او سبهن او غير ذلك وايضا قد يكون العين الواحدة مشتملة على اشياء كثيرة كالمشتملة
على اللحم والشحم والجلد والعظم والصوف والمقصود من الاول الاكل ومن الثاني الاكل والاسراج
ومن الثالث اللبس والافتراش ومن الرابع الاستعمال الى غير ذلك وقد يكون هذا امرا كثيرة لكل فرد
منفعة خاصة كالطيبات وقوله ما وراء ذلكم وعلى هذا فالحكم بان المقصود من المنتفع الاكل ومن
الامهات الوطي ونحو ذلك بلا قرينة الحكم على مجرد المنفعة لا وجه له نعم قد يكون المقام او قرينة اخرى
دالا على ذلك وح فلا نزاع فيه وانما الكلام في المجرد والظاهر انه لا يمكن انكار تحقق الاجمال وثبوته
ح ودعوى الظهور العرفي مطلقا والاستقراء غريبة فهو لو خص النزاع ببعض ما ورد في الشرع
بخصوصه كما يحتمل بعيد لامكان القول بعدم الاجمال متجها ولكن بسبب قرينة المقام والشواهد
الخارجية وقد يقال في دفع الاجمال بانه وان لم يقع بالحمل على المنفعة المقصودة والكن لا
اجمال لوجوب الحمل على الجميع لئلا يلزم القبح في كلام الحكيم وخلوه عن الفائدة فانه لو لم يحمل

على الجميع فاما يحمل على البعض المبهم والمعين عند الله وعند المخاطب ايضا والاخير مفف والثاني يوجد الاول
لاستلزامه الاغراء بالجهل وللاول فالثاني وفيه ان نسبة اللفظ الى كل بعض من الجميع متساوية فالمجاز
الذي يلزم من حمله على بعض معين من ارادة شيء مع عدم دليل عليه يلزم من الحمل على الجميع ايضا فان قيل
لولا الحمل على الجميع لزم الاجمال القبيح قلنا القبيح هو التكليف بالمجمل دون الخطاب به مع ان الاولى هو اجمال
بالنسبة الينا لا في الواقع لاحتمال ان تكون قرينة حين الخطاب والاصل عدمه اذ لو كان الخطاب بالمجمل
قبيحا لكان هو مع ما مر من عدم دليل على تعيين الجميع دليلا عليها **منهاج** لا اجمال في اية السرقة لا باعتبار
القطع ولا اليد لان المتبادر من الاول الابانة ومن الثاني جملة العضو الى المنكب ويدل على الثاني ايضا
انه اذا قيل فلان يده وجع يقال في اي موضع منه لا في اي يد ثم يصح بالنسبة الى النبي والسيد ولو كانت
اليد موضوعة لكل من الاجزاء لصح الاستفهام بانه في اي الايدي وايضا تقطع بصحة اطلاق بعض اليد على ما دون
المنكب واحتمال كونها موضوعة للقدر المشترك ايضا كالقرآن يدفعه الاصل وايضا انعقد الاجماع على الوضع للجملة
والاصل يدفع غيره وخالف فيه السيد وجماعة من العامة فقالوا باجمالها لاشتراك اليد بين جملتها وكل
واحد من ابعاضها الا طلاقه عليها فيقال غوصت يدي في الماء الى الاشابع والى المرفق
والى المنكب واعطيته بيدي وانما اعطي باصابعه وكتبت بيدي وانما كتب بانامله وقيل باعتبار القطع
ايضا لاطلاقه على الابانة وعلى الشق والجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده وهو مبني على اصلهم من كون
الاصل في الاستعمال الحقيقة مطلقا وقد عرفت ضعفه ثم ان النزاع في ذلك هل هو بخصوصه ام هو بعنوان
المثال يجري النزاع في كل ما كان ذا اجزاء والكل جزء منه اسم ويطلق اسم المجموع على كل منها كزيد والوجه والرجل
والحلو والمر ونحوها فانه يقال ضربت زيدا وقبلت زيدا وجرحت وجهه ورجله ورأسه مع انه لم يضرب
ولم يقبل ولم يجرح الا جزءها وكذلك اليوم والليل فيقال نمت الليلة عند زيد مع انتفائه بعد التعمق في
الحلول المتعارف وفي عملت اليوم لزيد مع انه لم يعلم بجميع اجزائه فذهب ان الظ عموم النزاع وكانه
لاجل الاطلاق على الاجزاء هنا ايضا ولا يخفى ان قول السيد بثبوت الاصل في الاستعمال الحقيقة انما هو فيما
لم يعلم التجوز فيه فلعله يعلم تجوز زيد والوجه والرأس واليوم والليلة ونحوها مجازا في الاجزاء فليس لنزاع
فيه فلا ظهور للعموم بل الظ واكثر ما ذكر ثبوت التجوز عنده ولا يتوهم انه يلزم التجوز في مثل ضربت زيدا
او رأسه او كسرت رأسه اذا تعلق الحكم ببعضه ويلزم ضرب مجموعه اذا قيل ضرب زيدا لان التركيب صار
حقيقة عرفية فانصرف على البعض ايضا ومن اجمل ذلك قد يتوهم الاجمال في اية السرقة باعتبار التركيب فان
المتبادر من مجموع قطع اليد ليس الا القدر المشترك بين قطع المجموع والبعض فالوضع الاضافي فيه غير الافرادي
كما في ضرب زيد وتقبيل انسان وكسر الرأس وتقبيل اليد ومن هذا القبيل اليوم فانه وان كان حقيقة
فيما بين الطلوع الى الغروب للاذان على اليوم واقامة اليوم حقيقة فيما يتعارف من العمل بعد طلوع الشمس
مع ان وضع التركيب الاضافي والاسنادي لغة معلوم وهو لا يقتضي سوى الربط الخاص بين المفردات

هذا وضع عرفي والاصل تأخره عن زمان الشارع **منهاج** المشهور انه لا اجمال في نحو اصلوة
الا بطهور بما ينفي فيه الوجود ظاهرا ولا يمكن الحمل على الحقيقة وقيل انه مجمل مطلقا للشهرة بانه ان ثبت
للنفي حقيقة شرعية في الصحيح كما هو مذهب جماعة فيصح نفي الذات وان لم يثبت فان ثبت له حقيقة عرفية
في نفي الجدوى كان الحمل عليه ايضا متعينا ولو فرض انتفائها ايضا فيحمل على نفي الصحة وقيل القابلية
ليشمل العبادات والمعاملات وغيرها لان نفيها اقرب الى نفي الذات الذي هو الحقيقة من سائر
المجازات نحو نفي الكمال او غيره من الصفات لان ما لا يصح ولا يجدي يتلزم نفي سائر الصفات
فيصير الفعل كالعدم بخلاف غيره مع ان الدلالة عليه بالالتزام ثابتة ولم يعلم لها مزيل وعلى التقادير
لا اجمال وفيه انه قد عرفت في المباحث السالفة عدم دليل تام على وجوب الحمل على اقرب المجازات مع
انه قد يعلم عدم امكان الحمل على نفي الفائدة ويتعين المجازات الاخر والدلالة الالتزامية ينتفي مع انتفاء
المطابقة فالصواب انه بقي فيما ثبت له حقيقة في الصحيحة يحمل على نفي الذات وما لم يثبت له ذلك ويتأخر
منه عرفا نفي صفة خاصة او الفائدة يحمل عليه والا يكون مجملا **منهاج** قال جماعة ان ما لم يحمل شرعي ولغوي
اذا ورد في الشرع مثل الطواف بالبيت صلوة والاثنان فاقوى منها جماعة لنا يحمل اذ يتعين الشرعي لان
شأن الشارع تعريف الاحكام لا الغة قوله الكلام في الحقيقة الشرعية مشهور وهي كما يحصل بكثرة
الاستعمال يحصل بخصوص الوضع ايضا من الشارع ولا شك انه اذا وضع لفظ المعنى يكون بيانه من شأنه فهم
ان ارادوا بالحمل اللغوي بيان المعنى اللغوي فالحق كما ذكروا وان ارادوا بيان مطلق المعنى والوضع
فنفي احتمال ارادة الوضع الشرعي لا وجه له فان بيانه من وظيفة الشارع الا ان ينفي ذلك ويعين ارادة
بيان الحكم بالاصل والمنة لا يخ عن المعارض كما بينا توضيح ذلك مفصلا في كتاب العوائد هذا هو
الكلام في تعيين احد المعاني ثم بعد تعيين الشرعي فهل يحمل على الاتحاد في جميع الاحكام او يحكم بالا
جمال او يتعين الحمل على البعض واستدل للعموم بصحة الاستثناء ولزوم اللغو لولاه وكلاهما مدخول
والحق انه لو دلت قرينة على تعيين حكم ولو كانت الشيوع تعين الحمل عليه والا فحقق الاجمال **منهاج**
التكليف بالمجمل يعني الخطاب بالتكليف خطابا مجملا وان يبين حال العمل جائز لعدم المانع وفي الكتاب
والسنة واقع والتنكير كما هو مثل قوله سبحانه وآتوا حقه يوم حصاده وان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة
والا ما يتلى عليكم حجة عليه ولا اختلال مع القرينة والمنطق بل قد يكون الحكمة خفية مع ان كون المجمل مع القرينة
اطول من التخصيص مطلقا ممنوع والاجمال قد يقصد والتهويل لامتثال فائدة ولا يخفى ان هذه
المسئلة اخص مما يأتي من مسئلة تأخير البيان عن وقت الخطاب هذا ثم التكليف بالمجمل يعني ان يكون
المكلف به مجملا حال العمل ايضا ولم يقترن بالبيان اصلا فهو غير جائز قطعا لعدم امكان الامتثال و
امكانه احيانا بالاتيان بجميع ما يحتمل ان يكون المأمور به يخرجه عن الاجمال لان الواجب هو
الجميع ولو تبعا **منهاج** يتحقق البيان بالقول اجماعا اما من الله او من الرسول وبالفعل على الاصح لو

وادلتهم ولذلك قيل في المثل ليس الخبر كالمعاينة والطولية مطلقا غير مسلمة ولو سلمت فغير ضايرة وايجابها
الناخير المستمر ممنوع لوجوه ويعلم كونه بيانا بالضرورة من قصده او انضمام النص ثم قد يجتمعان بان يرد
بعد المجمل قول وفعل يصلح كل منهما لبيانه فح فان توافقا بان يكون المفاد من بيانه كل منهما امرا واحدا
وعرف السابق فهو البيان وان جهل فاخذهما من غير تعيين والا خر تاكيد وان اختلفا فالقول هو المبين
والفعل محمول على الندب او على الوجوب عليه خاصة وفاقا للنهاج لدلالة القول على البيانية بنفسه بخلاف
الفعل ولا قوة الجمع وذهب الامدي الى ان المبين هو القول مع تقدمه وتاخره مبين في حقنا
خاصة والفعل مبين في حقه وابو الحسين البصري الى ان المتقدم هو المبين مطلقا واعلم ان بيان
الظاهر بالمساوي دلالة والاقوى جايز وبالادنى باطل ومنهم من منع البيان بالاول ايضا وعلى جواز
النزاع الى اللفظي واما بيان المجمل فقالوا يجوز بيانه بكل من الثلثة ولا يظهر معنى لحصل بيانه بالمساوي
والادنى ويجوز بيانهما معا بالمساوي بحسب الرجحان الراجحة والاقوى والادنى ما لم يخرج عن الحجية
والحجة في الكل ظ **منهاج** تاخير البيان في التكليفات عن وقت الحاجة ممتنع وفاقا لغير بعض
الاشاعرة لايجابه التكليف بالمحال ولا يتوهم ان هذا انما هو في المجمل من جميع الوجوه او يتقرر الاتيان
بجميع ما يمكن ان يكون هو المكلف به واما في غيره فلا لامكان الاتيان بالمكلف به بالاتيان بجميع
ما يحتمل ان يكون هي المامور واما عن وقت الخطاب فقد اختلف فيه على اقوال الاول منع الاشهر جوازه
مطلقا والثاني عدمه كذلك وهو مذهب ابي علي وابي هاشم والصيرفي والحنابلة والثالث انه جايز في
المجمل دون ما له ظاهر غير مراد وهو المنقول عن الكرخي والرابع جواز تاخير بيان المجمل مطلقا
والتفصيل في الظ واما الاجمالي بان يقول ان هذا اللفظ غير باق على ظاهره فلا وهو المنقول عن بعض
متاخري المعتزلة والقفال والدقاق والمرتضى وطايفة اخرى والخامس كالرابع في غير النسخ وهو
مذهب السيد المرتضى وفي عبارته التي ذكرها البيان مذهبه وان لم يكن تفرقة بين الاجمالي والتفصيلي الا
انها التي يظهر من مطاوي استدلاله وكذا النسخ ولم يذكره لانه غير المجمل عم فاو اختار هذا الشيخ في
العدة ونقله عن شيخه ابي عبد الله والسادس ان التاخير ممتنع في غير النسخ نقله العضدي عن
عبد الجبار ومتابعيه ونقل في الذريعة مذهبا اخر هو جواز التاخير في الاوامر دون القصص و
الاخبار وصرح فيه بان جواز التاخير في النسخ اجماعي ولا يبعد ذلك وان لم يصرحوا باستثنائه حيث انه
لا يسمى مجملا ولكن العضدي جعل القول السادس فيها للنسخ مطلقا والحق هو المشهور لنا الاصل
وعدم المانع وامكان المصلحة وقوله تعالى علينا جمعه وقرانه فاذا قرانا فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه
حيث ان ثم للتراخي والحمل على البيان التفصيلي تحكم وجعل الاية الاخيرة بيانا اجماليا فيه تحصيل التاخير بالتفصيلي انما يصح اذا كان هذا بيانا لقوله ان علينا جمعه وقرانه كما في بعض شروح النهاج ولكن
بل الضمير للقران والمراد اما بيان جميعه وهذا البيان الاجمالي ليس مقترنا بجميع القران او بيان

ما يحتاج الى

ما يحتاج الى البيان ولكونه غير معين لا يكون مقترنا بالخطاب ايضا ولنا ايضا وقوعه في مثل الصلوة و
الزكوة والحج والمغنم وحد الزنا والسرقة الى غير ذلك ووقع ايضا في قوله تعالى ان الله يامركم ان
تذبحوا بقرة فان البقرة وان كانت ظاهرة في المطلق الا ان الاطناب سؤالا وجوابا في بيان صفاتها
اوجب تعينها في الواقع قبل التعيين بعد السؤال التام ولذمهم وتعنيفهم بقوله سبحانه وما كادوا
يفعلون ولما روي عن ابن عباس لو ذبحوا اي بقرة لاجزاتهم وانهم شددوا على انفسهم فشدد الله
عليهم وروي في العيون وتفسير العياشي عن الرضا ع قلنا الظهور في غير المعين مع ملاحظة ما بعده
م والا لم تاخرهم الامتثال بعد البيان ايضا من جهة كثرة غنى البقرة فقد روي انه بلغ الى ملا سكها
دنانير فالاظهر ان لا يفعلوا وقول ابن عباس لم يبت ولو بيت لاجتزت فيه مع معارضته بما في تفسير الامام
وتفسير علي بن ابراهيم ويجاب بذلك عن روايتي العيون والعياشي مع ان الظاهر من الظاهر الراجع الى
البقرة انها البقرة الاولى بل الاتحاد هو الموافق للاصل ايضا ويؤكده انه لو كانت البقرة غير معينة اولا م
لما سال موسى عن التعيين وايجابه التاخير عن وقت الحاجة م لان الامر لا يفيد الفور ولا يخفى ان
هذا الدليل مختص بما له ظ ولم اد غيره وقد يستدل ايضا بقضية ابن الزبعري وفيه نظر وقد يستدل
ايضا بوقوعه في العرف وعلل بانه يصح عرفا ان يقول الملا لاحد ولبنك البلد الفلاني فاذهب اليه
ووقت كذا وساكتب لك كتابا فيه بيان ما تعمل هناك وفيه مضافا الى ان الصحة في الوقوع لا تدل
خطابا بالمجمل اصلا اذ لا مجمل في الكلام بشيء من اقسامه نعم يصح هذا نقضا لمن منع الجواز استنادا الى انه
يقبح المخاطبة بما لا يعلم منه المكلف به تعيينه كما فعله والذي العلامة في الاسنى للرابع مطلقا اما
على عدم الجواز فيما له ظ فالاغراء بالجهل والمنافاة للوضع اما الاول فلان العاقل لا يخاطب الا بقصد
الافهام فالذي يخاطب بلفظ ويريد به خلاف ظاهره ولا يبينه اما يريد افهام المراد او الظاهر
والاول منتف لانه لا يمكن الا مع البيان والثاني وهو الذي يقتضيه الاصل اغراء بالجهل واما الثاني
فلان الالفاظ موضوعة لحقايق معينة عند الاطلاق ومقتضى الوضع ارادتها عنده وحمل
المخاطب عليها وعلم العدول عنها الا مع القرينة فارادة غيرها من غير دلالة منافية لوضع الرابطة
والاستعمال المنافي للوضع قبيح عند ارباب المحاورات واما على عدم الجواز في المجمل فلزوم التكلم بما
لا يفهم وهو قبيح ولو جاز ذلك لجاز خطاب الزنجي بالعربية من غير بيان المراد والحال لعدم
الفرق بينهما واجيب عن دليل المنع في الاول تارة بالنقض بالنسخ وفيه ان المانع المطلق يمنع في النسخ
ايضا واخرى بان لزوم الاغراء انما هو لو لم يجوز المخاطب التخصيص والتجوز ولزوم المنافاة للوضع
لو لم يتضح غرض المتكلم وقت الحاجة واما مع التجويز المذكور فلا يلزم الاغراء كما ان مع الايضاح لا يلزم
المنافاة لغرض الوضع اما الاول فلانا نختار انه يريد افهام واحد من الظاهر وغير ظاهره الرابع
فيهما وبعبارة اخرى الظ مع تجويز خلافه فلا اغراء لانه لم يلزم لو اريد افهام الظ من غير احتمال الخلاف
واحتمال الارادة خلاف الظ هنا قائم لان انتفائه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير

مطلقا واما قولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها
يحمل على الحقيقة لا مطلقا الا ترى انه لا يحمل على حقيقته حتى يتم الكلام وانه يجوز تاخير القرينة عن وقت
التلفظ كما في المجملات المتعاطفة المتعقبة لمخصص واحد وايضا قد حكوا بجواز استماع العام المخصوص
بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه وكذلك جوزوا استماع العام المخصوص
لسمع من غير استماع المخصص مع ان احتمال وجود المخصص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص
فكذا احتمال ذكر القرينة في زمان الحاجة يوجب ذلك واما الثاني فلان منافاة تاخير
البيان عن وقت الخطاب لمقتضى الوضع انما هو لو لم يبين وقت الحاجة واما معه فلا لان
مقتضى الوضع نصب القرينة واما كونه حال الخطاب فكلا وانفصال القرائن مشهور قوله
مقتضى الوضع ان يريد المتكلم هذه المعاني عند الاطلاق قلنا بعد انقضاء زمان جواز
نصب القرينة وهو هنا وقت الحاجة قوله وحمل المخاطب عليها قلنا لو لم ينصب قرينة على الارادة
الخلاف بعد انقضاء الوقت ومن هذا الظهر الجواب عما ذكره السيد ره من ان حضور زمان
الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ فانا لا نقول ان نفس زمان الحاجة مؤثر في الدلالة بل نقول ان
حضوره ينقطع احتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن قد وجدت القرينة
ومثل هذا التاثير لا بعد فيه كما هو يقول به في زمن الخطاب فانه يجوز التجوز ما دام المتكلم مشتغلا
بكلامه الواحد ولا مدخلية لطول الزمان وقصره في التفرقة ورد سلطان العلماء هذا
الجواب بما توضيحه ان ارادة خلاف الظاهر وان كانت محتملة الا انها احتمال مرجوح لا يدفع الاغراء وهو
كذلك لان بناء علم التجوز واصالة الحقيقة ان كان على ظاهر الكلام والظن فلا شك ان الظن عدم
الانصراف عن الظاهر وتبعه صاحب الوافية لاحتمال التجوز ضعيف فيجب ارادة الحقيقة وان لم يكن
البناء الا مرجوحا في حصول الظن بعد الفراغ بقدم العربية وان المراد هل الحقيقة وان لم
يكن البناء على مطلق الظن بل على القواعد المخصوصة فلا شك ان التجوز وان كان محتملا لكنه
بعد احتمال نصب القرينة بعد ذلك وهو امر حادث ينفيه الاصل واما ما ذكره من بعض اصالة
الحقيقة فانه مخصوص بوقت الحاجة فهو ما لم يقل به احد كما صرح به الفاضل المقدم وما استدل
من جواز تاخير القرينة الى اخر الكلام قياس مع الفارق فان حال التشاغل بالكلام محتمل لما
لا يحتمله حال السكوت كما يقتضيه العرف وذلك ليس لتفاوت الزمان في الطول والقصر بل
لمدخلية التشاغل واما الاستشهاد المخصوص بالعقل من دون علم السامع ففيه ان اعطاء
العقل فيما يستقل فيه يكفي لرفع الاغراء ولو فرض عدم تعقل المخاطب ولو في زمان الحاجة
ايضا وعلم المتكلم به فلم الاغراء ومنع جوازه واما الاستشهاد بجواز تاخير استماع المخصص الموجود
فيظهر ما فيه فالصواب في الجواب منع قبح الاغراء المذكور فان باعث الغرض عن الاغراء هو
لزوم القبيح وكليته ممنوعة فان التكليفات الابتلائية سيما في العرف والعادة اكثر من ان تحصى

فيمكن

فيمكن ان يكون مصلحة في توطين المكلف نفسه على ظاهر العموم ونحوه واما الجواب عن دليل المنع في الثاني
فبانا لا نم ان مع تاخير البيان في المجمل يلزم الخطاب بما لا يفهم لحصول فهم احد المدلولات مع التردد فيها وبه
يظهر الفرق بينه وبين خطاب العرفي بالمجمل فانه لا يفهم فيه شيئا بخلاف المخاطب بالمجمل فانه يعلم ان
المراد احد معنى لولاه فيطيع ويعصي بالعزم فان قيل العربي المخاطب بالمجمل ان لم يفهم شيئا ولكنه يعلم ان
خطاب الحكيم لا يكون عبثا فيوطن نفسه قلنا المخاطب في المجمل يعرف بين انواع الخطاب وانما يلتبس عليه تفصيل
ما تعلق به الامر بخلاف الخطاب بالمرجح فانه لا تفصيل المخاطب بين كونه امرا او نهيا او خبرا او مستفهما
او عرضا الى غير ذلك فلا ينافي فيه مطلقا الا مستبعدا ولو فرض فيه حصول فهم في المجمل السامع بقرائن القائم
وكان لم جاء تفسيره فيلتزم الجواز فيه ايضا للفصل الاول على الجواز في المجمل ولعل المجوز مطلقا وعلى
المنع فيه ظن دليل المانع مطلقا فيه وقد مر جوابه واستدل ايضا بانه لو جاز التاخير فيه فاما
يجوز الى مدة معينة او الى الابد والاول تحكم والثاني خطاب بما لا يفهم ابدا وفيه مضافا الى انه
يجري في المجمل ايضا انه يجوز الى مدة معينة عند الله وهو وقت التكليف والحاجة ولا تحكم
لوجود المرجح والثاني لزوم الاغراء في الثاني دون الاول مع ارتفاع البيانين فلو وجد الاجمالي
علم ارادة غير الظاهر وجوابه ظ وللثالث بالثاني الا ان النسخ عنده مخرج بالاجماع وللرابع بتسليم
التاخير للمجمل بصفة العبادة بخلاف النسخ فان المجمل باخر زمان التكليف ورد بلزوم فيه و
تنافي الجزم مشترك والحل يعلم مما مر **مهاج** اتفق القائلون بعدم جواز التاخير عن وقت
الخطاب على جواز استماع العام لمن لا يعرف المخصص اذا كان عقليا من غير اعلام وتقرير بعض كلماتهم
بعدم الفرق بين وقتي الخطاب والحاجة لان اعطاء العقل يكفي في رفع الاغراء وفيه ان مراتب
العقل متفاوتة فان اعطى المدرك للمخصص فلا يكون من لا يعرفه والا فيلزم الاغراء فان
قلت قد يكون ادراكه موقوفا على التفات او تدبر وهو لم يلتفت او لم يتدبر فعدم الاعلام
لا يوجب اغراء قلنا ان جوزه ولم يتدبر فليس من لم يعرف لان المراد به من لم يعرف مع اعمال الآلات
المعرفة المقدورة والا فعدم الاعلام اغراء فالصحيح عندهم عدم جواز التاخير وعندنا عن وقت
الحاجة ان كان المخصص عندنا ظ واما عندهم ففيه خلاف فجوزه بعضهم لوقوعه واثباته
مشكل ومنعه اخرون للاغراء المذكور وشرعيا فجواز تاخير ما عدا عن وقت الخطاب الموجود
واحتج المنكر بوجوه اخر منها ايضا احدها انه لو جاز لسد باب العمل بالعمومات اذ لا يحصل
العلم بعدم المخصص لشيء مما وصل الينا من العمومات واجيب بان عدم جواز التاخير عن
وقت الحاجة اجماعي بعد حضوره وعدم بلوغ المخصص يعلم العدم وفيه ان اللازم على
الشارع بيان الاحكام بقدر ما يمكن منه فان كان في زمان الحاجة موجودا ومطلعا
على الحاجة ومكنا من تبليغ المخصص يجب عليه ذلك والا فعليه بيانه لبعض من عنده او
ايداعه في اصل وامر الناس بالاخذ عنه وليس عليه ان يذيعه فيه فح فقد ينكر الى سابط

مطلقا

الموجود شرعيا فجواز تاخيره عن وقت الخطاب

او يحصل الاشتباه في الاصل بسبب العوارض والحوادث وطول المدة فلا يمكن نفيه لجواز تحقق الممكن وعلم
وصوله التابع انه على القول باختصاص خطابات الشارع بالمشافهين يكون اللازم عدم تاخير
الاستماع عن وقت حاجتهم لا حاجتنا فالصحيح في الجواب ان احتمال وجود المخصص منفي بالاصل وثانيها
انه يوهم العمل بالمجمل وهو مجمل وفيه منع قبحه كلية واعلم انه كما جاز تاخير البيان والاستماع عن وقت
الخطاب يجوز التبعيض في التاخير ايضا بيانا واستماعا لعدم المانع ووقوعه فيما مر وقيل لا يجوز لا بحسب
الاغراء لايهامه العمل في الباقي والجواب قد سبق وكذا يجوز تاخير الرسول تبليغ الحكم المنزل اليه الى وقت
الحاجة لامكان المصلحة وعدم المانع وقد يمنع لقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك والامر للفور
والا لم يفد فايدة جديدة لقضاء العقل بالضرورة بوجوب التبليغ عليه وفيه ان الوجوب الشرعي
فايدة مع انه متعقب بقوله والله يعصمك من الناس وبيان العصمة مع التبليغ ايضا فايدة على ان
نزول الاية عندنا معشر الامامية في قضية خاصة **الفصل الثاني** في النص والظاهر والمأول والمحكم والمتشابه
منها قال والدي العلامة ره في ذ ه اللفظ ان احتمل غير ما يفهم منه مرجوحا فظاهر وسابعها
المجمل والنص والمشترك بين الاول والثالث محكم والمتشابه والمأول يقابلان الرابع والاول
اقول القدر المشترك بين النظم والنص هو كما ان احتمال ارادة ما يفهم منه راجحا سواء كان مع المنع
عن ارادة الغير او بدونه وبعبارة اخرى كما ان احتمال ارادة غير ما يفهم منه مرجوحا سواء بلغ المرجوحية
حد المنع ام لا ومقابل المحكم الذي هو المتشابه كما ان احتمال ارادة ما يفهم منه غير راجح او احتمال ارادة
غير ما يفهم منه غير مرجوح اعم من ان يكون مساويا او لا ومقابل النظم الذي هو المأول هو كما احتمال ارادة
غير ما يفهم منه احتمال راجحا سواء بلغ حد المنع عن ارادة غيره ام لا وظهر من ذلك ان المتشابه القدر
المشترك بين السادس والثاني اي كما ان احتمال ارادة غير ما يفهم منه غير مرجوح سواء كان راجحا
او مساويا وبه صرح مد في ب وشيخنا البهائي في ذه والمراد بما يفهم منه لغة اي معنى
اللفظ ولذا غير في ب بقوله معناه ومعنى احتمال اللفظ لغير معناه وعدمه هنا احتمال كون ذلك الغير
مراد المتكلم لا احتمال كونه موضوعا له للفظ وعدمه ولا احتمال كونه مما يجب على المخاطب حمل اللفظ عليه
وعدمه والتوضيح ان احتمال اللفظ لمعنى غير ما يفهم منه وعدمه يحتمل ثلثة معان احدها انه يحتمل
ان يكون له بحسب الوضع معنى اخر غير ما يفهم منه بوضع شخصي او نوعي مع قطع النظر عن ارادة المتكلم
وثانيها انه يحتمل ان يجب على المخاطب حمله على غير ما يفهم منه سواء كان موافقا لارادة المتكلم في
الواقع او لا وثالثها انه يحتمل ان يكون مراد المتكلم في استعمال خاص منه غير ما يفهم منه ليس المراد
الاول اذ مناط هذا التقسيم انما هو مراد المتكلم وايضا لو كان كذلك لزم انتفاء النص ولا الثاني
لاستلزامه انحصار الاقسام في النص والمجمل اذ كل لفظ يتكلم به اما يكون دليلا على وجوب حمله على
معنى خاص او لا فالاول نص والثاني مجمل فتعين الثالث ولا يخفى ان تعريف المأول على ما عرفت
مخالف لظاهر ما ذكره الاكثر قال مد ب بعد قوله وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر ان مرجوح الظ

المأول

المأول وقال في ذه اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظ والمرجوح مأول فان ظاهر
هذين التعريفين ان اللفظ المحتمل لخلاف معناه مرجوحا ظاهر وما ولعلهما اي ظ بالنسبة الى المعنى الراجح
ومأول بالنسبة الى المرجوح وعلى ما عرفه والدي ره لا يكون اللفظ مأولا مع احتمال خلاف معناه
راجحا وما ذكره طاب ثراه اصح لانه يرد على ما ذكروه ره انه اذا كانت ان ظاهر في معنى ثم ورد
جزئي المراد منها غير ظاهرها ان يكون خارجة عن تلك الاقسام لانها ليس ظاهرها لاحتمال الارادة
غير ما يفهم منها راجحا ولا ما وهم لا لعدم كون احتمال خلاف ما يفهم منه مرجوحا والحاصل انه خرج
عن العنوان احتمل غير ما يفهم منه راجحا وايضا يلزم ان لا يكون مثل تلك الاية مأولا مع انه مأول
قطعا وايضا يلزم ح تخصيص اطلاق المأول على جميع الظواهر وان لم يعبر احد بغير ظاهرها ولم يبلغ خبر عن ارادة
غير ظاهرها مع انه لا يصح قطعا فان قيل كل ما له معنى مرجوح يصح ان يقال هذا تاويله فيكون ما ولا
بالنسبة اليه قلنا المراد ح انه لو حمل عليه لبطل بعض ما ولا الا ان يطلق عليه بالفعل فان قيل جميع
المجازات يكون ما ولا على ما ذكره قدس سره مع انهما ايضا منقسمان الى الاقسام الستة كما يأتي قلنا سند كون
انقسام الالفاظ اليهما انما هو باعتبار افادتها المعنى المراد عند التركيب سواء كان حقيقيا مفهوما باعتبار الوضع او مجازيا مفهوما باعتبار قرينة كلامية متصلة فلا يلزم ما ذكر نعم على ذلك يلزم ان يكون
المجازات الحالية عن القرائن الكلامية بل المفهومة عن مشتق خارج عما في مدخليته في التركيب
ماولة وهو ملتزم وتحقيق المقام انه لا شك وان لكل لفظ حال تركيب معنى حقيقيا ومجازيا يفهم
منه بحسب الوضع عند هذا التركيب فاذا تكلم بذلك التركيب فلا يخ اما يوجد امر خارجي ودليل منفصل
عن التركيب مما لا ربط له بالتركيب يبين المعنى الكلام ام لا فعلى الثاني يحمل اللفظ على المفهوم منه بحسب قواعد
اللغة ولا شك انها لا تفيد غير الظن غالبا ويلزمه احتمال ارادة غيره مرجوحا وليس مثل ذلك
ظاهرا وعلى الاول لا يخ اما يكون هذا الامر المنفصل مؤكدا للمعنى المفهوم منه بحيث لو حذف لبقاء
احتمال ارادة غيره فيجعل اللفظ نصا او بعيدا احتمال الخروج اما يكون الظن الحاصل منه كما فيما
الحاصل من القواعد فيصير اللفظ مجملا او يترجح عليه فيجعله ماولا ومما ذكر ظهر ضعف ما قيل من
ان تقسيم اللفظ الى النص والظاهر غير صحيح لانه ان اعتبر بالنسبة الى الحاضرين في مجلس الخطاب ففيه ان
اللفظ ان تجرد عن القرينة فهو نص في الحقيقة والا فهو نص في المجاز وان اعتبر بالنسبة الى الغائبين
ففيه انه خاص لفظا لا ومحتمل ان يكون ردف قرينة ووجه الضعف ظهر ان الظن من لفظ
كلامه وقوع الاختلاف في المراد من الاحتمال المأخوذ في حدود هذه الاقسام هل هو اللغوي
او العقلي فالظن من العيدي هو الاول وهو صريح شيخنا البهائي طاب ثراه في زبدته حيث قال
اللفظ ان احتمل غير ما يفهم منه لغة فنص وانما قلنا ان كلام الشيخ صريح مع ان قوله لغة يحتمل ان يكون
قيدا للفعل الاخير ليتم تعريفه في الحاشية بكونه قيدا للاحتمال وبعدم ارادة الاحتمال العقلي وبه
لتم او يصرح كلام بعض اخر ايضا ولا يخفى ان الاحتمال وعدمه لغة يحتمل معنيين احدهما وهو الاظهر

ان ارادة غير له يفهم منه مجوز في اللغة او غير مجوز يعني ان بعد ملاحظة قواعد اللغة يكون اللفظ بحيث
يحتمل الغير او لا يحتمل وثانيها ان يكون اللفظ بحيث اذا سمعه المخاطب كان محتملا لغير ما يفهم منه او غير محتمل
من جهة التفاهم من غير التفات الى القواعد ومراعاتها وان كان في الواقع مرتبا عليها او مرجعه الى التاسع
ولا يصح شيء منهما اما الاول فلان معنى الاحتمال وعدمه ح هو الموافقة لقواعد اللغة وعدمها وكان ذلك
انحصار الاقسام في النص والمجمل وايضا مقتضاه ان تعيين معنى اللفظ باستعمال القواعد اللغوية يجعله
نصا مع انهم اجمعوا على كونه من الظواهر واما الثاني فلانه مبني بتبادر من كلام معنى او لا ثم بعد الالتفات
الى القواعد يحصل الشك او يصرح المتكلم بان المراد غير ما يفهم واللفظ ليس بنص ح قطعا مع ان مقتضى
التعريف ح كونه نصا وقد يقال ان المراد الاحتمال العقلي وعدمه وفيه ان الاحتمال العقلي قائم في اكثر النصوص
والقول بان المراد الاحتمال العقلي وعدمه بحسب قواعد اهل اللغة راجع الى الاحتمال اللغوي بالمعنى الاول والمصنف
ان يقال المراد باحتمال غير ما يفهم بعض العلم مطلقا سواء كان عقليا او عاديا او شرعيا فيدخل فيه
الاحتمال العادي ايضا والمراد به ما يمكن حمل اللفظ عليه وارادته بحسب عادة الناس وطريقة محاوراتهم
العرف ولم يجر عادتهم في محاوراتهم على خلافه فيخرج التعريف ان الظاهر وما لم يعلم بالعلم العقلي والعادي
او الشرعي عدم ارادة غير ما يفهم منه مع رجحان ارادة ما يفهم منه والنص ما علم باحد الوجوه عدم ارادة
الغير وهكذا سائر الاقسام وههنا فوائد ينبغي التنبيه عليها **الاولى** اعلم ان تقسيم اللفظ الى هذه الاقسام
ليس مختصا بالنسبة الى المعنى الحقيقي بل المجاز ايضا ينقسم اليها فان المجازات مع القرائن قد يفيد القطع بواسطة امر
خارجي وقد لا يفيد الا الظن وقد يكون مجملا ومأولا وقد يرجع المأول الى المجاز الذي لم يكن قرينته معه
والى هذا اشير بما قيل من انه ان اردت جعلت المجازات كلها من المأول بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر عن القرينة
سواء قارنتها القرينة او فارقتها فمع ملاحظة الهيئة التركيبية يكون ظاهرا او نصا مع قطع النظر عن القرينة
مأولا وقال بعض معاصرينا في بحث الظاهر والمأول بعد تصريحه في بحث المحكم والمتشابه بان المجاز ايضا
ينقسم الى هذه الاقسام ان التحقيق ان المجاز ما اقترن بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له والمأول ما لم يقترن
به وعلى هذا فالبدهة الابية ليست بمجاز بل هي ظاهرة في معناها الحقيقي عند عامة العرب محمولة على خلاف
ظاهرها عند اهل المعرفة والقرينة على هذا الحمل العقل الى ان قال وعلى هذا فكل المجازات التي لها ظاهر وناهر
بانها عن وقت الخطاب ولات وكذا العمومات المخصصة بما هو مفصول عنها واطلق عليه المجاز توسعا اقول
فيه ضعف اما فالمنافاة لما صرح به في بحث المحكم والمتشابه انه يلزم ان يريد الاستعمال الصحيح على الحقيقة والمجاز
وهو خلاف ما اجمعوا عليه وايضا المستعمل فيه في المأول اما هو الموضوع له فيكون حقيقة وظاهرا او لا
او غيره فيكون مجازا ولم يقل احد بان الاقتران بالقرينة جزء حقيقة المجاز بل قد اشترط بعض وجود القرينة
عند الحاجة الثاني اعلم انه قد يدخل المنصوصية والظهور في عرف الفقهاء امورا اضافية فتراهم يسمون
الخاص نصا والعام ظاهرا ويطلقون القطعي على الخاص والظني على العام مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة
الى ما تحته مع اخذ الارادة المجازية الخاص ايضا فالمراد بالنص منه بالنسبة الى اقسام الثلاثة اعلم ان تعاريف هذه

الاقسام

الاقسام انما هو على مصطلح القوم واما ان المراد بالمحكم والمتشابه المذكورين في الكتاب العزيز هل هو ما ذكر غيره
واعتاد عرف الشارع مع الشارعة فغير معلوم مع انهم ذكروا المحكم المذكور في القرآن اشره واختلفوا فيه فقال
السيد الصدر ان المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص واما شموله للظاهر فلا ولا يظهر ايضا من الاحاديث الواردة
في تفسيره هذا الشمول ونقل عن الشيخ الفاضل حسين بن شهاب الدين العاملي انه قال ان المفهوم من
الاحاديث هو ان المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه مع بقاء حكمه على حاله والمتشابه ما علم انه نقل تعاريف
لهما انه ما اتضح معناه وظهر لكل عارف باللغة ومنها انه ما كان محفوظا من النسخ ومنها انه ما كان متضحا
لترتب الافادة اما مع تأويل او بدونه وقد يفسر بالمضبوط والمتضح وهو المعنى اللغوي كما صرح به في
مجمع البحرين وقال شيخنا الطبرسي وقيل في المحكم والمتشابه اقوال احدها ان المحكم ما علم المراد منه بظاهره
من غير قرينة يقترن اليه ونقل صاحب الفوائد الطوسية عن بعض الفضلاء انهم عدوا ان المنسوخات من
المتشابهات والمحكمات من الناسخات وبالجملة تعيين المراد بالمحكم والمتشابه المذكورين في الكتاب مشكل
بل القدر المعلوم ان النص الغير المنسوخ محكم وان المجملات متشابهات ولكن لا يضر ذلك في القول بحجية
ظواهر الكتاب اذ لم يثبت وجوب الاقتصار في الحمل بما علمنا انه من المحكمات او المنع عن العمل بغيره كما يلقى
الرابعة التأويل على ثلثة اقسام القريب والبعيد والمتعسف ويختلف قربا وبعدا باختلاف المشارب
والحنفية في بعض الظواهر تأويلات بعيدة من دون دلالة مرجحة **الخامسة** بعضهم ذكر لكل من هذه
الاقسام امثلة لا يكاد ينطبق على التعاريف كما يظهر للناظر فيها ولا فائدة في ذكرها كثيرة **الفصل الثاني**
عشر في المنطوق والمفهوم **سوح** المنطوق في الاصطلاح يطلق تارة على ما يدل عليه اللفظ مطابقة
او تضمنا ويجعل المدلول الاول الذي اسميه باجمعها من المفهوم وهذا الاصطلاح جرى البيضاوي في المنهاج
وكثير ممن خصه بالصريح وعرفه بانه ما دل عليه اللفظ بصريحه دلالة اليه واخرى على معنى يثبت به حكم او
حال المذكور ويعرف من عرفه بانه مدلول يكون كلاما من احكام شيء من كونه او حالا من حالاته ولكن
المراد ان هذا الحكم او الحال هو المنطوق كما هو بل هو المدلول الذي يكون حاصل هذا الحكم والتعريف
الذي ذكره الاكثر وهو انه ما دل عليه اللفظ في محل النطق وان كان ظاهرا لا ينطبق على الاصطلاح الاول
بان يراد من كون المدلول في محل النطق كونه داخلا في الموضوع له ولكن ما يفهم في محل النطق يدل
على ان المراد هو الثاني قال العضدي المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما للمذكور وحالا
من احواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به اولا وقريب منه كلام والد العلامة طاب ثراه في الكتابين
ولكن ارادة هذا المعنى من الحد يحتاج الى ارتكاب تكلف وكان هذا التعريف ناش على الاصطلاح
الاول وذكره من جرى على الثاني غفلة ثم فسره بما يجعله منطبقا عليه اولا وعلى الثاني ما مر من انه
ما دل ثبت به حكم وحال المذكور فان قيل المفهوم في ان حاتم اكرم اما عدم الوجود وهو
الاكرام او عدمه وهو وجوب الاكرام وهو لزيد وكلاهما مذكوران قلنا الحكم عدم وجوب الاكرام
لزيد الغير الجائي وهو غير مذكور والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق على انهم قالوا ان كلا من المنطوق

معانيهم

والمفهوم على قسمين اما المنطوق فصريح وغير صريح مطابقة او تضمن وغيره التزامي اقتضاء او ايماء او اشارة
واما المفهوم فمفهوم موافقة ان كان حكم غير المذكور موافقا لحكم المذكور اثباتا ونفيا ومفهوم مخالفة ان لم يكن
كذلك ويذكرون اقسام الغير الصريح ومفهوم الموافقة عند القياس ومفهوم المخالفة ههنا قبل تقسيم غير المنطوق
الصريح الى المنطوق الغير الصريح والمفهوم وجعل بعض اقسامه من الاول وبعضه من الثاني لا بد وان يكون
مشيرا الى فرق ولا شيء يصلح له اذ ما يصلح اما اللزوم وعدمه وهو فاسد لثبوت اللزوم فيما اذا لم ينتف
في احدهما لم يفهم المدلول بانتفاء الوضع بالفرض واما نحو اللزوم فانه ربما يتوهم ان اللزوم بين الموضوع له
المنطوق الغير الصريح بين بالمعنى الاخص او الاعم وبينه وبين المفهوم غير بين وهو الضابط تحقق التخلف
غالبا اما في المنطوق فكما في قوله رفع عن امتي الخطاء حيث جعلوه من المنطوق الغير الصريح ولا يلزم من
تصوره رفع الخطاء رفع المؤاخذة عنه ولا من تصورهما اللزوم بالزوم واما في المفهوم فكما في قوله صم الى
الليل فان العقل بعد تصور المنطوق يجزم بعدم وجوب الصوم في الليل وعلى هذا فالصحيح ما تخصيص
المنطوق بالصريح او تخصيص المدلول بالمنطوق ورده والذي الهلامه طاب ثراه بابداء الفرق بامر
ثالث وهو كون المدلول حالا للمذكور وغيره كما هو المستفاد من تعريف المنطوق والمفهوم فالاقتضاء والايماء
والاشارة اما يعتبر حكما للمذكور فيكون من الاول والغير هو الثاني ولا يخرج بذلك شيء من امثلتها وان
خرجت عن المنطوق وامكان تاتي الاعتبارين في بعض امثلتها غير قادح لان لكل منهما ما يخصه فان جعل
الحكم حرمة الضرب كان منطوقا وان جعل نفس الحرمة واذى يلزمها للضرب كان مفهوما اقول هذا الفرق ذكره
جماعة اخرى ايضا وهما ايضا لا يتم اما اولا فلاستلزامه ان يكون ثبوت الحكم الثابت للعام الافرادي لكل
فرد منه بالمفهوم وهو مما لم يقل به احد بل يكون ثبوت جميع الاحكام لخصوصيات الموضوعات بالمفهوم واما
ثانيا فلانا نراهم يصرحون بان لمفهوم المخالفة اقساما ويعدون مفهوم الشرط والصفة والغاية واخواتها
مع انه لو كان المفهوم مدلولا كان حكما لغير مذكور لم يتحصر فيها بل لم يكن محصورا لان كل شيء يثبت له حكم اما
يثبت للازم غالبا واللازم غير مذكور فلا وجه للحصر والتكلم في هذه الاقسام خاصة واما ثالثا فلان جميع
امثلة الاقسام الثلثة للمنطوق الغير الصريح يمكن فيه اعتبار الحكم لغير المذكور كما يمكن فيه اعتباره للمذكور وكل
قسم من اقسام مفهوم المخالفة يتحقق فيه الاعتبار ايضا فلا وجه للفرق واما رابعا فلان دلالة ان جاء
زيد فاكرمه على اثبات عدم الوجوب للاكرام مفهوم مع انه حكم للمذكور وبالجملة هذا الفرق ايضا يظهر
فساده بتتبع موارد استعمالاتهم والظاهر انها نشات من بعض العامة وتبعه غيره من غير تامل وتبيين الفرق
بكون اللزوم مدلولا خاصة اي كان اللزوم في مجرد الفهم من اللفظ وغيره والحاصل الفرق باللزوم الوضعي وغيره
وجعل المفاهيم من الاول وان تحقق غيره ايضا وغيره من الثاني ويشعر به تعريف النهاية للمفهوم وهو ايضا وان
لا يخلو عن مناقشة الا انه اقرب بالصواب واذ لا فائدة مهمة في تحقيق الفرق فالاقتصار على ما ذكره اولى مناج
اي شرط تحقق المفهوم وفهمه ولزومه للمنطوق في الدلالة ان لا يظهر للتقييد فائدة غير التخصيص كالغاية او
توهم غرض رجحه او صدوره لسؤال او حادثة او بعد تقديره بحرف او بجملة او تحقق اولويته ومساواته في السكوت

او تعديم

او تقديم حكم او اقتضاء حكم لطلبه وتحقيق المقام يتوقف على بيان وجه اشتراط ذلك وان الشرط هل هو العلم
بانتفاء فائدة اخرى او يكفي عدم العلم بها واذا تحققت فائدة اخرى واحتمل ان يكون الفائدة التخصيص هل
يعتبر المفهوم ام لا اصرح بعضهم بان احتمال فائدة اخرى يسقط المفهوم ولازمه عدم حجية مفهومه سيما
في كلام الشارع اذ لا احاطة بجميع الفوائد ثم العلم بانتفاء غير واحد منتف غالبا واصرح بعض اخر انه
يكفي عدم العلم والظن من والدي العلامة ره في يد ومن شرح العضدي وغيرهما انه اذا كانت هناك
فائدة اخرى واحتملت كونها موجبة للتخصيص لم يسقط المفهوم وبيان ذلك تقدم مقدمة هي ان
كل شيء يفهم من لفظ يكون هذا اللفظ دالا عليه ويكون دلالته عليه لفظية ثم الدلالة اللفظية اما عقلية وضعية و
العقلية اما حصلت بعد سماع اللفظ بمعونة تحليل عقلي وهي على قسمين احدهما ما يدل على اللفظ لا باعتبار معناه بل من حيث هو
كدلالة اللفظ على الالفاظ وثانيهما ما يدل عليه باعتبار معناه كدلالة وقع النار على الفطن على انه احرقه ودلالة وجوب
ذي المقدمة على وجوب المقدمة والوضعية على اقسام لانها اما ان يكون بوضع اللفظ للشيء او لشيئين معا فيفهم احدهما بواسطة
وضع اللفظ لها او الشيء بقيد لا يكون مع شيء اخر بان لا يكون القيد داخلا في الموضوع له وغرضنا من هذا القسم ما لا يكون
القيد لازما فيسمى بالمقيد والا لدخل في القسم الثاني من الاول بل يكون اللزوم في مجرد الدلالة بان يقيد الواضع شيئا
لاخر غير لازم له ويضع اللفظ للمقيد بشرط القيد او كثر الاستعمال في المقيد بشرط القيد الى ان يحصل التبادر اذا
عرفت ذلك فنقول بيان المفاهيم المجوزة عنها مفهومة من الالفاظ عند من يقول بحجيتها ودلالتها عليها دلالة
لفظية في ظاهر انها ليست من القسم الاول من الاول وكانت الاول من الثاني فهي اما من الثاني من الاول كما ذهب اليه
بعضهم بان يكون اللفظ موضوعا للمنطوق ويحكم بواسطة الدليل العقلي بلزوم المفهوم له في المداولة ومن احد
القسمين الاخيرين من الدلالة الوضعية كما هو صريح بعض اخر بان يكون الهيئة التركيبية موضوعة للمنطوق والمفهوم
او للمنطوق بشرط المفهوم وعلى الاول يجيء اعتبار المفهوم العلم بعدم فائدة اخرى للتخصيص ويضر احتمال وجودها
والا ترى جماعة يردون المفاهيم في الاستدلالات الفرعية بتجويز فائدة اخرى ووجه ذلك ان الدليل العقلي
الذي يستدلون به على اعتبار المفهوم بان تخصيص المذكور بالذكر لا بد وان يكون لخصوص لبطلان التخصيص
بلا خصوص او ترجيح بلا مرجح والمفروض انتفاء خصوص اخر سوى التخصيص الحكم للمذكور فيكون مختصا به ولا شك ان
هذا انما يتم على فرض العلم بعدم سبب اخر للتخصيص لابطال الاحتمال الاستدلال فان قلت يمكن نفي احتمال فائدة
اخرى عند اخبارها ونفي كونها مخصصة عند وجودها بالاصل قلنا الاصل عدم اعتبار المفهوم ونفي المتكلم
الحاكم عن السكوت ايضا وعلى الثاني يكفي عدم العلم بفائدة اخرى وبايجابها التخصيص على تقدير تحققها
ووجهه انه على هذا لا يكون اللفظ موضوعا للمنطوق والمفهوم او بشرطه فيكون حقيقة في ذلك واللفظ يحمل
على الحقيقة الا مع القرينة الصارفة والتخصيص لاجل فائدة اخرى وان كانت قرينة ولكن تحقق هذه القرينة
يتوقف على العلم بفائدة اخرى فيكون التخصيص لاجلها ثم الدلالة هل هي عقلية حتى يضر الاحتمال او وضعية حتى
لا يضر الحق ظاهر كونها وضعية اذ لو كانت عقلية لما دل اللفظ على مفهومه اصلا اذ ليس موضوع الا ويحتمل
ان يكون التخصيص لا ملا تعلمه وقاله المرادة المتكلم مع ان الذهن يتبادر الى المفاهيم ويفهمها كثيرا ويقبلها

[illegible] اذا سئل سائل عن ثوب هل هو طاهر ام لا فاجاب بانه ان لم يلاق غسالة الحمام فهو طاهر
اخرى لا شك انه اذا سئل سائل عن ثوب هل هو طاهر ام لا فاجاب بانه ان لم يلاق غسالة الحمام فهو طاهر
فهم منه انه ان لاقاها نجس وينتقل ذهن ذلك الى الذهن قطعا ولا شك ان الدليل العقلي غير جار فيه لاحتمال ان يكون
الخصوص لم نعلم فلا يكون عقليا بل يكون وضعيا وسياتي زيادة بيان لذلك وانه من اي القسمين الاخيرين من
الوضعية هذا ثم اعلم ان مرادهم من حجية المفهوم عدمها حيث يقولون بثبوته اي انفهامه وعدمه والا فبعد
الثبوت فلا كلام في حجيته وذلك لانه لا شك في انه اذا كان حكم ايجابي او سلبي مفهوما من كلام الشارع يجب اتباعه
باي دلالة حصل منهم نعم قد يحصل النزاع في الانفهام فلو سلم كون انتفاء الحكم عن المسكوت مفهوما منه لا يكون
نزاع في حجيته بل النزاع في كونه مفهوما فنفي قولهم مفهوم الشرط مثلا حجة انه هل يفهم من الجملة الشرطية ذلك ام لا

منهاج اختلفوا في حجية مفهوم الشرط اي مفهوم الجملة الشرطية سواء كانت عقيبة لادوات الشرط نحو ان و
اخواتها او كان بلفظ الشرط نحو اكرم زيدا بشرط مجيئه بل كلما دل على التعليق صريحا او تضمنا فالاسماء ٥
المتضمنة لمعنى الشرط كالحروف على قوله تعالى فان لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فما ملكت ايمانكم والحاصل ٥
مفهوم الجملة التعليقية فذهب الاكثرون من اصحابنا ومنهم الفاضلان ومن العامة الى انه حجة واختار السيد ان
من العدم وتوقف الشيخ في العدة بل توقف في جميع المفاهيم والحق ما ذهب اليه الاكثر لان من الامور البديهية
ان السامع اذا سمع قول القائل ان لم يلاق ثوبك غسالة الحمام فهو طاهر يتبادر الى ذهنه انه ان لاقاها فهو نجس
فهو نجس وذلك المتبادر من قولك اذا جاء زيد فاكرمه او اكرمه بشرط مجيئه انه اذا لم يجئ لا يجب اكرامه ويجب حمل اللفظ
على المتبادر ويضمه اصالة عدم النقل في الهيئة التركيبية تم المطلوب واستدل ايضا بوجوه اخر ضعيفة منها ان
الحكم المعلق على شيء مذكور اما ان يكون بصريح الشرط او بواسطة ادواته ولا شك في كون الاول شرطا لغويا
فلا بد من انتفاء المشروط بانتفائه لانه معناه وكذا الثاني لمساواة صيغة الشرط للقطع عرفا فان قولنا
ان دخلت الدار فاكرمه مساو في المعنى مع قولنا اكرمه بشرط دخوله يعني ان اهل العرف يفهمون منهما معنى
واحدا ويحكمون باتحادهما معنى ولا ريب ان المفهوم من الثاني انتفاء المشروط بانتفاء الشرط فكذا الاول لاصالة
عدم النقل يثبت المساواة لغة وتم المطلوب وفيه انه ان كان مبنى الدليل على ان المتبادر من الجملة الشرطية مطلقا
سواء كانت متضمنة للفظ الشرط او لادواته انتفاء المشروط بانتفاء الشرط فهو يرجع الى الدليل الاول وان
كان مبناه على ان الجملة الشرطية مطلقا لكونها شرطية والشرط معناه ما ينتفي المشروط بانتفائه فيلزم ذلك
فهو خلط بين اصطلاح الاصولي والنحوي في الشرط واثبات معنى الشرط على الاول في الجملة الشرطية على الثاني وهو
غير صحيح فان الشرط والجملة الشرطية في اصطلاح النحاة مما لا حرف الشرط وما علق عليه جملة وجوبا بلفظ
الشرط او بادواته او بغيرها وفي اصطلاح الاصوليين الشرط هو ما ينتفي المشروط بانتفائه ولا يلزم من
وجود المشروط والكلام في اصطلاح النحاة ويكون مبنى الدليل على اصطلاح الاصولي فيتوجه كون الشرط
بمعنى المتضمن لادواته بهذا المعنى وان كان البناء وما يتضمن ادوات الشرط على الاول وفيما يتضمن تقسيم
الثاني فالاول يرجع الى الدليل الاول والثاني وان لم يكن فيه خلط الا ان في كون معنى الشرط ذلك
مطلقا حتى في عرف الشرع كلاما وقد يورد على هذا الدليل ايضا بان الغالب في اداة الشرط في الاحكام ورودها

للسبب فلا يكون الجمل الشرطية باداة وانما مساوية لما يتضمن لفظ الشرط في المعنى وفيه مضافا الى ان السببية غير منافية للقطع
بل يؤكده انه ناشئ من الخلط المذكور ومنها انه لو لم يدل الشرط على مخالفة المسكوت عنه للمذكور في الحكم لم يكن لتخصيص
الشرط بالذكر فائدة وكان عبثا لم يقل الانسان اذا كان ابيض لا يعلم الغيب فاذا كان اسود لا يبصر اذا نام لان
المفروض انتفاء غير فائدة تخصيص الحكم بالمذكور فيجب الحكم بدلالته عليه صونا لكلام الشارع عن اللغو وهذا يجري
في كل المفاهيم حتى اللقب وقبل الالقاب لئلا يسقط اهل الكلام وقيام غيره مقامه لا محالة تبرده فان قيل
فائدته دفع توهم التخصيص قلنا لو كان اللفظ عاما بعد التقييد وليس كذلك بل يؤكد التوهم في الطرف الاخر وفيه
ان هذا الدليل لا يثبت المطلوب الا في موضع لم يحتمل فائدة اخرى اصلا بدليل عقلي او نقلي او قرينة حالية او مقالية فلا
يثبت به قاعدة كلية هي حجية مفهوم الشرط بل الظاهر ان المفصل لا ينكر الحجية في مثل هذه الصورة بل هذا لا يختص بهذه المواضع
المعدودة بل كل مقام لا يحتمل الا فائدة خاصة يحكم بها وان كان لقبا وهذا في الحقيقة ليس قولا بالمفهوم اذ لا يكاد
يتحقق موضع لم يحتمل فائدة اخرى فان الفوائد ليست محصورة حتى يمكن نفي الجميع بل منها ما لا يخطر ببال السامع
ومن اين حصرت الفوائد حتى يحكم بانتفاء الجميع فان قلت انما ينفي بالاصل قلنا الاصل عدم ملاحظة هذه الفائدة
ايضا بل الاصل عدمها مع ان الفوائد الاخر ليست كلها مخالفة للاصل بل يحتمل ان يكون بعضها امورا عدمية كعدم
الاحتياج الى الحكم المسكوت او عدم الالتفات اليه واشباهه ومنهم من قرر الدليل هكذا كل متكلم عاقل عكسه تادية
مراده بلفظ مطلق اذا عبر عنه بمقيد يعلم انه اراد ان يفيد فائدة لا يصلح المطلق لافادتها وح نقول لا يخ اما ان
يكون الجملة الشرطية بحيث لا فائدة له سوى الفائدة التي لا منافية بدليل فلا شك في حصول القطع بانتفاء دخولها او
يكون هناك فوائد لم يفهم من تخصيص تخصيص احدها بالارادة فنقول انا وان رأينا في كلام العرب الجمل
الشرطية يخلو عن ان مدخول اداة الشرط في بعضها ملزوم لمخصوص لازمه الذي هو الجزاء ولا ريب ان انتفائه غير مستلزم
لانتفائه وفي بعضها مساو له يلزم من وجود احدهما وجود الاخر وهو المعنى المنطوق ومن عدمه عدمه وهو المعنى
المفهومي اعني ارادة عدم اللازم على تقدير عدم الملزوم وان المتبع دلنا على ان مستعمل هذا التركيب الثاني
اكثر منه في الاول لا بحيث جعلت الكثرة سببا لتبادر المساوي اولا فيه بل علمناه عن القرينة في اطلاق التركيب
الشرطي فاذا سمعنا بعد ذلك جملة شرطية ولا قرينة على تعيين ارادة فائدة من الفوائد منها يحصل الظن بقوة
عدم جواز خلوها عن الفائدة اصلا او ندرة انه من القسم الغالب وفيه ان هذا الدليل على فرض تمامه لا يفيد ظن
الشارع لان حصول هذا الشيوع في عصره غير معلوم والاصل تاخره مع ان حجية مثل هذا الظن وكونه مناط
الاعتبار غير ثابت بل خلافه ثابت ومنها السؤال من علة القصر في الامر والجواب بكونه صدقة من الله جل شانه
فلولا اعتبار مفهوم الشرط لما فهمه السائل ولما اقره النبي صلى الله عليه وآله فان قيل لعل فهم السائل كان لاستصحاب الاتمام قلنا
ذلك خلاف الظاهر مع ان اصالة القصر عندنا ثابتة وفيه ان الرواية ضعيفة غير ثابتة عندنا فلا يتم الاستدلال بها
مع الخدشة في وجوه الاول قوله سبحانه ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لو كان المفهوم حجة
لدل على عدم تحريم الاكراه عند عدم ارادة التحصن مع ان حرمته مطلقا ظاهرة واجيب عنه تارة بان الشرط هنا
ورد مورد الغالب اذ الغالب ان الاكراه يكون عند ارادة التحصن لا يريده ان الاية نزلت فيمن يريدن ويكرهون

الولي على الزنا واخرى بانه يجوز ان يكون الغاية المبالغة في النهي عن الاكراه عند ارادة التحصن فانه من اذا الزنية
مع تصورهن فالولي حقيقة وقالته بان انتفاء التحريم مع عدم ارادة التحصن لانتفاء الاكراه وح فالقيد مع عدم ارادته
لا يجب تحقق ارادة البغاء لجواز انتفاء الارادتين قلنا اذا المراد الولي يحصل الالتفات فيتحقق احديهما لا محالة
والاول في الجواب الخروج عن مقتضى الحقيقة مع القرينة ليس بامر جديد ومطلق الامتثال الايدل على
الحقيقة والثاني ان انتفاء المشروط عند عدم الشرط انما يلزم لو لم يقم مقامه بدل وقد يكون للشرط بدل او جوابه
انه ان لم يثبت شرط اخر فالاصل عدمه وليس هذا من باب اثبات المفهوم بانعدام اصالة عدم الشرط حتى يخرج من
باب دلالة اللفظ بل من باب حمل اللفظ على حقيقته بانعدام اصالة عدم التجوز وان ثبت وجود شرط
اخر فيكون الشرط احدهما كما ان الامر حقيقة في الوجوب العيني فاذا ورد امران متضادان في محل واحد يحملهما
على التخيير الثالث ان قول القائل ان جاءك زيد فاكرمه لا يدل على نفي الاكرام على تقدير عدم المجيء بوجه اما الطائفة
والتحقيق فظاهر اما الالزام فلانه لا ملازمة بين وجوب الاكرام في صورة مجيئه وعدمه على تقدير عدمه وجوابه
انه يدل بالالتزام قوله لا ملازمة بين وجوب الاكرام ح ان اريد عدم الملازمة بينهما في الخارج فمسلم اذ لا يدل
عدم احتمال كون وجوب الاكرام في صورة المجيء لاجل الحكم الشرطية فهو مدعى ما ذكرنا من التبادر **منهاج** اختلفوا
في مفهوم الصفة اي تعليق الحكم على الذات موصوفة باحد الاوصاف سواء كان الوصف صريحا مثل في الغنم السائمة
زكوة او مقدرا كقوله عليه السلام ليطل الرجل فيحل عرضه ان يقال شعر انه هل يدل والحق والعلامة وصاحب المعالم
بل اكثر اصحابنا الى عدم الحجية وهو مختار المعتزلة والحنفي وابن شريح والغزالي وامام الحرمين والقاضي وقال الاشاعرة
والشافعي والحنبلي والاشعري والبيضاوي والعبري انه حجة ولبعض الشهيد منا في ذكرى واختاره والدي العلامة
طاب ثراه ونسبه الى الشيخ طاب ثراه وفيه نظر لما صرح عدة من الفقهاء شيخنا البهائي وقال البصري ان كان
الكلام للتعليم والبيان فمفهوم الوصف فيه معتبر والا فلا ونقل العضدي عنه الاعتبار فيما كان ما عدا الصفة داخلا
تحتها ايضا وقيل انه ما دام مفهوم العدد دون الصفة والحق عدم حجيته الا اذا كان التوصيف بلفظ الغير وكان الوصف
خصيصا بعبارة اخرى فكان يصح ذكر لفظ الاسم الغير انما على الاول فانه لو دل التوصيف على انتفاء الحكم عن غير
الوصف كانت باحدى الثلث وهي باسرها منتفية اما انتفاء غير الالزام فظ واما الالزام فلانه لا ملازمة في الخارج
ولا في الذهن الا عقلا ولا شرعا ولا عرفا ولا دلالة بين ثبوت الحكم عند صفة وانتفائه عند اخرى اما انتفاء غير الالزام
فظ واما هو فلانه موقوف كما عرفت سابقا على ثبوت الوضع المنطوق والمفهوم او بشرطه وهو غير ثابت والتبادر
الذي كان يثبت الشرط هنا غير متحقق الا ترى انه اذا قال طبيب المريض المستسقي بالسقي بالا يفهم عدم معالجة غير المستسقي
به والا ترى انه اذا قال ان جاءك زيد فاكرمه ثم قال بعد ساعة ان لم يجئك زيد فاكرمه يعد الكلامان متناقضين
ويظن كون الاخير ناسخا للاول بخلاف ما اذا قال اكرم الرجل البصري ثم قال بعد زمان اكرم الكوفي فانه يعد الامرين
من غير حكم بتناقض بين الكلامين واما عدم التناقض بين قولي القائل ان جاءك زيد فاكرمه وان لم يجئك
فاكرمه فانما هو لاجل كون العطف قرينة للتجوز ولم يتحقق فصل يستقر الحقيقة في الاذهان فيتاتي المعنى المجازي
واما اذا حصل الفصل وتقرر الحقيقة في الذهن فالتصريح يفيد التناقض وبعد فانه قال قيل معنى هذا

يلزم عدم

يلزم عدم دلالة اعتق رقبة مؤمنة على عدم كفاية الكافرة قلنا نعم لا يدل عليه من جهة المفهوم كما توهم ولا من جهة مجرد
الاجماع عليه كما هو المنقول عن الامة في نفيه بل يدل عليه من جهة ان اتحاد موجب المطلق والمقيد مع كون التكليف
شيئا واحدا يوجب العمل على المقيد لان العمل بالمطلق ترك للمقيد بخلاف العكس اما على الثاني فالتبادر فانه اذا
قال القائل الثوب الغير الملاقي للسوء طاهر يتبادر منه نجاسة الملاقي له وكذا قوله عالج الغير المستقي بالسقو نها
وكذا اذا قال اكرم الخياطين الغير البصريين وامتدل على عدم الحجية مطلقا بوجوه منها ما ذكرنا لانتفاء الجزء
الاول وفيه ان الملازمة في الموصوف بالغير ثابتة مما ذكرنا ومنها انه لو ثبت المفهوم لثبت في الخبر انه
لو قال في بلد فارجال علماء لا يدل على عدم الجهال فيه واجيب بالتزامه والتخلف في بعض الموارد لقرينة
من خارج ومنها انه لو صح لما جاز التصريح بخلافه كما في مفهوم الموافقة لا يصح ان يقال لا تقل لها اف واضربه
فانه بعيد مستهجن وتسمجا وانما قلنا انه لما جاز لا ستلزامه التناقض فان كل مفهوم كالمناقض ح منطوق الاخر
ولانه يكون التقييد بالوصفين ح خاليا عن الفائدة واجيب بانه يعرف الظواهر عن معانيها بالدليل والتصريح
بالخلاف دليل فلا يلزم تناقض ثم مفهوم الموافقة لما كان من القواطع لان اللزوم فيه عقلي لا يجوز التخلف لم يجز
التصريح بخلافه اقول لو قرر الدليل هكذا لو ثبت المفهوم لتبادر التناقض من التصريح بالخلاف بعد فاصلة
شك انه اذا كانت القرينة منفصلة لا بد من خطور التناقض بينها وبين ما سبق من الكلام حتى يصرف عن
ظاهره وحقيقته يصار الى المجاز ولكن لا يخطر التناقض بالبال لنم كما اشرنا اليه ولكن المسلم من ذلك مما هو في غير
الموصوف بالغير ومنها انه لو ثبت المفهوم لزم التعارض عند ثبوت خلاف المفهوم من دليل خاص حتى بين المفهوم
وذلك الدليل كما في قوله تعالى لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة والتعارض خلاف الاصل وفيه انه غير ضار مع قيام الدليل
عليه حتى القائل بحجيته مطلقا ايضا بوجوه الاول التبادر واشتهره بقبح مثل المسلم ياكل لحم الميت اليهودي لا يتصور
والاسود لا يعد الغير والولا تبادر الاختصاص الى توجه الذم واجيب بمنع التبادر واما قبح المسلم ياكل وامثاله فا
لذم عليه وتقبيح لاجل انه من باب توضيح الواضحات اقول الاولى ان يجاب عن الامثلة بانه ان اريد ان
التقبيح على نفي الحكم عن غير محل الوصف فهو ممنوع فانه لا يقبح لم تقبح الاكل عن غير المسلم وعدم الابصار عن عين
اليهودي ولو قيل ذلك لجاز ان يقول ما نفيت الحكم عنه وان اريد ان التقبيح على ذكر الموصوف مفهوم ولكنه
اعم من ان يكون لاجل ما به نفي الحكم عن غير المذكور او لكونه لغوا بلا فائدة فمن هذا يندفع الاستشهاد بذم
القائل الاصليل الذي وزنه عشرون منا لا من حيث انه لمن من الواضحات والثاني اشعار الترتيب على الوصف
بالعلية كما يأتي في مبحث القياس وفيه ان محض الاشعار غير مفيد وحصول العلم والثالث قول الي عبيدة
في مطل الغني ظلم والواحد يحل عقوبته وقول شريح حجة في المقام وجوابه ان ابتنائه على اجتهاده ممكن
وجعله خلاف الظاهر لا وجه لظهوره كونه اخبارا مع انه معارض بما يأتي من قول الاخفش والقول بانه
منه غير ثابت مشترك فان القولين منقولان عنهما بحر واحد من العامة قبل الاثبات مقدم على النفي قلنا قول
الاخفش ايضا اثبات ولكن يلزمه النفي والرابع ما من لزوم اللغو لاه وقد مر جوابه فان اخال فائدة اخرى
فانه فلا لغو لو ثبت في موضع لشهادة قرينة حالية ومقالية ودليل اخر انتفاء جميع الفوائد الاخر فنحن نقول بانتفاء

المفهوم فيه ولكن ليس ذلك مسئلة حجية مفهوم الوصف والحاصل ان الدعوى ان كانت حجية مفهوم الوصف في كل مكان اثبت
فيه فايدة اخرى فلا نسلم وان كانت حجية في كل موضع ثبت فيه علم فايدة اخرى فالحجية مسلم والمنكر لا يتحاشى عنه
وكلمة ليس اعتبار مفهوم الوصف بل ابداء فايدة اخرى مع انه لا انكار في وجود موضع ثبت فيه ذلك الا بقرينة فيخرج عن محل النزاع
قولا واحدا لهذا كما يمنع ان التوضيح لقوة فايدة الذكر الوصف ولا يمكن فرض انتفائه في شيء من الصور بل قال الاخفش وجماعة
من ائمة العربية ان وضع الصفة للتوضيح فقط سلمنا انها موضوعة للاحتراز ولكنها موضوعة للتوضيح ايضا فلا يحمل
على احدهما بدون الدليل والخامس انه لو لم يكن للحصر لزم الاشتراك ولم يقل الاختصاص وجوابه ان الواسطة
ثابتة ان جميع ما ذكر من اختلاف واختيار ودليل وايراد وسؤال وجواب جار في التفسير بالمشترك والحال
ايضا لكونها وصفين انتهى **منهاج** مفهوم العدد ليس بحجة وفاقا للاكثر وقيل حجة مطلقا وقال والدي العلامة طاب
ثراه العدد ان كان علة للحكم افاد المخالفة في الاقل والموافقة في الاكثر والا لم يفد نفيا عما عداه ولا اثباتا وقيل الحكم
ان كان حظرا او كراهة افاد الاثبات في الزايد دون الناقص وان كان غيرهما فما العاصل لنا عدم المقتضي من وضع
او دليل على ما مر في الصفة حجج الاولون بما تقدم من لزوم اللغو ولا ولا وبقوله ص لازيدن على السبعين بعد نزول
قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وبانه لو لم يدل لتعليق حكم على عدد على مخالفة غيره لزم
لزم ان لا يحصل الحكم بلا تلازم تحصيل الحاصل وفي نحو قوله طهور اناء احدكم اذا ولغ الكلب فيه ان يغسله
سبعا لزم ان لا يكون السبع مطهرة لان الطهارة ان حصل بدون السبع لا يحصل بها لانه تحصيل الحاصل
ولا يحصل بالزايد ايضا لذلك ومن قال بان هذا الدليل يختص بالناقص فقد سهى والجواب عن الاول فقد مر
واما عن الثاني فبانه يمكن ان يكون مراده ص لازيدن على السبعين لعل الله يغفر لهم حيث ان السكوت
عن الزايد لا ينفي الامكان والرجاء كما كان مع السبعين قبل نزول الاية لا انه ليغفر الله لهم والمفيد للمدعى
هو الثاني اذ لو لم يجز في الناقص واما عن الثالث فبانا لا ننكر انه يمكن ان يدل دليل خارجي في بعض
المواضع على مخالفة شيء لاخر في الحكم ولزوم تحصيل الحاصل دليل خارجي وليس هذا من باب مفهوم العدد حتى
والذي يدل على الاول بزوال المعلول بزوال علته وعلى الثاني بانتفاء الاكثر عن العلة والزايد لا ينافيه وعلى
الثالث بعدم المقتضي وفيه ان كل شيء اتصف بحكم ودل دليل على علية فيثبت مخالفة ما لا يشمل على العلة المذكورة
في الحكم وموافقة ما يشتمل عليه فيه وان كان من الاقل فلا يختص بالعدد مع ان مطلق الاتصاف لا
يدل على العلية فلذا يتصف الاقل من المتصف والاكثر فلا محيص يكون العلة مفهومه من الخارج ولا شك
ان الدال على المخالفة والموافقة المذكورتين هو العلية لا انه مفهوم العدد على ان ما حكم بدون دلالته على
موافقة الاكثر فيه انه ان اريد ان الحكم يعلق بالاكثر ايضا فهو تحصيل الحاصل وان اريد ان الحكم يحصل بالعدد
المذكور والزيادة لا ينافيه فمن اين موافقة الاكثر على الاقل احتج الاخر على ثبوت الحكم في الزايد ان كان حظرا
او كراهة دون الناقص بوجود المحرم في الزايد وعدم المقتضي في الناقص ثبوت في الناقص ان كان غيرهما دون
الزايد بوجود الناقص في ضمن العدد وعدم المقتضي في الزايد وفيه مضافا الى انه استنباط من القرآن
دون العدد ان ما ذكره ليس كليا فانه قد يتعلق الايجاب او الاستحباب بعدد ولا يتعلق بالناقص

بل يكون

بل يكون حرما كوجوب اربع ركعات في الظهر وحرمة ركعة فان قلت ان الركعة المتحققة في ضمن الاربع واجبة
قلنا كذلك فيما يتعلق به الحرمة فان الدرهم الواحد المتحقق في ضمن عشرة دراهم المنهي عن اعطائها منهي عنه
ايضا وقد يتعلق الحرمة بشيء ويتعلق الوجوب بالزايد كمثال الركعات **منهاج** مفهوم الغاية حجة
وفاقا للاكثر بمعنى ان تعليق الحكم على غاية سواء كان بالتصريح بها او بالاتيان بما يدل عليها يدل على مخالفة حكم
ما بعد الغاية لما قبلها والمراد ان يكون الغاية غاية للحكم دون ما اذا كانت غاية لبعض متعلقاتها
فانه راجع الى مفهوم الصفة وذهب بعض متاخري المتاخرين من اصحابنا الى عدم حجيته وهو مذهب
بعض العامة لنا اولا التبادر فانا لا نشك في ان المتبادر من قول القائل كنت موزيدا في هذا السفر
الى المنزل الفلاني المفارقة عنه بعده ولو قال احد كنا في سفر فانا في الواحد الموضع لكذا ايضا ان يقال ما
حدث بعده او وجب بعكسه وثانيا ان المتبادر من قول القائل صم الى الليل وقرأ الى الزوال اخر وجوب
الصيام والقيام الليل والنهار ولولا مخالفة بعد الغاية لما قبلها لما كان اخرا اذ معنى كون شيء اخرا الشيء و
انتهاء له ان يتم عند الوصول اليه والا لم يكن اخرا وانتهاء له فلو فرض ثبوت الحكم بعد الوصول الى الغاية
لم يكن الغاية غاية وهو ينافي المنطوق والفرق بين ذلك الدليل وما تقدم ان انتهاء السابق على تقدير
المفهوم من الاقتضاء دون توسط امر اخر وبناء ذلك على دعوى تبادر كون الغاية اخرا وانتهاء للحكم
من اللفظ واستلزام كونها اخرا ونهاية للمفهوم قيل لو كان المتبادر هو كون الغاية اخرا وكان معنى
الاخر ما ينتهي اليه الشيء وينقطع عنده وكان معنى اخر وجوب الصوم الليل انه ما ينقطع الصوم عنده فقد
صار المفهوم من جملة المنطوق ولو كان معنى الاخر ما ينتهي اليه الشيء سواء انقطع ام لم ينقطع فلا يلزم المفهوم
قلنا المتبادر ان الغاية هي الاخر والمنتهى لا بشرط شيء مطلقا لا خصوص ملاحظة ان ما بعد المنتهى مخالف
لما قبله في ينقطع الحكم عنده ولا عموم فيه فلا يدعى كون حكم ما بعده مخالفا لما قبله لان ذلك المطلق
قيل لو كان عدم المخالفة خلاف مقتضى المنطوق فيلزم كون الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم
مجازا قلنا نعم لكنه لا محذور فيه سوى ما قيل من انه لم يقل به احد فان اراد انهم صرحوا بكونه
حقيقة فهو ممنوع وان اريد انهم لم يصرحوا بالتجوز فهو غير ضائر مع كونه لازم القول لهم بحجية المفهوم فان
قيل اذا قال القائل سرت من هنا الى البصرة وصنعا الى الكوفة وسنا الى بغداد لا يجوز اصلا قلنا نعم
لكن لان المفهوم معتبر فيه لان هذا الكلام ومثله يتحدد المنازل في العرف فكانه قال وليكن السير
الاول الى البصرة والثاني الى الكوفة وهكذا قيل لا نسلم كون اخر الصوم مثلا اول الليل ان الصوم
الواجب بهذا الخطاب انتفاؤه اول الليل فلا يلزم عدم وجوبه بعده بل يمكن المصلحة قلنا المتبادر
ان اخر وجوب الصوم من غير تقييد اول الليل الا ترى ان قول القائل لكن في راحة الى المنزل الكذائي
يتبادر منه انتفاء الراحة بعده مطلقا لا الراحة التي يجيء عنها هذا الكلام قيل لا نم ان معنى تعليق
الحكم على الغاية انها اخره بل معنى قولهم الى الليل اي ريثما الامساك الخاص في زمان اوله طلوع الفجر و
اخره الليل وظاهر ان مطلوبية الامساك في القطعة الخاصة من الزمان لا يتلازم عدم مطلوبيته فيما

بعده قلنا هذا السير تعليقا للحكم على الغاية بالغاية مع لبعض متعلقات الحكم الذي رجع الى التوصيف وبين فيه
وجوب الصوم عند زمان عين اوله واخره وكلامنا في تعليق حكم على غاية دليل السيد ومتابعيه وجواب ظاهر مما في
الصفوة وقد يستدل ايضا بقوله سبحانه سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت الاسراء
الى السماء وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة ولعل الكشاف ان المعاين المحسوس في نظر الكفار انما كان الذي ذكر في
الاية وكان يمكن اثباته عليهم بما حصل لهم المشاهدة كاخباره عن غيرهم وعما وقع لهم في الطريق وكان يحصل
المعجزة بمجرد ذلك ايضا فالذكر ما بعد الى غاية الثمرة فما هو المقصود البيان لهم ولا النقض بمثل قولهم ان وصل
فلان الى موضع كذا فقد اتى الموضع انه ليس المراد انه ان تجاوز عنه ووصل الى بعده ليس ماموريا بالاتيان يحصل
بعده فدفع بانه ليس من تعليق الامر على الغاية بجعل بعض متعلقات الكلام مغيا هذا حكم ما بعد الغاية
وقد وقع الخلاف فيها ايضا والحق فيها انها هل هي داخلة في المعنى ام لا بل حكمها حكم ما بعدها فقيل بالدخول
مطلقا وقيل بعدمه كذلك ونسب في التمهيد والتحرير الى الاكثر وقال نجم الائمة انه المذهب وجعله ابن هشام الصحيح وفصل
قائل فقال ان كان من جنس الاول دخل وان كان من جنس الاخر لا يدخل وقال الرازي ان لم يتميز حسا وعدمه ان تميز اختاره الرازي والمحقق
وقيل بالاجمال للاشتراك وقيل لعدم تعيين المعنى وقيل بالدخول مطلقا الا ان يقترن بمن وهذا القول اذا بعد
الاخاصل حجة الاول بقوله تعالى وايديكم الى المرافق وامر حكمه الى الكعبين صح الغاية وبان غاية الشيء منتهاه و
منتهى الشيء داخل فيه والا لم يكن شيء وايضا طرفه وطرف الشيء داخل فيه والا لم يكن طرفه ويرد على الاول ان الاستعمال
هنا اعم من الحقيقة لتحقق الاستعمال الاخر ايضا كما في قوله سبحانه فنظرة الى ميسرة واتموا الصيام الى الليل وعلى الثاني
ان ذلك بين منتهى الشيء وما ينتهي اليه الشيء والاول داخل قطعا لتركب كل شيء من مبدء ومنتهى ووسط والنزاع
في الثاني استدل الثاني بالتبادر وتصريح اللغويين واصالة عدم دلالة اللفظ على الدخول وعدم ارادة المتكلم
اياه وبانه الاكثر عند القرينة والشكول يلحق بالاغلب ويرد على الاول منع التبادر فانه لا يفهم من قول القائل
كنت في البصرة الى الثلثا انه خرج قبل دخول الثلثا بلا بعد دعوى تبادر الدخول وعلى الثاني المنع ان اريد تصريح
الجميع وعدم الجواز ان اريد تصريح البعض لمخالفة بعض اخر وعلى الثالث ان اللفظ دال على معنى قطعا واراد المتكلم معنى
ايضا وقوله الدخول وعدمه فيه الاصل اليها على الوجه وليس ذلك من قبيل المفهوم الذي ليس له لفظ خاص به وعلى
الرابع منع الاكثرية وعلى التسليم منع الالحاق والحجة الثالث بالدخول في احتفظت القرآن الى اخره والخروج
فاتموا الصيام الى الليل وفيه اعمية الاستعمال والرابع بانه لو لم يتميز حسا كاليد والمرفق ولم يعد المقادير اولى
فليس تقدير ما يجيء اخر اجد بتقدير معين اولى من تقديره بما هو اقل اذ يرد فيه ان هذا ليس من باب تعيين
بعض اللفظ وانما هو الحكم بالدخول من خارج وثانيا انه على ادخال شيء من النهاية بحيث يحصل بغسل اليد
مثلا من غير غسل جميع المرفق من باب المقدمة اجتمع القائل بالاجمال الاشتراك باستعمالها فيلزم كونه حقيقة
فيها وجوابه قد سبق ولم اقف الفارق بين المقترن بعد وغيره على دليل ومن هذا يظهر ضعف ادلة جميع الاقوال
وان الحق هو التوقف لعدم تعيين المعنى سلمنا لا ريب ان كلما افاد الحصر يفيد نفي الحكم عما عدا المذكور
لانه معنى الحصر وانما الخلاف في بعض الالفاظ ان افادة الحصر هل هو المنطوق او المفهوم فذهب الجمهور انه يدل

يفيد الحصر

يفيد الحصر الا وعلى الافادة هل بالمنطوق او المفهوم فنفى الحصر بالا وخلاف في كونه مفيدا للحصر و
لا ينفي الريب في انه منطوق لان نفي الحكم عن غير المذكور هو معنى ما قبل الا وهو في محل النطق فان المراد
بالحصر بالا الاثبات بما للشيء بعد النفي عن الغير نحو ما زيد الا قائم فالمراد بالحصر بالا بكل ما يفيد معنى ما
والا بالا فقط ومنها الحصر بانما والخلاف فيه في الموضعين فذهب الاكثر الى افادته للحصر وهو مذهب
الشيخ والفاضلين والطبرسي وجمع الاشاعرة والبيضاوي والسكاكي وذهب الامدي الى انه لا يفيده بل يفيد
تاكيد الاثبات واختلف الاولون فقيل بان الحصر مفهوم وقيل منطوق والحق عدم افادته لعدم دليل
عليه احتج النحاة بالتبادر وتصريح اللغويين فان ابا علي الفارسي حكى ذلك في كتاب الشيرازيات
عن النحاة وصوبه فالاستعمال كقول الاعشى فخاطبا العلقمة فضلا عامر الطفيل عليه ولست
بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر فانه لو لم يحمل على الحصر لما حصل المقصود وبانه مركب من اثبات
ونفي فبعد التركيب لا يبقى ان يكون كالاصالة الحقيقة فاما ان يكون ان الاثبات المذكور وما ينفي غير المذكور
او بالعكس والثاني باطل اتفاقا فتعين الاول وهو معنى الحصر والجواب عن الاول منع التبادر فانه
لا يسبق الى الذهن من قولك انما زيد قائم الا تاكيد اثبات صفة القيام لزيد ولذا لو قال احد انما يجب
عليك ذلك ثم ظهر وجوبه على غيره ايضا او وجدت غيره عليه لا يشعر بتناقض او تعارض نعم قد
يستفاد الحصر من شيء اخر ويكون الكلام مشتملا على لفظ انما فيظن استناده اليه كقولهم انما الاعمال با
لنيات وانما وليكم الله وامثال ذلك فان الحصر فيها لاجل تعريف المبتدا والاخبار بما هو اخص
منه مفهوما كما يأتي ولذا يستفاد الحصر من قولهم الائمة من قريش نعم لو كانت لفظة انما موكدة بما لكن
الحصر معها ولذا يتوهم تفاوت بين انما الاعمال بالنيات والائمة من قريش وعلى الثاني منع تصريح
جميع ومنع حجية تصريح البعض مع مخالفة بعض اخر وعلى الثالث الاستعمال في غير الحصر ايضا كما في قوله تعالى
انما حرم عليكم الميتة وانما النسيء زيادة في الكفر وعلى الرابع منع كون الاثبات بل هو لتاكيد الكلام
نفيا كان او اثباتا ومنع كون ما نافية بل يجوز ان يكون كافة كما صرح به ابن هشام مع ان النافية لنفي
مدخلها وهو المذكور وقصرها الى بقي غير المذكور ليس حقيقتها ومنها الحصر بتقديم الوصف على الموصوف
الخاص خبرا له بالتعريف المبتداء سواء كان صفة او اسم جنس وجعل الخبر هو اخص منه مفهوما عاما
كان او غير علم نحو صديق يقوم زيد والعالم بكر حيث لا عهد ولا ريب في افادته الحصر لان المتبادر
من قولنا العالم زيد ان العالمية لا يتجاوز عنه الى غيره ولذا لو قال العلم علم الفقه يصح ان يقال ليس كذلك بل
علم التفسير ايضا علم وكذا في كونه بالمفهوم وهو ظ وقد يستدل على افادته الحصر بانتفاء الجنسية والعهد فتعين
العموم والحصر والاخبار بالاخص عن الاعم ويرد بمنع انه في العكس ايضا وباحتمال العهود الذهني اي الكامل
ومنع الاول بابداء الفرق بين صفات والثاني بتكلفات مع ان اللام اذا اخرجت عن حقيقتها
الحصر لصاحب المفتاح والمراد العلامة والانيس امتد الى عليه بما ذكر دليلا للاصل بناء وقد عرفت ضعفه

والتبادر غير ثابت فالحق عدم افادته الحصر **منها** الاحتجاج في مفهوم الزمان والمكان وفاقا للاكثر وقيل
حجة واختاره والد العلامة ره لبعض ما مر من التبادر وخلو التقييد عن الفائدة لولاه والتبادر مم
والفائدة غير منحصرة في ذلك كما مر واما عدم صحة البيع وغيره من العقود اذا قال الموكل بعه في يوم كذا او مكان
كذا وخالف الوكيل فلان التوكيل بايع للتلفظ لمختص بما قيد حيث يحصل الاذن في ذلك ولا حجية ايضا
في مفهوم اللقب وفاقا لغير ابي بكر الدقاق وبعض الحنابلة لعدم المقتضي ولا يجابه يكفر القائل ان زيدا موجود
ومحمد رسول الله وتعبير القائل في ليست زانية لاستفادة التعريض من الخارج ولتحتم ذلك
الفصل بعد ايراد حسن الاولى ذكر بعض المتاخرين ان ثمرة الخلاف في المفهوم مطلقا يظهر اذا كان مخالفا للاصل
نحو ليس في الغنم زكوة ان كانت معلوفة واما اذا كان موافقا له نحو في الغنم زكوة ان كانت سائمة فلا
لان نفي الزكوة عن المعلوفة مقتضى الاصل وقال ان دعوى حجية المفهوم انما تتاتى من ذلك المكون مركوزا
في العقول من جهة الاصل واستشهد على ذلك بكون الامثلة المذكورة في استدلالاتهم كلها من هذا
القبيل ولا يخفى ما فيه فان الثمرة في الموافق ايضا ظاهرة جدا فان القائل بحجية المفهوم يقول ان من الشارع
ههنا حكمين فلا يحتاج الى اجتهاد ومحض في طلب حكم المعلوفة وكونه موافقا للاصل لا يكفي الا بعد استيفاء
الوسع وايضا من لا يقول بحجية الاصل فيلا يضر فيه بحكم بمقتضى المفهوم ان قال بحجيته بخلاف من لم يقل به وايضا
الاصل لا يصلح معارضا للدليل بخلاف المفهوم فان الدليلين ح يتعارضان ويحصل الحاجة الى الترجيح
وبه يرجح بدونه الى التوقف والتخيير الثاني ما قد يتوهم ان مفهوم قولنا ان جاءك فاكرمه انه ان لم يجئ
فلا تكرمه وهذا باطل لان المفهوم رفع الحكم الثابت للمذكور عن غير المذكور ورفع الايجاب هو عدم
الوجوب لا الحرمة نعم اذا كان حكم المنطوق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة الثالثة قد ذكر جماعة
ان مفهوم كل غنم سائمة فيها زكوة ان كل معلوفة ليس فيها الزكوة فيصدق على تقدير وجودهما في بعض المعلوفة
وعدم وجودهما في شيء منها وان مفهوم بعض السائمة فيها الزكوة ان بعض المعلوفة ليس كذلك بل ان شيئا
من المعلوفة فيها الزكوة وان مفهوم لا شيء من المعلوفة فيها الزكوة ان شيئا من السائمة فيها الزكوة وقال صاحب
المعالم ان مفهوم كل حيوان ماكول اللحم سوى ما استثني انه لا شيء مما يؤكل لحمه كذلك فنقل مثله عن الشيخ ايضا
وقد يتعرض لهما بان القول الاول كانه شاء من جعل المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق مع انه غير صحيح لاختلاف
الموضوع ويفسد فيهما واما من اطلق النقيض على المفهوم فمراده انه رافع لحكم المنطوق والمراد رفعه عن غير
المذكور ثم استدل لتصحيح قول الشيخ بان الباعث على اختلاف حكم المذكور وغير المذكور هو القيد لا الغرض
القيد عن الفائدة فلما لم يتعلق به القيد يتعلق به الحكم المخالف اذ لو لم يتعلق ببعض ما لم يتعلق به القيد
ايضا لم يكن للتقييد ايضا لم يكن للتقييد فائدة فان قلت الفائدة يحصل بالمخالفة في الجملة قلت فيبقى التصريح
بتعلقه بالكل بلا فائدة اقول الحكم في كل غنم سائمة فيها الزكوة ليس هو وجوب زكوة الغنم بل وجوبها في الكل
فالمثال لم يتقيد بالقيد ويشمل جميع ما عداه مع ان بنى ما ذكره على اختصاص دليل المفهوم بفائدة القيد
وقد عرفت ضعفه بل هنا كلام اخر وهو انه لا يفيد المفهوم سوى الحكم مع الوصف في مفهوم الوصف والشرط

في مفهوم الشرط

في مفهوم الشرط وهكذا كما هو مقتضى ادلة حجيته ولازمه ان يكون مفهوم كل غنم سائمة فيها الزكوة كل غنم غير
سائمة ليس فيها الزكوة واما تغير الموضوع فالمغير بالشيء من غير السائمة فيه زكوة فهو خارج قطعا عن المفهوم وما
ذكرنا ظاهر ان ما ذكروه لم يشاء من جعل المفهوم نقيضا منطقيا واما ما ذكره في جواب فان قلت فلا يحصل له
اصلا كما لا يخفى ثم ان هذا المعترض ورد على قولهم مفهوم بعض السائمة فيه الزكوة ح ان اراد به كون
السائمة صفة لبعض الغنم لا للغنم فقط فمفهومه ان ليس في البعض الاخر الذي هو المعلوفة زكوة لا ما ذكروه وان
اراد كون السائمة صفة للغنم في توجه الحكم نفيا واثباتا الى البعض فمفهومه ح ان البعض الاخر من السائمة ليس
فيه الزكوة اقول لا يخفى بانه اما اولا فلان المذكور في قولهم هو بعض السائمة لا بعض الغنم السائمة وهذا غير هما
لان مراده المعنى الاول واما ثانيا فلانه على جعل السائمة وصفا للغنم وقلنا ان مفهوم ان البعض الاخر من السائمة
ليس يجب فيه الزكوة فهذا مفهوم لفظ البعض الذي هو نوع من مفهوم العدد او اللقب وليس تعرض لمفهوم الوصف
ونظر القائل الى مفهوم الوصف وكذا في الشرط والحاصل ان ههنا مفهومين احدهما مفهوم لفظ البعض
لو قلنا به والاخر مفهوم الوصف او الشرط ومصب المفهوم بالاول نفي لمفهوم الشرط والوصف وغيرهما
فيخرج عن محل النزاع الرابعة قد يتوهم الشافعي بين جعل المفهوم من باب دلالة الالتزام ومن
تمسك في اثباته بالتبادر الدال على الحقيقة التي هي المطابقة وهو فاسد لان التبادر يتحقق في كل من
الدلالات الثلاثة فانه قد يتبادر معنى من لفظ من غير تبادر غيره جمعا وقد يتبادر في ضمن تبادر
الغير كالجزء الحاصل في الذهن بحصول كله وقد يتبادر بسبب كونه لازما لما تبادر والحاصل ان
تبادر معنى من لفظ قد يكون متبادرا كونه مدلول اللفظ فقط وهذا التبادر علامة الحقيقة
وكون المعنى مطابقا وقد يكون بحصوله في الذهن بواسطة حصول غيره الذي هو جزء له او مساو
مع غيره الذي يتضمنه وقد يكون بحصوله في الذهن بواسطة حصول ملزومه الخارجي او العقلي
الوضعي فلا تلازم بين مطلق التبادر والمطابقة الخامسة قد اشرنا في طي عباراتنا الى ان الموضوع
والمحمول في المفهوم متحدان معا في المنطوق وتوضيحه ان المخالف في المفهوم مع المنطوق هو بعض القيد والحكم
نفيا واثباتا لا غيرهما ففي مفهوم الشرط مثلا يخالف وجود الشرط وعدمه وثبوت الحكم ونفيه ولا
يتبدل غيره على قولك ان جاء زيد فاكرمه يجب ابقاء المجيء وزيد والاكرام ويختلف شرط وجود
المجيء فيشترط عدم المجيء ووجوب الاكرام فيحكم بعدمه فليس المفهوم ان لم يضرب زيدا وان لم يجئ عمرو
وان لم يجئ زيد فلا تضرب ولا يجب اكرام عمرو وعلى هذا فقوله سبحانه ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
اي في نبأ الفاسق يكون مفهوم الشرط ان لم يجيئكم فاسق فلا يجب التبين في نبأ الفاسق وان
جاء عادل ايضا لا انه لا يجب التبين في خبر العادل فان قيل الموضوع في ان جاءك عالم فاكرمه
وفي مفهومه الذي هو ان جاءك غير العالم فلا تكرمه متغايران لان في الاول العالم وفي
الاخر غير العالم قلنا العالم معناه ذات متصف بالعلم والموضوع هو الذات والاتصاف
بالعلم وصفها وهي باقية وان تبدل وضعها المقصد الثالثة في بيان ما يتعلق بالحكم و

وتقدم متقدم على انهم قسموا الحكم الى شرعي ووضعي وعرفوا الاول تارة بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير واخرى بطلب الشارع الفعل او الترك او التسوية ثم المعروف ان لم بالخطاب يفسرون
الخطاب تارة بالكلام الموجه واخرى بتوجيه الكلام ثم يقسمون الحكم الشرعي تارة الى الوجوب والحرمة واخواتها
وثالثة الى الوجوب والتحريم والايجاب والحرمة والتعريف الذي ذكروه لا يصدق في الاكثر على شيء من الاقسام
الا يخفى ان الاقسام على بعض التفسيرات يكون فعلي وعلى الاخر انفعالية وعلى ثالث مختلفة والظاهر ان ذلك
مسامحة منهم وحقيقته ان الحكم في اصطلاحهم يطلق على معان ثلثة الخطاب الذي ذكروه وما يفيده وهو الطلب
او التسوية وما يترتب عليه وهو الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك كما في حكم العاصي فانه اذا حكم بشيء
يقول فتارة يطلق الحكم على قوله فهو هذا حكم واخرى يقال حكم بالخلف ويراد انه امر به وطلبه وثالثة
يقال حكم بتسلط الخلف والحكم بالمعنى الاول لا ينقسم الى شيء من الاقسام المذكورة بل الى ما يترتب عليه تلك الاقسام
ويفسرها وبالمعنى الثاني ينقسم الى الاقسام الفعلية وبالثالث الى الانفعالية فمن عرفه بالخطاب وفسره بالكلام
نظر الى المعنى الاول ومن فسره بتوجيه الكلام نظر الى الثاني ولم اعثر على من عرفه نظرا الى الثالث ثم ان منهم من
جعل الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح فادخل الوضع في الشرعي ومنهم من خصهما به فاخرجه عنه ولكل وجه
والمشهور الاخراج فيجعلون كلا منهما قسما للاخر ويقسمون الاول الى الاقسام الخمسة المشهورة والثاني الى ثمانية
الصحيح والشرط والمانع والصحة والبطلان والرخصة والعزيمة والتقدير ومنهم من يزيد ومنهم ينقص وقد مر لهم
ما يتعلق بالاحكام الشرعية في مباحث الامر والنهي فنذكر هنا سلما ما يتعلق باحكام الوضع وبالحاكم **مهاج**
البيان بانه يلزم وجوده الوجود وعدمه العدم لذاته والقيد الاخير لدخول سبب اخر مقامه او قارن
عدم الشرط او وجود المانع والمراد بالملزوم وجوده الوجود ان يكون هو المؤثر فيه وان توقف ترتب الاثر
عليه على شيء اخر وذلك التوقف لا ينافي اللزوم كما ان الاحراق من لوازم النار مع ان ترتبه عليه يتوقف على
قابلية المحل فلا يرد ان المراد بالسبب ان كان التام فلا يحتاج الى القيد الاخير لاستحالة مقارنته مع عدم الشرط او
وجود المانع وان كان الاعم فلا يلزم من وجوده الوجود بل هو على الشرط وتوضيح المقام ان الكل اما
سببا تاما وهو مركب من امور بعضها مؤثر في وجود الحادث وبعضها من شرائط تاثير المؤثر وليس
الوجودين اثنان كما ان الاحراق مسببا لما هو النار وقابلية المحل ولا شك ان الاحراق اثر النار وان
ترتبه عليها يتوقف على قابلية المحل وبهذا صرح القوشجي في شرح التجريد في جواب من قال ان عدم
المانع من اجزاء العلة التامة فيلزم تاثير العدم في الوجود قال المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم
المانع مما يتوقف تاثيره عليه وليس مؤثرا فيه انتهى والحاصل ان بعض الاجزاء ما منه الوجود وبعضها ما
يتوقف عليه الوجود وان لم يكن منه ويصح نسبة سلزام وجوده الوجود الى الاول دون الثاني لمراد
الاسوليين بالسبب هو الناقص الذي هو بعض اجزاء التام ولكن الاكل بعض بل ما صدر منه الوجود وان
توقف ذلك الصدور على امر اخر وبهذا يدفع الشرط الاجزاء الا انه لا دخل له في الوجود وان توقف اثر المؤثر
عليها فلا يعرف بها بان الشرط وغيره من اجزاء العلة في غير اصول الفقه ايضا قال الفاضل المتقدم ولك ان

تقول

تقول في تقسيم اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه والثاني اما ماهية الوجود
او ما لاجله الوجود او لا هذا ولا ذاك فح اما ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو الشرط او عدمه
وهو المانع او كلاهما وهو الثاني والشرط ما يلزم عدمه العدم ولا يلزم وجوده وجوده ولا عدمه لذاته
وقد يجعل الجنس غير مناسب ليخرج اجزاء العلة وخرج بالاول المانع والسبب ودخل بالاخير
ما ذكرناه والمانع ما يلزم وجوده العدم ولا يلزم عدم لذاته وبالاخير دخل ما قارن عدمه
الاولين وجودا او عدما ثم كل من الثلثة اما عقلي او عادي او شرعي فالسبب العقلي ما يحكم العقل بكونه
مؤثرا في وجود المسبب والشرط العقلي ما يحكم العقل بتوقف تاثيره فيه الى وجود عليه وكذا المانع و
العادي وكل منهما ما يحكم العادة بما ذكر والشرعي ما يحكم الشرع ببيان الحد العقلي فرقا بين كون
وجوده اثرا لما جعله الشارع شرطا او سببا وبهذا يندفع ما يتوهم في بعض الاسباب والشروط الشرعية
من عدم الفرق بينها في تاثيرهما في الوجود وقد اسسه الامر في ذلك المقام على جمع من الاعلام و
عليك بضبط ما لو ما عليك والصحة في المعاملات هي ترتب المطلوب منها عليها وفاقا وفي العبادات
موافقة الامر عند المتكلمين وكون الفعل بحيث يسقط القضاء عند الفقهاء قالوا لو ظهر الفساد في
الصلوة مع ظن الطهارة اذا ظهر خلافه فان صلوته صحيحة عند المتكلمين لكونها موافقة للامور به
لانها المامور به بما هو غير صحيحة عند الفقهاء لوجوب القضاء عليه اذا ظهر الخلاف وقيل بعدم كونها
صحيحة على تعريف المتكلمين ايضا لان المامور به هو الصلوة بظن الطهارة التي لم يظهر فساد ظنه
وقد ظهر وقيل بكونها صحيحة عند الفقهاء ايضا لانها مسقطة للقضاء بالنسبة الى هذا الامر وان الذي
لا يسقط قضاؤه هو الصلوة مع يقين الطهارة وقيل لان المراد بكونه مسقطا للقضاء كونه كذلك
بظن المكلف وهذا كذلك قبل انكشاف الفساد فيكون صحيحا في وقت وان كان باطلا في اخر
والكل منظور فيه كما بيناه في شرح التجريد والذي اراه هو عدم انفكاك صحة الفعل على تفسير
المتكلمين عن صحته على تفسير الفقهاء لان كون الفعل مسقطا للقضاء على ما صرحوا به لازم لكون
الفعل تمام الواجب ويحكم به الضرورة ايضا وكونه تمامه اما غير موافقته للامور به او ملزومها و
ايضا القضاء ما فعل بعد الوقت الاول لتدارك ما سبق وجوبه وفات فاذا كان الماتي
به موافقا للمامور به فاين الفائت وايضا اما يكون المامور به هو الصلوة بظن الطهارة
التي لم يظهر فساد ظنه او مطلقا وعلى الاول مع وضوح بطلانه لا يكون ما فعل موافقا
للمامور به كما لا يكون مسقطا للقضاء وعلى الثاني يكون المامور به ما تيا به فلا يعقل
قضائه واما حكم الشارع بوجوب قضاء صلوة ظان الطهارة بعد ظهور خلاف ظنه فهو
ليس قضاء بالمعنى المصطلح بل اطلق عليه القضاء لمجانسته مع القضاء الحقيقي في اداء تمام
ما يفعل في الوقت الاول ولذا لا يحكمون بالقضاء في غير المنصوص عليه فتحريمها
لها والاستصحاب الاول بالحساب لالتزام انقضائها بالفتح ولا الثاني بصلوة العيد لان المراد

من كون الفعل مسقطا للقضاء كونه بحيث لو كان له قضاء اسقطه ثم ان المعتبر بين الصحة في العبادة و
المعاملة في التعليل الاجل ان المطلوب في العبادات امتثال الامر وفي المعاملات ترتب الاثر وكلا الاثرين
ظاهر في الاول كالامر في الثاني ولا يحصل الامتثال الا بكون الفعل على ما قرره الشارع كما ان
ترتب الاثر ايضا كذلك والتاسع هي الصحة لغة وعرفا والا فلا كان كل عبادة صحيحة غير منفك عن اثر
واقع فصح ان يقال الصحة في الموضعين هي كون الفعل بحيث يترتب عليه الاثر ولما كان كل اثر معلوم
يترتب عليها الاثر بوضع الشارع وحكمه ويلزمه ترتبه على كل ما وافق وضعه يصح ان يقال الصحة
في الموضعين هي كون الفعل موافقا لما قرره الشارع والبطلان يقابل الصحة والفساد يرادفه
وتفرقة الحنفية بينهما تحكم هذا ولا يخفى ان عدنا الصحة والبطلان من احكام الوضع انما هو على وفق
ما ذكره جماعة والحق كونهما في الموضعين من احكام العقل وقد يجعل في المعاملات من احكام
الوضع وفي العبادات من العقل والتفصيل يطلب من الشرح وعرف الرخصة بانه ما شرع مع قيام
المانع لعذر المشقة والحرج والعزيمة بالحكم الثابت بدون قيام المانع وورد على الاول بمثل لا
تجاوز مع وجود الماء فانهم صرحوا بكونه رخصة مع انه ليس بعذر ولذا ورد بعضهم بدل
لعذر التخفيف والرحمة ويرد عليه مثل تقديم غسل الجمعة عند خوف فوت الماء فانه
رخصة مع انه ليس فيه تخفيف وايضا ان اريد تصريح الشارع بكونه التخفيف فيلزم ان لا يكون
اكثر ما صرحوا بكونه رخصة من الرخصة وان كان المراد انه كان مناسبا له ففيه انه يلزم صحة
الاطلاق على كثير من التخصيصات والتقييدات وعلى الثاني يجيء الاحكام الشرعية لقيام المقتضي للمنع
فيه وهو الاصل ولم اعثر على تعريف تام لها بل يوردون مثال كل من الرخصة والعزيمة في عبارات
الفقهاء واطلاقاتهم غير منتج جدا والظاهر ان الرخصة ما خفف من الاحكام على وجه الجواز مع
جواز العمل بالحكم الاصلي ايضا كالقصر والافطار في السفر عند العامة والعزيمة ما خفف مع
عدم جواز الاتيان بالاول كالقصر والافطار عند الامامية والتقدير ان يعرض المعدوم من
جود او بالعكس لتصحيح حكم موقف عليه كالملك المغني فائدة الاصل عدم تداخل الاسباب لان
الشارع اذا قال الافطار في نهار شهر رمضان سبب وجوب الكفارة وخالفه النذر ايضا يوجبها فاذا افطر المكلف يلزم وجوب الكفارة عليه بمقتضى الاول ولو خالف النذر ايضا يلزم
وجوب كفارة عليه بمقتضى الثاني فلو تداخل السببان ولم يلزم عليه كفارة ثانية فاما ان يجب
السبب الثاني وجوب تلك الكفارة انهم بخصوصها فيلزم ايجاد الموجود وان لم يوجب شيئا يلزم
خلاف مقتضى كلام الشارع فيه ولو اوجبا معا كفارة واحدة يلزم عدم كون شيء منهما سببا
فيلزم خلاف مقتضى كلامه فيهما وهو باطل وعلى هذا كلما ثبت التداخل بدليل يلزم الحكم بخروج
احد السببين عن السببية فان الاسباب الشرعية لما كانت سببيتها بجعل الشارع وكان
ثبوتها في جميع افراد ذلك السبب بالعموم او الاطلاق فيمكن التخلف في البعض بدليل

خارجي

خارجي **منهاج** اختلفوا في الحاكم هل هو الشرع فقط او العقل ايضا وهذا المبحث من الاصول الاسلامية
وبني كثير من المنازعات بين الفرق وقد كثر التشاجر فيها وقيل الخوض فيها ينبغي تقديم مقدمات
الاولى ليس النزاع في ان العقل لا حكم له اصلا لبداهة حكمه بكثير من وانما النزاع في انه هل يحكم بالحسن
والقبح ام لا كما صرح به العضدي وغيره ولذا خصصوا عنوان المسئلة بالحسن والقبح الثانية المصرح
به في تضاعيف كلماتهم ان الحسن والقبح يطلقان على معان ثمانية صفة الكمال والنقص وملائمة الغرض
ومنافرته وقد يعبر عنها بالمصلحة والمفسدة وملائمة الطبع ومنافرته وكون الفعل بحيث يعاقب
عليه القادر عليه ان يفعل وكونه بحيث ليس له ان يفعله ذكره في س وكون الفعل مما لا حرج في
فعله وما فيه حرج واستحقاق فاعله او المتصف به المدح او الذم واستحقاق فاعله الثواب و
العقاب وكونه بحيث امر الشارع بمدح فاعله او الذم ثم ان الاكثر اكتفوا بذكر بعض تلك المعاني
وفيه ايضا متفاوتون وقد تصدى بعضهم لتوجيه الاكتفاء بذكر وجوه كما انه وجه ترك الاول
بان ذاك في مقام بيان ما يتصف به الافعال لا الصفات وترك الثالث بانه معنى غير مشهور
او بانه راجع الى الثاني وترك الخامس برجوعه الى السادس اقول الظاهر ان الاول راجع الى الثاني
او السادس اذ لا معنى لكون العمل حسنا الا انه يترتب عليه مصالح وفوائد لا يترتب على الجهل او ان
المتصف به يستحق المدح ومعنى كونه كمالا ليس الا ذلك ايضا والثالث اما ليس من المعاني المصطلحة
او راجع الى الثاني كما سبق والرابع كالاول بل يمكن ارجاعه الى السابع ايضا اذ لا معنى لكون الفعل
بحيث يجب للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله الا انه يلائم غرضه او يستحق بفعله المدح او الثواب
والخامس كالرابع اذ المراد بالجرح اما الضرر فيرجع الى الثاني او الذم فالى السادس او العقاب
فالى السابع او الاعم من الثلثة فيرجع اليها وقد يخص بالذم الشرعي فيرجع الى الثامن وهو ليس
معنى خارجا عن السادس بل هو اخص منه ذكره الاشاعرة الذين لا يقولون الا بالمدح و
الذم الشرعيين فيلخص من ذلك ان معنى الحسن والقبح ينحصر في الثاني والسادس والسابع وظهر
وجه اختلافهم في ذكر معانيهما الثالثة اذ قد عرفت ان المعاني التي ذكروها يكثر منها يرجع
الى معان ثلثة ملائمة الغرض ومخالفته وكونه موجبا لاستحقاق المدح والذم ولاستحقاق
الثواب والعقاب فاعلم ان المعنى الاول مع ما يرجع اليه لا يكونان الا اضافيين لاختلاف
الطبائع والاغراض وتفاوت المطالب والاراء واما بالمعنيين الاخيرين فقد يدعى كونهما
الثواب والعقاب والحسن والقبح العقليين لا يكونان ايضا الا اضافيين لان اطلاقهما بامر الشارع
ونهيه واما عند من ينكره فيمكن ان يكونا ذاتيين وان يكونا اضافيين وقد وقع الخلاف
فيه كما يأتي الرابعة اعلم ان للاشاعرة مع المعتزلة في هذا المقام نزاعين احدهما في ان
الحسن والقبح هل يكونان ذاتيين للافعال اي مقتضى ذاتها او مقتضى صفة الانسان او يكونان
احدهما كذلك ولا يكونان الا اضافيين وثانيهما في انهما هل يكونان عقليين ام لا ولكن

هذا النزاع انما هو في المعنى السادس والسابع فان الاشاعرة مرجوا جميعا بان الحسن والقبح بغير هذين
المعنيين لا يتوقفان على الشرع ووجهه ايضا ظاهر فان كون شيء ملائما للغرض او الطبع او منافرا لا يتعلق
له بالشرع اصلا بل هذا مما يدركه العقل من غير توقف على الشرع وقد خصص جماعة منهم الوالد العلامة محل النزاع
بالسادس وان كان جاريا في السابع ايضا كما ذكره صاحب المواقف وبعض اخر من متاخري اصحابنا و
نحن نذكر الكلام اولا في السادس ثم نبدله بالكلام في السابع ثم نعقبهما بالتكلم في النزاع الاول فهنا ثلث
مقامات المقام الاول في الكلام في ان الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم عقليان ام شرعيان
فقالت المعتزلة انه كما ان في المحسوسات اشياء ملائمة للحس واشياء منافرة له كذلك في المعقولات افعال ملائمة
للعقل بمعنى انه لو ادركها عدها في انفسها مع قطع النظر عن امر الشارع ملائمة لنفسه ويحكم بان فاعلها من
حيث هو فاعلها يستحق المدح وافعال منافرة له يحكم بان فاعلها يستحق الذم وقالت الاشاعرة انه ليس
كذلك بل لا يعرف العقل بان قتل المظلوم وايلامه وبصره واكرامه بل كل منهما عنده سواء والشارع جعل احدهما
ممدوحا واربعة الاخرى مذموما ونهى عنه وليس الا محض اعتباره واختياره ولو عكس لكان جائزا
وانقلب الامر ثم بعد اعتباره وامره ونهيه لا يصير الفعل ايضا حسنا عند العقل ولا قبيحا عنده بمعنى لا
يحكم العقل بان ما امر به الشارع موجب لاستحقاق المدح وما نهى عنه موجب لاستحقاق الذم بسبب
امره ونهيه بل باق على ما كان عليه من تساوي الطرفين عنده العقل ولا يحكم بان امتثال اوامر الشارع
والاجتناب عن نواهيه حسن نعم يحكم بان ما امر به الشارع حسن وما نهى عنه قبيح بمعنى ان الشارع مدحه
وذمه ثم لا يخفى ان ذلك النزاع بين هذين الفريقين انما هو على طريق الايجاب والسلب الكليين
ولكن المعتزلة في هذا المقام في صدد ابطال مذهب الاشاعرة من غير ملاحظة اثبات الكلية ثم بعد ذلك
يثبتون ان امر الشارع ونهيه لا يكون الا لحسن او قبح عقلي فيلزم منه الكلية في افعال العباد واما في
افعال الله سبحانه فلما لم يمكن القول بالحسن والقبح الشرعيين فيها فالاشاعرة يقولون بنفيهما عنها مطلقا والمعتزلة
يثبتونهما بانهما ذاتيان للجملة ثم يتكلمون في كل فعل فعل من افعاله سبحانه وموضعه ولا يخفى ايضا
ان المراد بالعقلي هنا مقابل الشرعي اي ما كان متحققا ثابتا في نفسه مع قطع النظر عن امر الشارع و
نهيه وليس المراد ما يدركه العقل لا من قبل الشرع كما توهم والا لم يصح تقسيم الحسن والقبح العقليين
الى ما يدركه العقل ضرورة وما يدركه بالنظر وما لا يدركه الا من جهة امر الشارع ونهيه واطلاق العقلي
على مثل ذلك شائع كما يطلق الوجوب العقلي على الذاتي الذي يتحقق في نفس الامر ولا يراد تعلقه بدرك
العقل ويمكن ان يقال ان المراد بحكم العقل ليس ادراكه لذلك بالفعل بل معناه الشرطية اي لو عرف العقل
بالفعل على ما هو عليه في الواقع وجوانبه واعتباراته الداخلة والخارجة يحكم بذلك ويجوز ان يعلم
العقل بالفعل على ما هو عليه وجميع جهاته حتى الجهة التي هي في الواقع جهة الذم او المدح ولكن لا
يدركه ولا يلتفت عليها اتفاقا او باعتبار ان لا يعلم ان هذه الجهة توجب المدح او الذم ويدفع
بان العلم بان كون هذه الجهة يوجب المدح او الذم ايضا من اعتبارات العقل وجهاته وايضا

المراد

المراد العقل الذي لم يتصل بسبوق الاستعداد بل كان في الدرجة العالية ولا يخفى ايضا ان المراد بمدح
العقل وذمه بعد ادراكه الفعل على ما هو عليه انه كان الفعل بحيث لو خلت القوة العاقلة و
طبعها يراه مستحقا لان يمدحه ويكون راضيا به او يذمه ويتردد ويسخط عليه فلا اعتبار بالمدح
والذم الحاصلين من جهة القوى الغضبية والشهوية والوهمية والعرف والعادة فلو صور
احد تصويرا مشتملا على انواع الدقائق او صنع الة يخرج منها نغمات عجيبة واصوات غريبة بحيث
يستحسنها كل من يراها فانه يمدح المصور والصانع عند الفريقين ولكن هذا المدح ليس من النزاع
لانه ليس من مقتضيات القوة العاقلة فان الشارع ذمها وهو كاشف عن قبح نفس امرى فلو
تصورهما العقل بجميع جهاتهما يستقبحهما وكيف كان فالحق مع المعتزلة ويدل عليه وجوه الاول
ان ما لا شك فيه انا كما نجد ان للحواس الظاهرة ملائمات ومنافرات مثلا ان السمع يلائم الصوت
الحسن وينافر انكر الاصوات وكذا غيره من الحواس كذلك القوة العاقلة ملائمات ومنافرات وجودية
او عدمية لا شك في حسنها او قبحها من لم يسمع بالشرائع اصلا فانه لا شك ان الاحسان بالمظلوم و
دفع الظلم عنه امر مستحق للمدح ومعاونة الظالم وتحريصه على ظلمه امر مستحق للذم وان لم يكن شرع اصلا
ومن الافعال ما يحكم بحسنها او قبحها جميع اهل الملل والنحل من القديم بالشرائع وغيرهم و
لولا الحسن والقبح العقليين للزم ان لا يكون عند غير القديم بالشريعة قبح ولا حسن ويكون
جميع الافعال عندهم على السواء مع انه لو فرض احد نشأ في بادية ولم يسمع بنبي ورسول لا
امر ولا نهي ولا ثواب ولا عقاب فدخل ذلك الشخص في بلد وسئل عنه ان عمرا كان
يدبر ماشورا في ابدي الخصماء مع اولاده وعياله واراد خصمائه قتله واراده وسبي نسوانه
ورحل نفسه فضمن ربه دينه واعطاه من ماله واتعب نفسه في استخلاصه بمحض الاحسان
اليه حتى فكه وفك اولاده ونسوانه وهيالهم معاشهم وضيق على نفسه ثم بعد خلاص عمرا اخذ
زيدا وحبسه ويضربه واولاده كل يوم ويضيق عليهم في الاكل والشرب فكيف عمل عمرو بزيد
فلا ترضى نفسك بان تقول ان ذلك الساسي في البادية العاقل عن الشريعة ينكر قبح ذلك و
يقول انه لا يدري عمرا وذم والظاهر ان الخصم ايضا لا ينكر ذلك ولو انكر فهو في مقام المخاصمة و
الجدال الا ترى الاشاعرة انهم في مقام الوعظ والنصح صرحوا بذلك ولو راجعت كتبهم المؤلفة
في الاخلاق والمواعظ وشرح شغل القوة العاقلة التي منهم تصريحات عليه بل يظهر انه من
مسلماتهم وكفى في اقرارهم بذلك قولهم بحجية الاستحسان والمصالح فان مرادهم منهما ان ما
يستحسنه العقل او يحكم فيه بصلاح فهو حجة وان لم يرد به شرع وقيل ان قولهم بحجية القياس لا يتمشى
الا على القول بالحسن والقبح العقليين لان العلة والجامع الذي هو علة وشرط في
القياس لا بد ان يكون امرا عقليا ونفيه ان هذا انما يصح لو قالوا بانه لا حكم للعقل اصلا وهم لا يقولون بذلك
قيل حكم العقل بالحسن والقبح في بعض الافعال مسلم ولكن ليس بالنحو المشائع فيه اي استحقاق المدح

والذم بل باحد المعاني التي اتفق على كونها عقلية كملائمة الغرض ومنافرته وما في فعله خرج او ليس
فيه خرج او صفة الكمال والنقص قلنا اناس يهيم يعدون ويذمون على الافعال المذكورة ولو لم
يسمعوا الشرع اصلا وهو مطلوب بلو لا انا فيه تحقق للحسن والقبح بالمعنى الاخر ايضا ولو انكر احد
المدح او الذم فهو مكابر ويرجع الى الناس ويسئلهم عن ذلك الثاني انه لو فرض استواء الضدين
كالصدق والكذب من جميع الوجوه العارضة والعوارض الخارجة الصالحة للترجيح فلا ريب
ان العقل يختار اشرفهما ولولا انه يحكم باستحقاق الاشرف للمدح لما اختاره وذلك الغرض ليس
بخاف فمنع الاختيار ح مكابرة فانه لو سئل شخص له عقل سليم ولم يكن مرعاه الشرع ولا عادة
ويكون مصلحة الصدق والكذب بالنسبة اليه والى غيره على السواء عن اولويه اختيار احد الطرفين
بحيث جزما بلزوم اختيار الصدق ويلزم من اختيار الكذب ومنع كون اختيار الصدق ح بالمعنى
المتنازع فيه بل باحد المعاني الاخر التي يقول الخصم بكونه عقليا مردود بانه اذا فرض التساوي في
جميع الوجوه الخارجية من الشرع والعادة والمصلحة والضرر كما هو المفروض فلا محال لان يقصد الى
نعم هذا الدليل لا يفيد من قال من العقلاء بان الحسن والقبح لا يكونان ذاتيين لانه اذا فرض
على هذا القول سواء الضدين من جميع الوجوه والاعتبارات يرتفع الحسن والقبح هذا واما
جعلنا الفرض الاستواء في الامور الخارجية دون جميع الوجوه من الراجحة الى الذات والصفات
الحقيقية والعوارض العارضة كما جعله بعضهم لئلا يرد قول الاشاعرة ان هذا فرض محال واما الجواب عنه
بان فرض المحال ليس بمحال ففيه ان هذا الفرض محال لان الكل واحد من الضدين لو لازم منافيه للوازم
الاخر اقلها في المثال المطابقة واللامطابقة فتقديرها ويهما امر مستحيل ولو قدر العقل فلازمه
اما ان الصدق ح بل لا معنى للاشرف وغيره لان الاشرفية لا يكون الا مع وجود حقيقة شرافة في
احدهما وهو ينافي فرض التساوي من جميع الوجوه بل يمتنع اما واحد هما ح على اصول المعتزلة
لاستلزامه الترجيح بلا مرجح بل لو اختار احدهما ح لا يلام المطيع اذ لا يكون ح حسنا اذ ليس الحسن
الا الجهة واقعيه واستماع عدم الاسار انما هو على ما هو في الواقع واما الفرض المذكور فيستلزمه
قطعا لان جواز استلزام المحال للمحال المشهور واستبعاد منع الاسار الذي يتبادر الى الذهن
انما هو باعتبار الواقع واما مع الفرض ولو استبعد ح احد ايضا فالخلط بين حكم العقل مع وجود
التقدير وحكمه مع وجود المقدر والذي يحرم به العقل هو اسار الاشرف في الاول دون
الثاني والمستبعد يظن انه يجزم في الثاني ايضا وهو غلط منشاؤه استحالة وقوع الثاني فما
ذا بين انه يلزم من ذلك عدم الاعتداد على الجزم اذ في كل مقام يحرم العقل يجوز ان يكون
غلطا ولو في جزمه بعدم الغلط فكلام واه ناشئ عن عدم فهم المراد فانه ليس المراد ان العقل
يحرم باسار الصدق ولكنه غالط في ذلك الجزم بل انه يحرم باسار الصدق في صورة التقدير لا
وصورة وجود المقدر والمستبعد غلط وظن انه يحرم في الثانية فلا جابوا عن الدليل بوجهين

احدهما ان اللازم منه اختيار العقل صدقنا مثلا لا اختياره سبحانه صدقه تعالى ولا يجوز
مقايسة افعاله سبحانه على افعالنا وفيه انه قد عرفت ان المطلوب هنا ليس اثبات الكلية مع انه يعلم قطعا
اختياره سبحانه صدقه في الفرض ومنع امكان فهم الفعل سابقا يتعلق به سبحانه يوجب سد باب اثبات
الصانع والتوحيد وامثالهما وثانيهما ان اللازم حكم عقولنا بحسن الصدق مثلا وهو لا يثبت
الواقع والكلام فيه كما مر وفيه ان عقولنا وان لم يصل الى الواقع في جميع الامور الا ان منها ما
يجزم بكونه مطابقا للواقع وهذا منه وانكار ذلك موجب للخروج المذكور من النشاء باب
العلم بالمرة وقد رد الجوابان بوجوه اخر مرضية لا فايدة في ذكرها ذكر باطلها في الشرع الثالث
ان الحسن والقبح لو لم يكونا عقليين لزم افحام الرسل في تكليفهم باتباعهم لانه اذا قال صدقني
فللمخاطب ان يقول لا يجب علي ذلك الا بعد ان اعلم صدقك فاذا قال انظر في معجزي كي تعلم
فيقول لا انظر حتى يجب العقل مفقود ولا يجب شرعا حتى انظر او يقول لا يجب حتى يثبت الشرع و
لا يثبت حتى انظر ولا انظر فيفحم الرسول بل يلزم عدم العقاب على من لم يقر بالشريعة في هذا اليوم
معكسا بانه لا يجب علينا تحصيل الادلة بل يؤدي الى جواز سقوط التكاليف والقول بانه يمكن عدم
تفطن الانبياء بذلك او عدم الالتفات ولسم او وقوع النظر من غير سبق دعوة او حصول العلم
بالمعجزة باخبار متواترة وغير ذلك مدفوع بان ذلك وان سلم وقوع الافحام ولكنه لا ينفي امكانه
وهو مستلزم لامكان انتفاء فايدة العقل وعدم وجوب اتباع الرسل وهو ايضا باطل ورد هذا
الدليل بوجوه احدها الافحام مشترك لان الوجوب العقلي للنظر في معرفة الله الذي من افراده النظر
الى المعجزة وان كان واجبا عقلا عند المعتزلة الا ان وجوبه ليس ضروريا لتوقفه على امور نظرية كافادة
النظر للعلم حتى يجب ووجوب معرفة الله وانما لا يتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به واجب
وخالف في كل طايفة وعلى هذا فللمخاطب ان يقول لا انظر الى المعجزة لان وجوب هذا النظر موقوف
على النظر وان لا انظر حتى يجب ولا يجب حتى يثبت وجوب النظر وجوابه منع النظرية فانه يحكم كل من
له عقل بانه اذا قال احد للمكلف ان الله سبحانه الذي خلقك ورزقك بعثني اليك يأتي
خلقتك لغرض وطلبت منك امورا ونهيتك عن امور واعطاني معجزة اذا نظرت اليها يحصل
لك العلم بصدق مقالتي فانظر اليها يجب ذلك على المكلف واما ما ذكره من الاحتياج الى المقدمات
المذكورة وهي نظرية ففيه منع نظرية الاولى باطلاقها فان النظر تارة يكون بالاستدلال و
اخرى بالنظر الى المعجزة وافادة الثاني للعلم لا يحتاج الى النظر ولذا اقوى البدوي يقطع بصدق
النبي بعد رؤية المعجزة من غير تامل وكذا الثانية فانه لو سلم نظريه وجوب المعرفة فاياها في بدو
الامر واما اذا جاء احد وقال بعثني ربك اليك بان امرك بالمعرفة واعطاني المعجزة المؤيدة للعلم
فلا واما الثالثة ففيها ان المانعين من ان المعرفة لا تعلم الا بالنظر يقولون بوجوب احد الامرين
اما النظر الى المعجزة او امر اخر كالمجاهدة فلا يلزم الافحام واما الرابعة ففيها ان الوجوب العقلي لما لا يتم

الواجب الابد ليس محل خلاف بل هو بديهي ثم لو سلم نظريه وجوب النظر فانما هو بحصل بوسط لا هب قطعا وثانيا
ان قول المخاطب لا انظر حتى تحصل غير صحيح لان النظر لا يتوقف على وجوبه وجوابه ان المستدل لا يقول بان النظر متوقف
على وجوبه بل ان الزام النبي للمخاطب يتوقف عليه وثالثا ان تحقق الوجوب الشرعي غير متوقف على علم المكلف
بذلك الوجوب والا لزم الدور بل هو ثابت وان لم يثبت عند المكلف وجوابه ان الوجوب الشرعي الذي لا يتوقف
على العلم هو الواقعي والا لزم الدور والذي يدفع افحام الرسل هو العلم بالوجوب لان الفحم هو قوله لا انظر حتى اعلم وجوب
النظر لا اعلم الوجوب واقعا وبذلك ظهر ضعف ما قيل بعد الجواب عن الرد بان الوجوب الواقعي لا ينفع
للنبي لكونه في مقام الاثبات والوجوب الواقعي بعد تحمله فيه بعجزه عن اثباته من ان النبي ليس في
مقام الاثبات بل الفحم مستدل وح فالمرسل ان يمنع قوله لا يجب حتى النظر الخ وفي قوله قولنا وجوب
النظر موقوف على النظر فيه ضعف ان امكان المنع انما هو اذا قال المفحم لا يجب حتى انظر بل يقول لا اعلم
الوجوب حتى انظر وظاهر انه لا يمكن للنبي منعه ثم انه قد يقال في دفع الافحام انه ان اريد بلزوم الا
فحام بوجود الخصم لمقدمات النبي وعدم تمكنه من الاتمام عليه فهو غير لازم وان اريد اعراض الخصم
عن مقدماته فهو غير ضائر في فائدة النبوة كما لا يضر اذا لم يسمع المكلف قول الرسول انظر في معجزاتي اختيارا
او بدونه وفيه انه ان اريد ان الافحام الحاصل عن الاعراض غير ضائر في ثبوت المطلوب عند النبي فهو م
وان اريد انه غير ضائر في اثباته عند الخصم فهو المطلوب هنا الاثبات على الخصم وقد يقال ايضا في دفعه ان
للاشاعرة ان يقولوا عادة الله عز شانه جارية بان له المعجزة للمكلفين فلا يلزم الافحام ويرد ذلك انه
اذا لم يسمع المكلف قول الرسول انظر في معجزتي لا يمكن للنبي اثبات الرسالة عليه ولم يجب عليه النظر لانه
لانه من قبيل تكليف الغافل حيث لم يتصور ذلك ايضا وفيه انه ان اريد جريان عادته سبحانه بان له
المعجزة بحيث لكل المكلفين او الموجودين فبطلانه واضح فلا سبيل الى اثبات الرسالة الا عليه بالتمسك
بجريان العادة بسماعه وان اريد جريان عادته بارسالها للبعض فيسهل الكلام الى البعض الاخر وايا
الذي بالسمع ان كان ممن لم يسمع بادعاء نبي كما يدل عليه قوله حيث لم يتصور فلا تكليف عليه بقبول
الرسالة فلا حاجة الى التمسك بالعادة بل يجب على النبي اسماعه ان امكن وان كان ممن سمع وحفظ
نفيه حتى انه فيقول يجب عليه طلب الدليل من النبي ولا اعادة في حقه الرابع انه لو لم يكن للعقل حكم
بالحسن والقبح لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب وصح يمكنه منها ولم يلزم منه قبح لا في الواقع ولا عند
عقلنا والامتناع الشرعي غير مفيد وكذا الكذب بل انواع القبائح الى الله سبحانه فيمتنع اثبات النبوة
ويرتفع الوثوق بالوعد والوعيد وقوله النبي في ذلك غير مفيد لانه لا يفتح كل مرة فيه وكذا ما
ينطق عن الهوى لامكان كذب النبي او كذب الله واغراره بالجهل بل علم ان يخلف في وعده
ووعيده وان كان صادقا في اول الامر بل لم يعلم بقاء تكليف اصلا واجيب عنه بوجوه منها ان
تلك الامور يثبت تصديق النبوة وهو ظهور المعجزة في يده واظهارها على يد الكاذب وان كان
ممكنا عقلا ولم يكن فيه قبح ولكن يمكن ان يعلم امتناعه بالعادة اي بان له جرى الله تعالى عادته

بعدم

بعدم اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه ان الحكم بكون شيء خلاف العادة موقوف على ان يعلم خلافه
ومن اين ذلك لولا الدليل العقلي فانه يمكن ان يكون جميع الانبياء كاذبين وايضا العلم بتحقق العادة
يتوقف على تكرر امر حتى يعلم انعقاد العادة عليه فنقول في اول الانبياء يجوز كونه اذ لم يتحقق عادة
ثم نقول في الثاني لم يعلم تحقق عادة فيجوز كذبه ايضا وهكذا ومنها ان انتفاء قبح تلك الامور عقلا
لا يستلزم انتفاء امتناعها لجواز ان يمتنع عدم ترك اخر اذ لا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء العلم با
لمدلول وفيه انه لا يمكن ان يكون شيء اخر سببا للعلم بالامتناع اذ ليس هنا شيء يدركه العقل حتى
يكون سببا لجزمه بالامتناع الا القبح والعادة ومخالفة المصلحة والنقض وقد مر ما في الثاني وسيأتي
ما في الاخيرين فلم يبق الا الاول ومنها ان اظهار المعجزة على يد الكاذب او الكذب عليه
تعالى يقبح لا بالمعنى المتنازع فيه بل بمعنى مخالفة المصلحة او الغرض او النقض فلذا لا يصدر منه
سبحانه وفيه ان العلم بان خلاف المصلحة لا يصدر منه تعالى انما يثبت بانه قبيح عقلا ويحق فاعله
الذم فاذا سلم القبح بهذا المعنى نقول لم لا يصدر عنه مخالف المصلحة والقول بان العلم بانه لا يصدر عنه لحصل
بالاجماع واه اذ حجية الاجماع موقوفة على ثبوت الشرع الموقوف على امتناع الكذب واظهار المعجزة على
يد الكاذب واما النقض فنقول لو انتفى القبح العقلي لم لا يجوز اتصافه سبحانه بالنقض يقال انما نزه عن
ذلك علو الكبير مع ان النقض في الافعال كما صرح به في المواقف وغيره بل مطلقا كما يرجع الى القبح
العقلي ومنها انه يمكن ان يكون جزم العقل بامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب او الكذب
ناشيا من خلق علم ضروري او الهام على دلالة المعجزة على ان دعوى النبي حق وفيه مضافا الى انه
لو كان كذلك لزم ان يدعيه احد ولم يتمسكوا بالادلة مع ان كلا الفريقين صرحوا بالاستدلال على ذلك
انه على هذا لا يمكن اسكات خصم يدعي عدم العلم به ويطلب الدليل ولو انكره احد لم يكن في مقابله
جواب وايضا لعل ذلك الالهام او خلق العلم الضروري كان من باب الاغراء وكان الواقع
خلافه فان قلت لا تكليف فوق العلم قلنا من اين علم ذلك اما الشرع فلم يثبت بحجية بعد اثباته
لعقل وانت لا تقول به هذا كله ولكن نرد على هذا الدليل ان القبح والحسن
والقبح العقليين ولكن الاكثر قائلون بعدم انحصارهما في الذاتيين بل يكونان عرضيين في الجملة
او مطلقا ولا نسلم ان الحسن قد يصير قبيحا وبالعكس لعارض وعلى هذا فيقال ان اظهار المعجزة على
يد الكاذب والكذب من الله او النبي وان كانا قبيحين عقلا ولكنه يجوز لعلهما حسنا لاجل
مصلحة او امر اخر يعرضهما فلم لا يجوز ان تكون كذلك ولا يلزم صدور القبيح عنه سبحانه وان كان قبيحا
ايضا وهو ايضا غير جائز لان مع الحسن لا يبقى القبح ان ساواه لانه يكون حسنا وقبيحا والقول بانه
وان جاز ذلك لكن عقولنا لا يحتمل انضمام جهة حسنة يرد دعوى انه مع كونه دعوى غير مسموعة
ليوقفها على العلم التام المحيط بجميع الجهات يهدم اصل الدليل اذ لا شعري ان يقول وان
جاز اظهار المعجزة على يد الكاذب الا انا لا نحتمله في الانبياء الخامس الاخبار وهي كثيرة جدا

دال على حكم العقل فافعال الله سبحانه ومن الاخبار الدالة على المطلوب قول ابي الحسن موسى عليه السلام بن
الكلم في حديث طويل يا هشام ان العاقل لا يحدث من يخاف تكذيبه ولا يسئل من يخاف منعه ولا يعد
ما لا يقدر عليه ولا يرجو ما يعجز عن جائزته ولا مقدم ما يخاف فوته بالعجز عنه احتج الاشاعرة بوجوه
منها ان العبد مضطر فلا يكون فعله حسنا ولا قبيحا اما التالي فظ اذ لا استحقاق للمدح والذم
العقليين الا مع الاختيار واما المقدم فلان كل فعل يفعله الفاعل فان لم يحرمنه الترك فهو عين
الاضطرار وان جاز منه فيحتاج في الفعل الى مرجح والا لزم الترجح بلا مرجح وهو باطل ضرورة و
اتفاقا فقه ان لم يمكن من الترك فهو الاضطرار والا فيحتاج الى مرجح اخر وهكذا فاما ان يتسلسل او
ينتهي الى مرجح لا يمكن معه من الترك اي انه لو قلنا بعدم الاحتياج الى المرجح يكون الفعل اتفاقيا و
مثله لا يتصف بالحسن والقبح والقول بكفاية الاولوية باطل لاستلزامه الترجح بلا مرجح ايضا بل ترجيح المرجوح
وهو ظاهر بطلانه واجيب عنه تارة بابطال الاضطرار ضرورة فانا نفرق بالبديهة بين الافعال الصادرة
والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الاختيار والرعشة ولو كان الجميع اضطراريا لما فرقنا
بينها فان قيل قد يتحقق الفرق بين الاضطراريات فانا نجد الفرق بين فعل النائم والساهي قلنا
المراد الفرق في التمكن من الفعل والترك ولا نجد التفرقة من هذه الحيثية بين الافعال الاضطرارية
ونحوها في مثل السقوط والصعود وايضا لو كانت الافعال اضطرارية لما صح التكليف من الله
سبحانه والذم والمواخذة على ترك ما امر به وفعل ما نهى عنه وارسال الرسل وانزال الصحف ونصب
الخلفاء وايضا نرى جميع العقلاء يذمون عبيدهم واماءهم ومن يكون تحت امرهم ونهيهم على
الافعال والتروك ويعاتبون عليها ويمدحون ولو كانوا ملجئين الى شبه الاشاعرة بل نرى كل
احد يذم نفسه ويندم على ما فعل ويعزم على الترك وهل يجتمع شيء من هذه الامور مع الاضطرار
والشبهة التي تمسكوا بها لو تجزنا عن جوابها ايضا لو وجب القول بالاضطرار لان شيئا من مقدماتها
لم يصل في البداهة هذا الحد وان لم يحضرها فانه يمكن مقدمات دليل معه وكان خلاف
مدلوله اسند بعضا فان مراتب التعنيات متفاوتة ولا يجوز ترك ما كان اليقين فيه سد
لاجل العجز عن جلي الشبهة وهذا مرادهم من قولهم هذا استدلال في مقابلة الضرورة وان الشبهة لا تسمع
في مقابلة الضروري ولا يوجب ذلك ارتفاع الجزم بالكلية كما لا يخفى وجعل الضروري وجود الدم والاثار
لا معنى محصل والفرق بين الاضطراريات بحسب التكلف والمواخذة والدم وامثالها في بعض دون بعض
يجعل النزاع لفظيا مع ان ما يجوز فيه هذه الامور يجوز فيه الحسن والقبح العقليان ايضا فلا يتم المطلوب اخرى يرد
دليل الاضطرار فيقال انا نختار انه يجوز من الفاعل الترك ولا نسلم ان الفعل الا مع المرجح قوله فان
لم يمكن من الترك فهو الاضطرار قلنا الاضطرار يكون لو كان المرجح غير ارادة الفاعل واختياره
واما اذا كان هو او لاجله او بالانتهاء اليه فلا لان سبب الوجوب هو اختيار الفاعل ولو لم يختر
لم يضطر والاضطرار بالاختيار عين الاختيار كالوقوع الاضطراري الحاصل بعد السقوط الاختياري

اقول الخصم

اقول الخصم نقل الكلام الى الارادة فيقول انها اذا حادت فوجوده اما لا يفتقر الى مرجح فيلزم الترجح بلا مرجح او يفتقر اليه
فيعود وجوده اما يكون الارادة لازمة فيلزم الاضطرار او لا فيحتاج الى مرجح اخر حتى ينتهي الى ما لا اختيار
للعبد فيه وجعل مرجح الارادة ارادة اخرى مع انه لو جب التسلسل في الارادات وانا لا نجد الا ارادة
واحدة يرد عليه انا نعلل الكلام الى سلسلة الارادة والجملة بعد جريان التبيه في نفس الارادة ايضا لا يفيد الوجوب بل وجود
الارادة لم يدع يكون كوجود الطبع لدى الطبع غاية الامر ان معها شعورا غير اختياري فليس بعيد وقد ذكر العلماء لدفع
ذلك ردوجها الايكاديتم والبسط في ذلك موكول الى علم اخر ولكن نقول هنا الاحال ان اقرب تلك الوجوه الى الصواب
واوفقها بعض اجناد الائمة الاطياب وان لم يكن بعد خاليا عن الرد والارتياب ان نقول من وجوب
الفعل ينتهي الى ارادة الفاعل واختياره ووجوبها ينتهي الى ذاته اما مطلقا او مع العلم بالمصلحة بمعنى ان المرجح
لوجود الارادة والاختيار هو ذاته بذاته ومادته وطينته فيكون منتهى الفعل الحسن الى الذات الشريفة
ومنتهى القبيح الى الخسيسة والحاصل ان الطينة الفاعل مدخلية في الفعل وان كانت بتوسط الارادة والعلم
بالمصلحة او بوسائط اخر فلا نقول ان الذات علة تامة للفعل او الارادة بل لها مدخلية فيه ومرجح لها
ولا محذور في ذلك وما يتوهم محذورا امورا منها انه لو كان للذات مدخلية فلم لا يكون العقلاء
الفاعل ويلومونه ويماديه وكيف يستحق اللوم وهل ذلك الا ذم من لا اختيار له اذ لا اختيار له في
كون ذاته كذلك وجوابه انا لا نعلم اي فساد في كون الذات مستحقة للوم فانا نقول ان الذم راجع حقيقة
الى الفاعل لا الى الفعل ومن ذا الذي يقول بان الذات لا بد ان لا يكون لها مدخلية في حصول الفعل حتى
تكون مستحقة للذم بل اهل العرف اذا حاولوا المبالغة في ذم احد او مدحه يقولون ان ذاته كذا وكذا
بل لو تاملت حق التامل تعلم انه لا وجه لمدح الفاعل وذمه الا مع مدخلية ذاته في الفعل فان قيل
فيصح المدح والذم في الطبايع المقتضية لذات الحسن والقبح قلنا يمكن ان يشترط في الحسن والقبح
الشعور والارادة مع انه لو سلمنا ذلك لما اقتضينا منكرا ولكن ليس في الافعال الطبيعية ما يحكم العقل بحسنه
او قبحه من جهة عقلية وانما هي امور تختلف باعتبار الاوقات والمصالح وحسنها وقبحها باعتبار
اخر وسها انه لو كان للذات مدخلية لما كان للثواب والعقاب وجه وجوابه يظهر مما ذكر فان
اعطاء الثواب واجراء العقاب من الله سبحانه ليس جزافا وعبثا بل انما هو لمقتضى لهما وبالضرورة
ان يكون المقتضي نفس الذات كما يقال ذلك في النفس السوي فان المذهب ان صدور المعصية
منه محال ومقتضى ذاته الافعال الحسنة كما هو صريح قوله صم كنت نبيا وادم بين الماء والطين وبالجملة
لا ادري الضرر الشرعي او العقلي والعرفي في كون الذات بذاتها مستحقة للثواب والعقاب مع موافقته
لظواهر اكثر الاخبار فان قيل للذات المعاقبة في يوم القيمة ان يقول لم تعاقبني وليس علي ذنب والمعصية
لم تكن باختياري قلنا يجاب عنه ان ذنبك محض هذا الفعل بل ذاتك عين الذنب واي ذنب
للذات اشد من كونها مقتضية للقبح والى هذا اشير قوله سبحانه قالوا لم يك من المصلين فلم يقل لم اصل
والحاصل انه يجاب بان كما ان فعل القبيح كان مقتضى ذاتك كذلك العقاب ولا بحث على احد في ذلك

ومنها انه اذا كان كذلك فاية التكليف فان الذات الشريفة بفعل الحسن ولولا تكليف وانظر كان للحسن
بفعل القبيح لك وجوابه انا لا نقول انه لابد حلية لشيء اخر بل نقول ان للذات مدخلية فيمكن ان يكون اقتضاء
الذات الشريفة للحسن مشروطا بالتكليف والابداء والحاصل ان الذوات كانت متفاوتة فمنها ما كان
مصدرا للحسن مستحقا للثواب بلا شرط وهي اقل قليل ومنها ما كانت مصدرا للقبيح واستحقاق العقاب
الابدي وان يحقق التكليف ايضا ومنها وهي اكثر النفوس ما كانت اقتضائها الحسن مشروطا بالتكليف
كما انا نرى ان اقتضاء بعضها مشروط بالابتلاء والامراض وكان الله سبحانه العاص المطلق فكان حتى
يتحقق تلك الذوات الافعال الحسنة مستحق الثواب والخلاص عن العقاب فان قيل فالا لزم تخصيص
التكليف بتلك الاشخاص قلنا اذ لا يمكن ان يكون الشرط هو التكليف العام وثانيا انه يمكن ان يكون
التعميم عذابا للباقين ومنها انه لم جعل الله ذاتك مع انه مبدء الفيض المطلق وجوابه ان الله
سبحانه ما جعل ذاتك بل جعلها موجودا فان كون الذات ذاتك ليس بجعل جاعل والله سبحانه جعل
السواد موجودا ولم يجعله سوادا ومنها انه اذا كانت ذاتك فلم اوجدها الله عز شانه وجوابه
اولا ان نعمة الوجود نعمة لا يكافيها نعمة اصلا وهو خير محض فافاضه الله سبحانه على تلك الذات فان
قيل لولا الوجود لم يعاقب قلنا العقاب في جنب خيرية الوجود مضمحلة وان لم يدرك ذلك الشخص
ثانيا ان اعادة مثل هذا الشخص اذا كان لعلم ليس فيها وانما القبيح جعل الذات كذلك فان الشمس اذا طلعت و
ظهر نورها على الوجه الكريه فظهرت كراهته فلا يحث على الشمس واما انه اذا مصلحة فيه فلا يلزم علينا
بجميع مصالح افعال الله سبحانه تعالى شانه وشان افعاله من ان يحيط عقولنا الناقصة بجميع حكمها
ومفاسدها ثم ان هذا الوجه احتمال يساعده الظواهر ولا يقطع به بل يمكن ان يكون الامر وراء
ذلك لا يصل اليه عقولنا ولو يكون معنى الاخبار شيء اخر فان احاديث اهل محمد صلعم صعبة مستصعبة
ومع ذلك مخالفة لنص الاخبار ولو نوع منافاة بيع ما هو بديهي من الاختيار هذا مع انه لو
ثبت الاضطرار وعدم لنفي الحسن والقبح الشرعيين ايضا وجرى ايضا في افعال الواجب تعالى شانه وكفاية
اختيار ما في الشرعي وتوقف العقل على الاستقلال مجرد دعوى لا دليل عليها فانه لو كفى لكفى ما
وقدم ارادته سبحانه لا يفيد لحدوث تعلقها ومنها اغنى من ادلة الاشاعرة قوله سبحانه و
ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجوابه انه يمكن ان يكون نفي التعذيب قبل البعثة للعفو
او المراد بالرسول اعم من الظاهر والباطن والعقل هو الرسول الباطني كما ان النبي هو الرسول
الظاهري وبه وقع التصريح في الاخبار او المعنى ما كنا معذبين على فعل او ترك نحتاج معرفتهم
وجوبه او حرمته الى الرسول حتى نبعث رسولا او نمنع استلزام الحسن والقبح العقليين لجواز
التعذيب فانك قد عرفت ان القبيح ما يستحق فاعله الذم وهو لا يستلزم العذاب وسياتي كلام السلطان
في الايه الشريفة في المنهاج الاتي ومنها انه لو ثبت الحسن والقبح العقليان للزم ان لا يكون
الواجب تعالى شانه مختارا في الحكم بالافعال اذ الافعال تكون ح غير مساوية في نفسها بالنسبة الى

الاحكام

الاحكام فاذا كان احد الحكمين فيها راجحا فلا يجوز عليه عز شانه الحكم بالمرجوح وهو مناف للاختيار وجوابه
ان هذا وجوب وامتناع الذاتي والمعتزلة قائلون بمثله في حقه سبحانه فلا يعرض الدليل حجة عليهم وقد
يستدل بعض وجوه اخر ضعيفة لا فائدة في ذكره ذكرناه في الشرح هذا ثم ان خشية ادلتهم لا تفي بتمام مطلوبهم
كما لا يخفى على المتامل **المقام الثاني** في الكلام في ان الحسن والقبح بمعنى استحقاق الفاعل الثواب او
العقاب هل هما عقليان ام شرعيان والتحقيق فيه ان المراد من الثواب والعقاب اما مطلق الاجر
والزجر والنفع والضرر الحاصلين بسبب الفعل من غير تخصيص بكونه من الله سبحانه وسواء كان فيما
اوصله الغير او كان حاصلا من الفعل نفسه من حصول كمال او نقص وظهور صفاء او كدرة وحصول
لذة وحاسة او الم او المراد بهما ما يكون منه سبحانه وعلى الاخير اما يكون المراد بهما اعم من الاخرويين
والدنيويين او يختص بالاول كما توهمه كلام بعضهم فان كان هو المطلق فلا شك في ثبوت العقليين
والوجدان وانكاره مكابرة صرفة وان كان هو الثاني فكذلك ايضا فانا نقطع بانه لو وصل احد واحد
من عباد الله سبحانه عملا من غير تقصير منه او ضرر في هذا الفعل ما يستحق المواخذة والعذاب ولذلك
يستدل المعاد بوقوع انواع الظلم في الدنيا وعدم الانتقام فيها الا ترى انه اذا سئل من لم يقرع سمعه الشرائع
ان الله سبحانه خلق عبادا متساوين عندهم بحضر العصمة وقتل بعضهم بعضا بمحض العدوان والله
سبحانه مطلع عليه قادر على الانتقام فهل يستحق القاتل ان يواخذ الله سبحانه منه فهل يجيب بعدم
الاستحقاق قيل ان الواجب لما كان حسن الحضر بحيث ان يمتنع عنه العقاب بارتكاب هذه القبائح
قلنا اغماض النظر عن الظلم وعدم الانتقام للمظلوم مناف للحكمة والعدل قيل يمكن ان يرضى المظلوم
قلنا هذا استحقاق المظلوم للثواب قيل غاية ما يثبت فيه حكم العقل باستحقاق الثواب او
العقاب انما هو فيما كان نفع الفعل او ضرره عائدا الى المسبب والمعاقب واما فيما لم يكن كذلك
فلا والواجب تعالى شانه اعلى شانا من ان يعود اليه النفع او الضرر بل هو عائد الى العبد
فلا يلزم عقلا ان يكون العبد مستحقا للثواب بسبب امتثال امر الله ونهيه اذ لا ريب
في انه اذا امر احد احدا بامر فيه نفع للامور لا يلزم عليه عوض على المشقة بل يكفيه النفع المترتب على
فعله الا ترى ان الطبيب اذا كلف المريض بشرب دواء فيه خلاصه عن المرض لا يلزم عليه عوض
على المشقة الحاصلة للمريض قلنا لو لم يعد النفع او الضرر الى المسبب او المعاقب وان عاد الى بعض
عباده ومخلوقاته ولم يكن ذلك متمكنا من المكافاة والله سبحانه قادر فالعقل يحكم بحسن
الثواب والعقاب كما في سلطان وقع ظلم على رعيته من غير عود ضرر اليه بل لو لم يحصل النفع او
الضرر لغير الفاعل من عباد الله والله قد يحكم الفعل بالاستحقاق من حيث ان العبد عمله
وامره بيده وترتيبه اليه فقد يستحق بعمل ثوابا لا زيادة بارعه او عقابا بالصرف وجهه واما
ما ذكره من كفاية النفع او الضرر المترتب على الفعل ففيه ان الضرر الحاصل من فعل القبيح
قد يكون حصول حسابه باطنه موجبا لارتكاب القبائح الكثيرة واللازم على الرب الشروف

زجر عبده عن مثل ذلك لا تقريره عليه فرحا بان ضرره عاد اليه الا ترى انه لو كان لاب مروف
حكيم ولد وصدر عنه فعل قبيح غريب من الناس يوجب اهانته الى ان قتل يحسن من الاب ان لا يواخذه
اكتفاء بحصول الخفر له او لا يمنعه من الافعال القبيحة فرحا بان قبحها يكفيه وان كان المراد هو
الثالث بمعنى حكم العقل به نظرا بل الظاهر العدم فانه من اين يحصل العلم بان هذا الفعل مما يوجب
الثواب والعقاب الاخروي فان قيل يرى كثيرا انه لا يصل الى العبد جزاء في الدنيا وان
العقل يحكم باستحقاق مطلق الثواب او العقاب فلا محيص تحكم بوصوله اليه في العقبى قلنا الشايع
فيه ان يحكم العقل بان هذا الفعل من حيث هو يوجب استحقاق فاعله الثواب او العقاب
الاخروي لا ان يكون ذلك الحكم لاجل تاخير الوصول في الدنيا ولو صح ذلك لزم انه لو لم يصل
الجزاء فيها لم يقل بحكم العقل بالاستحقاق مع التراخي ومنهم من صرح بحكم العقل بالاستحقاق
الاخروي ايضا استنادا الى ما هو المشهور من الحكماء من استقلال العقل بطلق المعاد
الشامل للروحاني ايضا وفيه ما لا يخفى **المقام الثالث** في تحقيق ان الحسن والقبح هل هما
ذاتيان للفعل ام لا واختلفوا في ذلك على اقوال ستة **الاول** انهما ذاتيان له بمعنى انهما
من مقتضيات ذاته بلا اثر من غير مدخلية للصفات المحققة الازمة او غيرها وهو الظاهر
من السيد المرتضى ره في الشافي **الثاني** انهما يحصلان للفعل بصفة حقيقية بوجهها و
الثالث ان القبح يحصل بصفة حقيقية والحسن يكفي فيه عدم موجب القبح **والرابع** انهما لا
يحصلان الا بالوجوه والاعتبارات والعوارض المفارقة وهو مذهب جميع الاشاعرة
ونقل عن بعض متاخري اصحابنا ايضا **والخامس** انهما يكونان ذاتيين وعرضيين
والسادس انهما يكونان عرضيين ويمكن ان يكونا ذاتيين ايضا والحق هو الخامس اي
امكان استنادهما الى كل من الثلثة الذات والصفات اللازمة والعوارض ويحقق
الاستناد اليها ايضا اما الاول فلعدم دليل على الانحصار في الواحد وامتناع غيره
واما تحقق الاستناد الى الذات فلان من الافعال ما نعلم يقينا انه بالذات حسن او
ما نعلم انه بالذات قبيح كالتصديق بالله سبحانه والكفر به تعوذ بالله منه وايضا لو لم
يستند الى الذات مطلقا لزم التسلسل اذ ننقل الكلام الى الجهات ونقول انها اما لا حسن
فيها ولا قبح وهو محال اذ لا حسن فيه لا يوجب حصوله لغيره وكذا القبح مع انه لا شك
في ان ملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح او يكون فيها حسن او قبح فينقل الكلام
الى جهتها او قبحها وهكذا واما تحقق الاستناد الى الخارج فلانه يعلم كل احد ان الكذب مثلا
لو لم يترتب عليه مصلحة بل يترتب عليه مفسدة قبيح يذم عليه كل احد من العقلاء ولو كان
بحيث لو لم يقع لقتل جميع من العقلاء وسبب جملة من الشبان ولم يكن فيه مفسدة لم يكن حسنا
والصدق بالعكس واما تحقق الاستناد الى اللازم فهو ايضا ظاهر اذ من الصفات اللازمة لبعض

الافعال

الافعال ما لا ينفك في كونها حسنة او قبيحة باعتبار انفسها مع قطع النظر عن موصوفاتها عن
الامور المفارقة وقد استدل لاثبات الاستناد الى العارض وعدم الاختصاص بالذات واللازم
بوجوه اخر منها انهما لو كانا من مقتضيات الذات او اللازم لما جاز النسخ لان ما بالذات او اللازم
لا ينفك والاحكام تابعة للحسن والقبح وفيه اولا انه انما يتم لو قلنا بان الجميع الاحكام الشرعية تابعة للحسن
والقبح وهو غير معلوم اذ لعلها مسببة الامور واقعية سواء كانت هي الحسن والقبح او علة اخرى وثانيا انه
يمكن مقتضى ذات الفعل او ذات جهة منه هو الحسن مثلا ومقتضى ذات جهة اخرى القبح فاذا
انتفت تلك الجهة يكافي الحسن والقبح او يعلل القبح ويتبدل الحكم فقد يورد عليه ايضا بوجهين
اخرين احدهما ان للفعل به وفي العارض حقيقة وله معه حقيقة اخرى فالنسخ غير منافي للذاتية
ويكون الحسن او القبح ذاتيا للاحدى الحقيقتين دون الاخرى فشرب الخمر في زمان وصل المستحق
مهيتان مغايرتان للشرب في زمان اخر قبل غير المستحق وقد صرح السيد الداماد بان هذا القدر من
الاختلاف كاف في اختلاف الذات ويرد عليه انه على هذا يكون النزاع لفظيا كما لا يخفى وثانيهما ان
النسخ انما يتصور باختلاف الازمان فكما يمكن ان يقال يختلف الصلاح بحسب الازمان ويتغير الحكم
كذلك يمكن ان يكون الفعل طبيعة كلية قابلة للتحصلات المختلفة بحسب اختلاف العلل والاسباب
والقابل والشرايط فلعل اختلاف الاسباب ادى الى ان تحصل الفعل بفصل غير ما يتحصل به
في الزمان السابق وفيه انه معلوم ضرورة ان شرب الخمر الذي كان مثلا حلالا اولا والذي هو
حرام الان حقيقة واحدة لا اختلاف بينهما ذاتا والقول بتعدد ذاتيهما باعتبار الوجوه يرجع
الى الاول ومنها انها لو لم يكونا عرضيين لم يختلف فعل واحد في زمان واحد بان يكون واجبا
وحراما كالكذب الضار والنافع وفيه ما في سابقه وايضا يرد عليه ايضا ما اورد عليه وفيه ما فيه
ومنها انها لو كانا ذاتيين لزم جمع النقيضين في قول القايل لا تكذبن غدا لانه اما صادق
حسن فيستلزم الكذب القبيح وملزوم القبيح قبيح او كاذب قبيح فيستلزم صدق العدو الحسن وملزوم
الحسن حسن ولا يلزم ذلك اذا كانا شرعيين او اضافيين اما على الاول فلان عند التعارض
اما يسقطان او احدهما ولا محذور فيه لان تحققهما اعتباري جعلي واما على الثاني فلان
جهة الحسن والقبح مختلفان والقول باعتبار احديهما حسن وبالاعتبار الاخر قبيح فاختلف
المحل ولو اعتبارا ويرد عليه ايضا ان قوله ملزوم القبيح قبيح وملزوم الحسن حسن ان اريد
لملزوم العلة فمسلم ولكن نمنع كون صدق الكلام الاسمى علة الكذب العدو وكذا بعلة الصدق
وان اريد ما لا ينفك عن الشيء فنمنع قبح ملزوم القبيح وملزوم الحسن وثانيا انه يمكن ان يكون
مراد القايل بالذاتية ان الحسن ذاتي للصدق الذي لا يستلزم الكذب والقبح للكذب الذي
لا يستلزم الصدق وثالثا ان ما ذكره لا ينفي كونهما من مقتضيات الصفات اللازمة ولو
اعتبرا والاستدلال الكلام الغدي اندفع الايراد الاول وقد يورد على الدليل بوجوه اخر الاول
ان اتصاف ملزوم الحسن والقبح بالحسن والقبح اتصاف بالعرض بمعنى انه اتصاف مجازي فليس اتصافا حقيقيا

لا بمعنى انه اتصاف عرضي كما ذكره شيخنا البهائي وفيه ان هذا لا يتمشى على ما هو الحق المشهور من وجوب
مقدمة الواجب وكون الامر بالشيء نهيا عن ضده اذ لو قيل بوجوب المقدمة يكون ملزوم القبيح
قبيحا البتة لان ترك القبيح واجب وهو لا يتم الا بترك ملزومه فهو واجب ولا نم وجوبه
النهي عن ضده فيكون فعل الملزوم منهيا عنه والنهي كاشف عن القبح الحقيقي وكذا يكون ملزوم الحسن
حسنا لان كون الحسن واجب وملزومه مقدمة له فهو ايضا واجب والوجوب كاشف عن الحسن
الحقيقي الا ان يمنع وجوب كون مطلق ملزوم الواجب مقدمة وح يرجع الى ما ذكرنا اولا ويخصص
استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده بالامر الصريح دون ما حكم العقل بوجوبه لا يفيد هنا يتحقق
الامر الصريح بالصدق وترك الكذب والثاني ان حسن كونه لاستلزامه ترك الكذب غير مم
لان ترك الكذب في العبد اما بترك الكلام او بالصدق والاول مباح والثاني حسن وكذب
الكلام الاسبق لا يستلزم الا القدر المشترك بين الامرين والمشترك بين المباح والحسن لا يكون الا مباحا
وملزوم المباح لا يجب ان يكون مباحا ولا حسنا وفيه انه لو دل الكلام بقوله لو تكلمت غدا لاكرمتك
يندفع ذلك والثالث ان هذا لو صح لزم اجتماع النقيضين في هذا الكلام على القول بكون الحسن
والقبح اضافيين ايضا وما ذكره من انه يختلف المحل باختلاف المترح فاسد لان الجهة هنا تعليلية
لا تقييدية فلا يقع تعددها في اختلاف المحل وفيه انه لما لم يكن الحسن والقبح على هذا المذهب ذاتيين
للصدق والكذب فيمكن تخلفهما فالقائل به لقول ليس كل صدق حسنا بل اذا كان على وجه خاص
وهو ان لا يستلزم الكذب الغالب فيجب عليه او المساوي وكذا الكذب والحاصل ان حسن الصدق
يسقط باستلزامه الكذب كما ان قبح الكذب يسقط باستلزامه الصدق فان قيل استلزام الصدق
للكذب لا يصلح لاخراجه عن كونه حسنا لان ذلك الكذب اما قبيح اولا وعلى الاول يلزم التحكم حيث
يحكم بعدم حسن الصدق المستلزم للكذب بقبح هذا الكذب مع استلزامه الصدق وعلى الثاني
لا وجه لاخراجه الصدق عن الحسن وعلى هذا القياس في الكذب قلنا ان هذا يصح لو قلنا بان هذا
الكذب ليس بقبيح مع قطع النظر عن ذلك الاستلزام ايضا وليس كذلك بل نقول قبحه يسقط لاجل التعارض
مع حسن الصدق لا ان قبحه كان ساقطا قبل سقوط حسن الصدق حتى لا يصلح لاسقاط حسنه
فسقوط قبح الكذب وحسن الصدق في مرتبة واحدة لاجل التعارض الحاصل بينهما ولو سلم ما ذكره
لسد باب التعارض والتساقط وقد يجاب عن الايراد ايضا بان ما ذكروه من ان الجهة التعليلية
لا يكفي لاجتماع النقيضين المراد منه انه لا يمكن ان يصير جهة علة الاتصاف بشيئين يكونان متقابلين
كان يصير جهة علة الاتصاف شيء بالحسن مثلا وجهة اخرى علة لعدم اتصافه بالحسن اصلا وهذا
ضروري لكن اذا كانت جهة علة للاتصاف بالحسن واخرى علة للاتصاف بالقبح فالاولى علة
للاتصاف بالحسن في الحالة والاخرى للاتصاف بالقبح كذلك ولا محذور في ذلك اذ لم يلزم هنهنا
اجتماع المتقابلين حقيقة لان المتقابلين هما الحسن من جميع الوجوه والقبح كذلك او من بعض
الوجوه او بالعكس واما الحسن في الجملة فلا تناقض القبح في الجملة فيجوز اجتماعهما في محل واحد كما يمكن

ان يكون

ان يكون شيء واحد فعلا باعتبار وصادقا باعتبار آخر وفيه نظر لان الحسن والقبح بذاتهما وحاق حقيقتهما
مع قطع النظر عن كونهما من مقتضى هذه الجهة اما لا تناقض بينهما اصلا وانما هو بعد ضم الجهات
او بينهما في نفس الامر تناقض وتناقض فان كان الاول فمع ظهور بطلانه يلزم جواز ان يكونا
معا من مقتضى ذات واحدة وجهة واحدة فكما يمكن اجتماع الحسن والقبح في الجملة يمكن
اجتماع الحسن من جهة مع القبح من هذه الجهة او اجتماع الحسن من جميع الوجوه مع القبح من جميع الوجوه
اذ لو لم يكونا بذاتيهما متناقضين فكيف يصير اقتضاء جهة واحدة او جميع الوجوه لهما او لاحدهما
سببا لتناقضهما فان القبح قبح سواء كان مقتضيه هذه الجهة او هذه وكذا الحسن فلا معنى لكون
احد القبحين مناقضا للحسن دون الآخر وايضا يمكن اجتماعهما مع كونهما ذاتيين اذ لو لم يكونا في نفسهما
متناقضين فاي مانع من اجتماعهما وان كان الثاني فلا معنى لارتفاع التناقض بضم قيد في الجملة اذ لو
كانا متناقضين ذاتا لتناقضا سواء كان مقتضاهما جهتين مختلفتين او جهة واحدة نعم لو كان المراد
بقيد الجملة معنى يوجب اختلاف ذاتيهما فكان يمكن اجتماعهما وليس كذلك بل معناه اختلاف المقتضي وظ ان
اختلافه لا يوجب اختلاف الذات فلا يقتضي جواز اجتماعهما الا اذا كانت الجهتان تقييديتين موجبتين لتعدد المحل
فان قيل انا نقول انهما لا يتناقضان بذاتيهما ولكن الحسن من جهة يناقض القبح من هذه الجهة فلا يمكن ان يكونا مقتضى
شيء واحد ولا الذات ولا يمنع اجتماعهما بعد تغاير الجهة لرفع التناقض ولا استبعاد في ذلك الا ترى ان كون
الشيء موجبا لازدياد المرض وكونه موجبا لزواله لا يناقضان ولكن كونه موجبا لازدياد هذا المرض يناقض
كونه موجبا لزوال هذا المرض بعينه قلنا نحن لا ننكر انه يمكن ان لا يكون بين جهتين كليتين تناقض واذا
صارتا مقيدتين يحصل التناقض بينهما ولكن هذا اذا وجب القيد حصول حقيقة ثانية للمقيد مخالفة للاولى
في الذاتي واللازم بحيث يكون هذه الحقيقة مغايرة للاولى تغاير الجنس والنوع كما في المثال المذكور فان ازالة
هذا المرض الخاص حقيقة مغايرة لازالة مطلق المرض خلاف ما ان لم يكن القيد كذلك كما اذا كان
القيد هو كونه موجبا لذلك فان الحقيقة لا تختلف باختلاف السبب والا لا يجوز اجتماع ازدياد المرض
الخاص وزواله بسبب كون احدهما بالدواء والآخر بالحمية فيما نحن فيه ليست الا مسببة لحصول
الحسن والقبح والحاصل ان عدم تناقض الجهتين المطلقتين اولا وحصوله بعد تقييدهما او احدهما مما
لا شك فيه كما ان ماهية الحيوان لا تناقض مفهومه غير الناطق واذا قيد الحيوان بالناطق يحصل
التناقض ولكن هذا لا يجري في كلامنا حتى من قبيل الغرض والشخص الخاص حتى الا ان يكون نفس
احد القيدين نقيضا للآخر فان قيل انا نرى كثيرا يقولون ان ذلك الشيء جهة حسن وله جهة
قبح ولولا امكان اجتماعهما في هذا الشيء لما صح المنع عن عدم تناقضهما لم يصح ذلك قلنا لا كلام في انه
يمكن ان يجتمع في شيء واحد جهتان احديهما مقتضية للحسن والاخرى القبح وانما الكلام في اجتماع
الحسن والقبح فان نقول ان بعد اجتماع الجهتين اما يتساقطا الحسن والقبح ان تساويا او يغلب
احدهما ان غلب فان قيل انا نرى كثيرا يعد حسن شخصا او يسا من جهة وينفعه من جهة

اخرى فيرد حين حاتم من حيث وجوده ويذمون من جهة كفره وليس الحسن والقبح الا استحقاق
المدح والذم قلنا مع ان مجرد المدح والذم لا يدل على الحسن والقبح الواقعيين بل لا بد فيهما من استحقاق
لهما واقعا ان هذا انما هو بحسب ملاحظة الجهة والغفلة عن حقيقة الحال ومقتضى الواقع والا ففي
الواقع لا يثبت الا احدهما ووجه ذلك ان ادراك جهتين الحسن والقبح امر سهل جدا يمكن لكل احد
غالبا بخلاف ادراك تعارضهما وتساقطهما في الواقع ونفس الامر فلذا لا يصل اليه كثير من العقول والا لزم
الحسن والقبح هو الامر الواقعي الذي لا بد في دركه من قوة قدسية غالبا بل يمكن ان يقال ان المدح والذم
في امثال ذلك يرجع الى الجهة حقيقة دون ذي الجهة فلا يعد حسن حاتم بل جوده فان قيل لو لم يكن
اجتماع الحسن والقبح من جهتين يلزم فساد القول بالتبعية في شيء لان كل ما قلت بان فيه حسنا ذاتيا فلا
يمكن ان يقبح لاجل جهة فلو لم يجتمع الحسن والقبح في مثله من جهتين وسقط الحسن لزم تخلف ما بالذات
وهو ح قلنا من الافعال الحسنة ما لا يساوي حسنه قبح جهة ابدا كمعرفة الله سبحانه ومن الافعال القبيح
ما لا يساوي قبحه حسن جهة كذلك كالكفر بالله وقتل النبي فيحصل فيهما الذاتية بلا محذور والحاصل
انه يلزم عدم الذاتية في بعض الافعال ونحن نقول بموجبه مع ان هذا لو ورد فانما يرد لو اردنا بالذاتي
ما يكون ذاتيا للمرية الحسنة اي لا بشرط شيء المحققة في ضمن جميع الجهات والاعتبارات واما لو اريد
بالذاتي ذاتي المرية بشرط لا اي العاقلة لجميع الجهات فلا يرد كما لا يخفى هذا ثم ان الظاهر ان دليل القائل
بالذاتية فقط باربعين اختلاف الذات باختلاف العوارض والجهات وقد عرفت انه يجعل النزاع لفظيا
ولم نعثر لباقي الاقوال على دليل نعم استدل الثالث بوجهين احدهما ان الاصل في الافعال عدم المرجح
والذم ما لم يظهر ما يوجبه وهو معنى الحسن ما لم يكن صفة موجبة للقبح وثانيهما ان الذات لو كانت قبيحة
يلزم ان يكون فعل الله سبحانه قبيحا وهو باطل والجواب اما عن الاول فبان ما ذكره وان كان الاصل في
الافعال عدم المرجح مع كونه مختلفا فيه بين المعتزلة لا يدل الا على الاباحة دون الحسن ولو سلم فيكون الحسن
ظاهريا ولا يمنع ان يكشف الشرع فيه عن قبح واقعي ويكون فيه في الواقع صفة متحققة موجبة للقبح واما
عن الثاني فبانه لا يلزم من كون الذات مقتضية للقبح قبح افعاله سبحانه لان الذات ليست فاعلة سبحانه
بل ايجادها وافاضة الوجود عليها من فعله جل جلاله وافاضته الوجود على ما يقتضي القبح ليست نفس
منهاج اختلفوا في التطابق بين حكمي الشرع والعقل والمراد به انه كلما يحكم به العقل يحكم
به الشرع وبالعكس ولا بد اولا من تقديم مقدمة هي ان العقل في هذا المقام يقال لمعنيين احدهما
الرافع ونفي الامر وثانيهما مرادف للادراك فالمراد بالعقل في كلا الحكمين اللذين يضمهما قولهم الشرع و
العقل متطابقان اما الواقع او الادراك او في احدهما الواقع وفي الاخر الادراك وهو على قسمين
والثاني ما لم يقل به احد وكذا احد قسمي الثالث وهو ان يراد به الادراك في قولهم كلما حكم به الشرع
يحكم به العقل فيقال احتمالان احدهما ان يراد به في الحكمين الواقع فيكون المراد بالتطابق انه
كلما حكم به الشرع يحكم به العقل اي له جهة مقتضية لهذا الحكم في الواقع وان لم يدركها عقولنا

وكلما كان

وكلما كان في الواقع له جهة مقتضية لحكم فقد حكم به الشرع وصل الينا ذلك الحكم ام لم يصل وثانيهما ان يراد به
في قولهم كلما حكم به الشرع يحكم به العقل الواقع وفي عكسه الادراك فيكون المعنى كلما حكم به الشرع قطع في الواقع جهة
مقتضية له وكلما حكم به العقل اي ادرك عقولنا وجوبه العقلي او حرمته او غيرهما فقد حكم به الشرع وان
لم يصل الينا وكلا الاحتمالين مما وقع فيه النزاع ولكن النزاع في الاول بين الاشاعرة والمعتزلة فقط و
لم يختلف المعتزلة في شيء من حكميه واما الثاني فحكمه الاول احد حكمي الاول والنزاع فيه ايضا مع الاشاعرة واما
الثاني فقد وقع النزاع فيه بين غيرهم ايضا من طرفي عدميه وذلك لانهم يريدون مادة بعضهم كلما
ادرك العقل حكم فقد حكم به الشرع انه كلما ادرك الجهة الواقعة التي هي العلة التامة للاحكام فقد حكم به
الشرع ولا نزاع لهم ح في ثبوت هذا الحكم ولكنهم نازعوا في امرين احدهما انه هل يمكن لاستنباط العقول لنا
ادراك العلة التامة ام لا وثانيهما ان هو لهم كلما حكم به العقل حكم به الشرع ان اريد انه صدر الحكم من
الشرع وان لم يصل الينا ولم يكن مكلفين به فلا كلام وان اريد انا مكلفون به ففيه كلام ويرد فيه
تارة اخرى انه كلما حكم العقل بحسنه او قبحه وادركه فقد حكم به الشرع والنزاع ح في ان الحسن والقبح هل
هما علتان للحكم الواقعي حتى يثبت مسببهما ام لا وفي انه لو ثبت ان العلة الواقعية هي الحسن والقبح
فهل يكفي فيها الحسن والقبح الذي يصل اليه عقولنا ام لا بد من الاحاطة التامة بجهات الفعل وفي
معنى حكم الشرع ايضا كما مر ويريدون نائله بادراك العقلاء دركه استحقاق الثواب والعقاب و
نزاعهم ح في ان العقل هل يدرك استحقاقهما ام لا وفي انه هل يثبت به الحكم الشرعي ام لا هذا ثم ان
الظاهر ان مرادهم بتطابق العقل والشرع هو الاحتمال الاول الذي وقع النزاع فيه بين الاشاعرة و
المعتزلة واما الاحتمال الاخر فهو مطلب اخر غير التطابق وان كان متفرعا على ثبوته واذ عرفت ذلك
يلحظ ان ههنا حكمين احدهما ان كلما حكم به الشرع يحكم به العقل وثانيهما ان كلما يحكم به العقل حكم به
الشرع وان المراد بالعقل في الاول الواقع واما الثاني فتارة يراد به ذلك ايضا واخرى يراد به الا
دراك فهذه ثلثة احكام نذكرها في مقامين **المقام الاول** في بيان ان كلما حكم به الشرع يحكم به العقل
وان كلما يحكم به العقل اي له جهة مقتضية في الواقع يحكم به الشرع وملخصهما ان كل فعل له حكم من
الاحكام الشرعية له جهة واقعية يقتضيه وكلما له جهة واقعية مقتضية لحكم فله ذلك الحكم شرعا والدليل
عليه انه لما كان الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح محالا فلا يمكن ان يكون ترجيح الشارع الحكيم طلب
فعل شيء او تركه مع المنع من النقيض او بدونه او حكمه بعدم ترجيح الفعل او الترك وكذا ترجيح بعض
الافعال على بعض بالحكم بالوجوب او الحرمة او غيرهما من الاحكام الا لمرجح واقعي يقتضي ذلك الحكم
لتعالى اما بحسب ذات العقل او مع قيد ينضم اليه من زمان او مكان او حالة او شخص او غير ذلك
فيكون حكمه لا محالة لجهة واقعية يقتضيه وذلك المرجح يكون علة لحكمه ولما كان اقتضاء ذلك المرجح
لذلك الحكم اقتضاء واقعيا فكما له ذلك المرجح واقعا يلزم ان يحكم الشارع ايضا بما يقتضيه بحسب
لفرض ادراك العقل لهذه الجهة على ما هي عليه يحكم بان الشارع حكم بهذا الحكم فان قيل قد لا يكون

للفعل مرجح ولكنه سبحانه يأمر به امتحانا قلنا فيكون نفس الامتحان ايضا مصلحة وموجبا للرجحان وان لم يكن
له في نفس الامر رجحان والفعل ايضا غير مطلوب في نفس الامر بل تعلق به الامر ظاهرا على ان الامتحان وكذا اختيار
امر مخصوص للامتحان دون اخر يقتضي جهة مرجحة في الواقع هذا ثم عاد كرم فان ثبت مذهب المعتزلة من
ان تلك الاحكام الشرعية ليست حرافان لها اسبابا وعللا واقعية ولكن لهم في هذا المقام كلاما
اخر وهو ان تلك العلة والسبب هي الحسن والقبح العقليان الواقعيان بمعنى ان كل واجب له جهة واقعية لو ادركها
العقل لحكم باستحقاق فاعله المدح وهكذا غير منهيا وذلك الاستحقاق جهة ولا يخفى ان ما ذكروه دليلا
من بطلان الترجيح بلا مرجح لا يثبت ذلك فانه يدل على ان حكم الله عز اسمه ليس لا لعلة واما ان ما هي
القبح او الحسن بمعنى استحقاق المدح او الذم فلا لم لا يجوز ان لا يكون للفعل جهة استحقاق شيء منهما ولكن
يقتضي سببا اخر وجوبه او حرمته فان قيل لا يمكن ان يكون الواجب خاليا عن المصلحة والحرام عن المفسدة وهما لازمان
لكان عن الحسن والقبح قلنا عدم انفكاكهما عنهما بمعنى استحقاق المدح والذم ثم ولو سلم فكون الحسن او القبح اللازم
علة غير اللازم بل نفس الملزوم هنا صالح للترجيح وغاية ما سلم من ذلك لو سلم عدم انفكاك الواجب والحرام عن الحسن
والقبح هذا ولا يخفى ان منهم من قال ان حكم الشارع لا يكون الا مع وجود مثله من حكم العقل فالوجوب الشرعي لا
يكون الا مع الوجوب العقلي وبالعكس وكذا غيره فان كان مراده بالواجب العقلي ما يحكم العقل بكونه لذاته ما لو جوده
ملزوم فلا شك فيه وان كان غير ذلك مثل ان يراد انا لو جوب العقلي كون الفعل بحيث يكون له جهة استحقاق
المدح او كونه بحيث يكون له جهة توجب عدم رضاء العقل بالترك صوبه غير معلوم وهكذا الحكم في ساير
الاحكام الخمسة ثم انه قال بعضهم في مقام اثبات حسن جميع ما امر به الشارع وقبح جميع ما نهى عنه انه
قد حصل لنا بملاحظة اكثر المأمورات وانها حسنة ومعظم المنهيات وانها قبيحة الظن القوي بان جميع
ذلك كذلك لما بلغ بما حصل من تتبع الاحاديث وطرق السمع العلم بذلك اذ في كل موضع سئل عن
الائمة ع العلة في حكم اجابوا بتقرير العلة ولم يحسوا قط بان الله سبحانه قد يأمر وينهى بدون
سبب وايضا قال سبحانه ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث والظاهر ان المراد ان كل ما كان طيبا في
الواقع يحله لهم وكلما كان خبيثا في نفسه يحرمه عليهم والظاهر من الطيب ما لا يكون فيه جهة قبح اما
كانت فيه جهة الحسن بشرط فيه احتمال ان هي الواجب تعالى شانه عن شيء مع كونه في نفسه خاليا عن جهة
القبح لكن بقي احتمال ان يكون شيء ليس فيه جهة حسن والشارع امر به ولم يبطل ذلك بصريح الاية لكنك
بعد ما ملك في سوقها ظنك حاكما ببطلان هذا الاحتمال ايضا قال ثم نقول في ذلك النقض لا يجوز
ان لا يكون متابعة امر الشارع ونهيه واجبا عند العقل الا ما كان حسن بعض الاشياء وقبحها
بديهيا لكن يخل وجوب المتابعة وحرمة المخالفة وانه لو لم يكن كذلك لم يستحق الثواب بالمتابعة والعقاب
بالمخالفة واذا كان العقل حاكما بحسن التابعة وقبح المخالفة في ذلك النقض ايضا فيثبت ما هو المقصود
هذا ان جميع ما حكم الله فيه يحكم العقل فيه بحسن او قبح وان كان سبب حكم الشارع عنه والمناسب بانه
يجوز ان يكون الواجب قد حكم بوجوب بعض الاشياء او تحريمه لا لسبب ما سهل اذ لا فائدة مهمة في تحقيقه

اقول فيه اولا ان قوله قد حصل لنا بملاحظة اكثر المأمورات الخ ممنوع بل الاكثر غالبا لا سبيل لعقولنا الى ادراك جهة
حسنه وقبحه وثانيا لو سلمنا ذلك فمن اين يعلم ان تحقق تلك الجهة سبب امر الشارع ونهيه وثالثا ان بيان
الائمة العلة لا يدل على ان العلة هي الحسن والقبح الشارع فيه بل لعلها امر اخر بل نشاهد الاكثر ان العلة غير ذلك
ورابعا ان كون الطيب والخبيث ما لم يكن فيه جهة قبح بالمعنى الشارع فيه او كانت غير معلوم بل الظاهر ان المراد
منهما ما يستطيبه النفس للاكل والشرب ونحوه وخامسا ان قوله ولو لم يكن كذلك لم يستحق الثواب مردود بانه لا تلازم بين
وجوب المبالغة واستحقاق الثواب او حرمته المخالفة واستحقاق العقاب فانه قد حكم العقل بوجوب المتابعة
مع علمه بعدم استحقاق الثواب كما في امر الطب وقد يكون بالعكس كما اذا امر بامر لا يجب متابعته بشيء وسادسا ان
حكم العقل بحسن المتابعة وقبح المخالفة لا يستلزم المقصود لان الثابت منه ان في المتابعة حسنا وفي المخالفة قبحا لا
ان في نفس المأمور به حسنا او في نفس المنهي عنه قبحا وسابعا ان قوله وان كان سبب حكم الشارع نفي
لمذهب المعتزلة واثبات لمذهب الاشعري من كون اطاعته سبحانه غير معلل بعلل كما يدل عليه اخر كلامه
ايضا وكيف يكون الامر في ذلك سهلا ولا يكون فائدة في تحقيقه مع ان كثيرا من اصول الشيعة مبنية على
ذلك هذا ثم جمع المخالف في هذا المقام بانه لو كان كل ما حكم به الشارع لاجل جهة واقعية لزم ان يدرك
كل احد ذلك ويفهم في كل حكم جهة مقتضية له مع انه ليس كذلك بل قد يدرك جهة الحسن في الحرام وجهة
القبح في الواجب وبانه لو كان كذلك لامكن ان يدرك العقل تلك الجهة لا من جهة الشرع ويلزم عقاب
المدرك بالفعل او الترك ولو لم نبعث رسول والا لزم والاجتناب بمعنى ذلك والجواب اما عن الاول
فبمنع الملازمة واما عن الثاني فبما مر وبما يأتي المقام الثاني في بيان ان كلما حكم العقل به اي ادرك
المقتضي لحكم في شيء يحكم الشرع به ولو لم يصل الينا من الشارع حكم بتحققه واختلفوا في ذلك فمنهم من اثبت الكلية
ومنهم من نفاها ولتحقق المقام بعدم بيان امور الاول قد يثبت ان للفعل حكما في الافعال بالحسن والقبح
واستحقاق المدح والذم وهو قد يدرك حسنا لا يرضى بتركه وقد يدرك فيه قبحا يحكم بلزوم تركه وقد
لا يدرك حسنا ولا قبحا وقد اسلفنا ان له حكما غير ذلك ايضا وهو ان هذا الفعل مما يستحق به الثواب او العقاب
وله حكم اخر غير هذين ايضا وهو ان هذا الفعل مما لا يرضى الله تعالى بتركه ويريد بعنوان اللزوم فعله
او لا يرضى بفعله ويريد تركه والفعل قد يحرم بذلك بل بعد ثبوت حكمه بالثواب او العقاب يلزم ثبوت
حكمه بذلك الا ترى ان من علم ان الله سبحانه قادر عدل حكيم ذو حق بعباده يحكم جزما بانه لا يرضى بان
يقتل القوي الظالم المؤمن الضعيف ولسي بعباده ولو لم يصل ذلك من الشرع اصلا والا ترى انه اذا
ارسل سلاطين عباده واحيانا يلاحظ بحكم العقل بعدم رضاء قبله في مخالفته واذا حكم الله سبحانه
بحكم يحكم العقل جزما بعدم رضائه غير شانه بالحكم بنقيضه لا غير ذلك ثم بعد ملاحظة جزئيات الاحكام
الشرعية واسرارها يصير طريق حصول جزم العقل في بعض اخر مما لم يصل حكمه اوضح الثاني المراد با
لتكليف الشرعي طلب الله جل اسمه شيئا من عباده وارادته منهم فعلا او تركا مع المنع من النقض وبدلا
واما استحقاق ثوابه او عقابه فانما هو من اللوازم دون نفس الحكم ومن عرف الواجب والحرام بذلك

ع فعل

اقول

فقد عرفت بالتأمل بل لو علمنا الطلب وتحقق تحقق الحكم من الوجوب والحرمة الشرعيين وان علمنا علة المجازاة منه سبحانه
فان مطلوبه واجب التحصيل ومعنى تلازم الاجتناب لانه هو لاجل طمع وخوف بل لنا ان نقول بعدم لزوم الاستحقاق
كليا ايضا ان اريد به حصول جهة موجبة لنفي اللزوم نعم لو اريد منه مجرد انه لو اثيب او عوقب لم يكن واقعا في غير
موقعه ولم تستقبحه العقلاء فهو ثابت الثالث مما لا شك فيه والعقد الاجماع على ان مناط الطلب والتكليف بالنسبة
الى كل شخص تركه الطلب وفهمه اياه وليس مكلفا بسبب الطلب الواقع فانه لو وصل خطاب طلبه الى شخص دون غيره فا
الطلب ثابت بالنسبة الى الاول دون غيره وكذا لو وصل خطاب الى شخصين وفهم احدهما عنه الطلب دون
اخر فالاول مكلف دون الثاني وبالجملة كل مكلف بما فهم من تكليفه من غير ان يلاحظ الواقع الرابع الطلب
تارة يكون بالخطاب الدال على المطلوب صريحا اما لانا واخرى بمثل الاشارة الحسية وثالثة بالعرف
والعادة ورابعة بالقرائن الخارجية وخامسة بالعقل الصحيح بملاحظة ترى انه لو لم يسه السيد عبده عن
القيام وهو معتقد بان السيد لم ينهه فيستحق العقاب وكذا لو عقر دابته معتقدا بذلك ولو قيل بان
ذلك لاجل حكم العرف والعادة قلنا يحكم بذلك من لم يطلع على عرف ايضا وكيف يقصر العقل الذي هو اشرف
الاشياء وجميع الادراكات بسببه بل في الاحاديث انه لهو الرسول الباطني عن العواء وايضا الفقهاء
قد سموا الاحكام الشرعية بالتقرير ودلالته على الطلب بفهم العقل وايضا لو لم يكن الطلب العقلي كافيا
في حصول التكليف الشرعي لما ثبت تكليف لان لهم طلب امتثال الاوامر والنواهي انما هو بالعقل وايضا لو لزم
لزم الحكم الانبياء في الامر بالنظر الى معجزاتهم وبالجملة طريق الطلب لا ينحصر باللفظ الخامس اذا ادرك العقل
حسن فعل يعني استحقاق المدح فاما يجوز ان يكون له قبح واقعي ذاتي او عرضي لم يدركه او لا يجوز بل يحرم
باق له ليس قبح اصلا وعلى الثاني اما يحكم بقبح تركه ايضا من غير احتمال خلاف ام لا فان جوز القبح فلا
شك انه لا يجزم برضاء الله سبحانه بهذا الفعل وطلبه وعدم الرضا بتركه وان لم يجوز فان لم يجزم بقبح
تركه فلا يجزم ايضا بطلبه سبحانه لا وجوبا ولا ندبا وان جزم بقبح تركه فلا شك انه يجزم بعدم رضاه سبحانه
بالترك للجزم بعدم رضائه بالصحيح وكذا لو ادرك قبح شيء فان جوز له جهة حسنة فلا يجزم بطلبه سبحانه الترك
وان لم يجوز فلا شك انه يجزم ايضا بان الله عز شانه لا يرضى ببرهما لو ادرك ان هذا الفعل ليس له
حسن ولا قبح فلا يمكن الجزم بتساوي طرفيه عند الله سبحانه اذ لا ينحصر وجه طلبه الفعل او الترك
بالحسن او القبح واذا ادرك استحقاق ثواب فيه سبحانه على فعل او ترك يجزم قطعا برضاه به وان
ادرك استحقاق عقاب يجزم لا محالة بعدم رضاه تعالى عنه السادس اعلم ان ما يدرك العقل
حوبه او عدمه تارة يدركه بتوسط خطاب من الشارع وصل اليه بسبب التزام هذا الخطاب
لهذا الحكم او اعمائه او غيرهما كما يحكم بوجوب المقدمة وبالنهي عن الضد ويكون احد الحاكمين
المتعارضين مخصوصا او يخصص ذلك العام الى غير ذلك وتارة يدركه لا بتوسط خطاب او فعل
او تقرير من الشارع بل يدرك الفعل وجهاته ولوازمه واثاره وبتوسط ذلك يحكم بوجوب
الفعل او حرمته او غيرهما ثم النزاع هنا ليس في الاول بل لا يرى فيه نزاع وما يتراءى من النزاع
فانما هو في حكم العقل بالنهي اتباع حكم العقل بل النزاع انما هو في الثاني فقط اي في انه اذا حكم

العقل

العقل في فعل بوجوب او حرمة او غيرهما ولم يرد فيه خطاب من الشارع فهل نحن مكلفون بذلك الحكم شرعا ام لا اذا عرفت
تلك الامور فاعلم ان مذهب جمع الى العدم وصرح المحقق الطوسي في بعض كتبه واليه يومي كلام السيد في الذريعة
واختاره بعض المتاخرين منا ونسبه شارح جمع الجوامع الى قوم من المعتزلة وقال والذي العلامة قدس
سره في جامع الاصول ان عليه الفحول وهو معقول اقوياء العقول واختار هو ره الاول والتحقيق
ان المراد ان كان ان كلما حكم العقل بحسنه او قبحه او خلوه عنهما فنحن مكلفون بما يقتضيه وحكم الشرع موافق
لحكمه فهو باطل قطعا لان الناس الى الله سبحانه لا يامر بالقبيح الواقعي الذي لم يكن له جهة حسنة اصلا و
اما عدم امره بما حكم بقبحه فلم يثبت فان قيل قد سبق ان كلا مكلف بما فهم قلنا نعم وكان بما فهم انه تكليفه
لا بما فهمه صحيحا فان قيل هذا يجزم بانه تكليفه لانه لا يريد منه سبحانه القبيح قلنا القبيح الواقعي لا ما يعلمه قبيحا
وعدم ارادة ما يعلمه قبيحا غير ثابت ولم يثبت ايضا انه يامر بكل حسن ولا انه لا يامر بما لم يكن فيه حسن و
لا قبح ولا انه لا سهو عما ليس فيه قبح وعلى تقدير ثبوتها لم يثبت ان كلما يدرك العقل حسنه ويحكم بعدم
حسنه وقبحه يامر الله تعالى او يحكم باباحته ومن ذلك ظهر فساد ما قيل من ان الكل فعل حكما فحزنا وان
لم يصل الينا فكلما يدركه العقل قبحه لا بد ان يكون مما نهى الله عنه وما يدرك حسنه من جملة ما امر به
مقيدا كان او مطلقا لان الله لا يامر بالقبيح ولا سهو عن الحسن وربما يتوهم من كلام الشيخ في العدة
دعوى الاجماع على ان حكم العقل بالحسن والقبح يوجب ثبوت حكم الشرع بالتحريم والوجوب وهو غلط
كما يظهر من التامل في اطراف كلامه انه كلما ادرك العقل لجهة القضية الحكم اي علة التام فنحن
نحكم به مهما كذا الا ان ادرك عقولنا لها ما لا يعلم وان كان المراد انه كلما حكم العقل في فعل او
ترك باستحقاق ثواب فهو واجب او مستحب شرعا وكذا الحرام فهو كذلك لان ادراك استحقاق الثواب لا ينفك
عن الجزم بالرضاء وادراك استحقاق العقاب لا ينفك عن الجزم بعدم الرضا وبيان ان ذلك كاف
في ثبوت التكليف وان كان المراد انه كلما جزم العقل بعدم رضاه سبحانه بفعل او ترك وان مطلوبه
خلافه بعنوان اللزوم فنحن مكلفون به فهو كذلك قطعا لانك قد علمت ان مناط التكليف هو الطلب
وان طريق الطلب لا ينحصر في الخطاب اللفظي بل يكفي فيه كلما فهم منه المطلوبية والمبغوضية والمفروض
انه قد فهم ذلك فلا وجه لنفي التكليف ولم يثبت التكليف الشرعي بذلك لما يثبت تكليفنا بامثال
اوامر الله ونواهيه وقد ورد في الاخبار الكثيرة ما يدل على ثبوت التكليف بالعقل كما في رواية
عبد الله بن سنان الحجة فيما بين العباد وبين الله العقل وفي رواية هشام ان لله على الناس حجتين
حجة ظاهرة وحجة باطنة فاما الظاهرة فالرسل والانبياء والائمة واما الباطنة فالعقول وفي
رواية الجارود انما يداق الله العباد في الحساب يوم القيمة على قدر ما اتاهم من العقول في
الدنيا وفي مرسل احمد وهو اي العقل دليله ومبصره ومفتاح امره الى غير ذلك وما ذكرنا ظهر
ضعف ما قاله بعض المتاخرين من تخصيص ثبوت التكليف بوصول الخطاب اللفظي الينا فان هذا التخصيص
لا وجه له ولا دليل بل الضرورة العقلية والنقلية بل نفهم هذا واضح الخلاف فهذا المقام بوجوه منها

ان السلب لحكم الشارع جهة واقعيه واما انها هي التي ادركته عقولنا فلا بل لا سبيل لنا اليها فان بعض
الافعال يمكن ان يسمى على جهة مقتضية لحكم ويعارضها جهة اخرى وقد يصير الزمان والشخص والحال من
اجزاء العلة التامة فدركه جهة غير مجوز لاثبات الحكم لجواز غفلته عن المعارض او الخصوصيات وغاية ما
يمكن للفعل ادراك حسن او قبح لفعل او ترك وكون مجرد ذلك علة لا يمكن ان يثبت نعم لو احاط عقل
بالعلة التامة لقطعنا بصدق حكمه ولكنه بالنسبة الى عقولنا مما لا يكاد يعلم فلا يتحقق فائدة اقول لا شك
في ان من يقول باثبات التكليف بحكم العقل من جهة ادركه العلة التامة الواقعية يرد عليه ذلك
واما على ما ذكرنا فلا كما لا يخفى ومنها ما مر من نفي التعذيب قبل التعهد البعث بالايات الشريفة
والمراد قبل البعث وتبليغ الحكم قطعا لا بعده ان كان قبله واجيب عنه بان الواجب ما يتحقق
تاركه العقاب لا ما يعاقب على تركه والاية سيق لنفي الاستحقاق ورد بانه بان الواجب
ما يجوز العقاب على تركه لا ما يتحقق مع اختياره سبحانه بالانتفاء سيق التجويز ايضا واخرى بان الواجب
ما يتحقق تاركه العقاب وفاعله الثواب من حيث المخالفة والاطاعة واختياره سبحانه نفي التعذيب
اياهم فلا يكون غير مخالفه ولا اطاعة وتاليه بان الاية سيق لا استحقاق ايضا لان معناها انه ليس
من شأننا ولا يجوز منا التعذيب كما في قوله تعالى وما كنا ظالمين فان قلت عدم جواز التعذيب
يمكن ان يكون باعتبار كريمه لا من جهة فعل المكلف فاستحقاقه من جهة لا ينافي الاية قلنا اذا لم يجز
التعذيب بهذا الاعتبار فلكون الكريم عين ذاته غير منفك عنه يدل الاية على عدم استحقاق الفاعل
لعذابه سبحانه وان استحق عقاب خيره والواجب الشرعي ما يوجب تركه استحقاق عذاب الشارع الذي
عين ذاته الكريم اقول ويرد على الاول ان الجواز ايضا لا ينافي عدم الوقوع لانه الاستحقاق الان يحمل
الجواز على الاحتمال والحق عدم اشتراط الاحتمال لما عرفت من ان مناط التكليف هو تحقق الطلب فلا
يلزمه وقوع العذاب ولا احتماله لانه لو طلب السيد من عبده امرا وعلم العبد من السيد بحيث
يحصل له القطع بعدم العقاب على المخالفة لا يسمى الوجوب وغاية ما نسلم ان التكليف يستلزم عدم
قبح العقاب بالمخالفة من حيث انه مخالفة وعلى الثاني ان دلالة الاخبار بنفي التعذيب على الاباحة
ممنوعة لما عرفت من ان مناط التكليف هو الطلب دون الثواب والعقاب فانه اذا قال السيد لعبده
لا تترك هذا الفعل فاطعه وان كنت لا اعذبك بالمخالفة لسلم حتى ان يتحقق الطلب قطعا مع التجويز
باشتفاء العذاب فان قيل الاطاعة والمخالفة انما يتحقق مع الخطاب ولا خطاب هاهنا قلنا ان اريد
بالخطاب اللفظي فاشتراطه ممنوع وان اريد مطلق ما يدل على الطلب فهو هنا موجود ثم لو قلنا بصدق
الخطاب في جميع الاحكام وعدم وصول الينا يصير تحقق الاطاعة والمخالفة اظهر للانتقال من العقل
الى الخطاب الموجود فيصدق العقب والتبليغ والتخصيص نعم بالبيان التفصيلي تخصيصا لا يحتمل
ويثبت الخطاب بالاجماع وهو ليس تبليغا تفصيليا وعلى الثالث منع كون معنى الاية ما ذكر بل
معناها انا لا نعذب وان جاز ويوافقه هذا التراكيب لنفي الجواز في بعض المواقع لا يدل على انه موضوع

له ويمكن

له ويمكن ان يجاب عن الاية ايضا بان المراد من الرسول اعم من الظاهري والباطني كما مر وبان المراد بعث الرسول
اعم من الجزء والتعيين بذلك لان الغالب انه لا يتم الا به وبان التخصيص الجعل الغالب وبان المراد نفي البعث من غير اشتراط
التبليغ وفائدة البعث فهم ان لله سبحانه مطلوبا وعبثا وان كان يمكن فهمها من غير الرسول ايضا فانه وان ادرك
العقل في بعض الافعال المطلوبية والمبغوضية ولكن لولا البعث لجوزنا ان لا يكون مكلفا كما نشاهد في الحيوانات
فانه قد يصدر منها فعل لو صدر منا لحكمنا بالحرمة وبانه يمكن ان يكون المعنى وما كنا معذبين فيما نحتاج الى الرسول
كما يدرك بغيره هذا كله مع ان الاية معارضة بالايات والاخبار الدالة على العذاب واللعن على الظلم والكذب و
غيرهما مطلقا من غير تقييد بقبل البعث وبعده ومنها الاخبار المتكثرة الدالة على عدم تعلق التكليف
قبل البعث ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وعلى الله سبحانه بيان ما يصلح للناس وتقييد
وامر الانبياء بان عن امام معصوم لتعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وان اهل الفترة واشباههم معذورون
ويكون تكليفهم يوم الخمس وان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم وروى زرارة عن ابي جعفر ع انه قال لو ان رجلا
قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية وان الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته
ما كان له على الله حق في ثوابه ورد ايضا ان كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي والجواب اما عن الاول فقد ظهر مما سبق
واما عن الثاني فبان بيان ما يصلح ويفسد لا ينحصر بالرسول فقد بين الله تعالى كثيرا من المصالح والمفاسد بسبب
خلق غرائز العقل واما عن الثالث فبان المعنى لعرف الناس ما لا يعرفون واما ما عرفوه بالعقل او الشرع فقد
عرفوه فلا معنى لتعريفهم واما عن الرابع فيمنع شمول ما يدل على كونهم معذورين لما تحكم به عقولهم ايضا بالبديهة
او الاكتساب واما عن الخامس فبان المعرفة الحاصلة من العقل اياه وتعريف والذي يحتج عليهم بالاقرار
بوجوده سبحانه وبالرسالة وانها لا يعرفان بالرسل واما عن السادس فبان المراد اعلام المحتاج الى الدلالة
واما ما لا يحتاج اليها فلا معنى لدلالة الشرع وان التصريح باطاعة الفعل ورد من ولي الله ايضا كما مر واما عن
السابع فبان المناط العقلي ايضا نهي ما ورد فيه النهي او يختص بكل شيء لم يدرك العقل التكليف فيه لاجل ما
ذكرنا من الادلة ومنها ان اصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكليف قد يتعلق به العقل لطف يعني ان انضمام
التكليف الشرعي بالعقلي لطف والعقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع نص
وجوابه اولا ان التكليف غير العقاب كما مر وثانيا ان كون انضمام التكليف الشرعي فيما يحكم العقل فيه
بالتكليف لطفا ممنوع لطفا مم ولو سلم يقبح العقاب بدون كل لطف مم وانما هو فيما يجب من الالطاف ووجوبه
فيما يحكم به العقل ضرورة مم والالطاف الكافي في حسن العقاب فيه موجود وهو اعطاء العقل المدرك للتكليف
ومنها ان العقل يحكم بانه من الله سبحانه وكون بعض احكامه الى مجرد ادراك العقول مع شدة اختلافها فانه توجب
الاختلاف والنزاع ورفعه من احدى فوائد ارسال الرسل وانصب الاوصياء وجوابه انه كما وكل الله سبحانه العقول
والافهام في فهم احكامه واستنباطها من الفاظ خطاباته يمكن توكيله اياها في فهم نفس الاحكام ايضا فان المانع
لو كان في الثاني كان في الاول ايضا مع ان التوكيل الى العقول من الاصول المسلمة اهتماما من الفروع على ان
بيان الشارع وعدم الوصول الينا ممكن هذا مع ان هذا الوهم لدل على ان العقل الا يجزم الا ان مع حرمة الحكم بمقتضاه

والنزاع في الباقي وان كان بمجرد الفرض نوع بعد ذلك فما ورد خلافه من الشرع بالعموم او الاطلاق ولم يكن ضروري
العقل ايضا ونعم به البلوى ومنها ان القدر الثابت هو ترتب الثواب والعقاب على الخطاب اللفظي واما
علم تمام مقاصده كالاجماع ونحوه وجوابه اولا ما ذكرنا من عدم استلزام التكليف الشرعي لترتب الثواب و
العقاب فلا يضر عدم ترتبهما على حكم العقل وثانيا ان هذا مخالف لصريح الاخبار المستفيضة حيث فيها ان
بالعقل يثاب او يعاقب او هو يثاب ويعاقب فوايد الاولى اعلم ان ما ذكرنا من ان بعد مدرك العقل
علم رضاء الله سبحانه بفعل او ترك وسخطه عليه يتحقق التكليف الشرعي مشروط بامور لا يخفى ان بعد
جزم العقل وقطعه بعدم الرضا والسخط يشترط تحقق التكليف بهذه الامور بل المراد انه لا يحصل الجزم للعقل
عند فقدها او التفت اليها والى فقدها لو ان امكن حصول الجزم بدونها عند فقد الالتفات وهذه
الامور ثلثة احدها ان يكون من البديهيات التي لم يختلف فيها العقول بان يحكم بعضها بعدم الرضا و
لا يحكم بعضها او حكم بعضها بخلافه سيما اذا اختلفت فيه عقول الخواص والعلماء وثانيها ان لا يكون ذلك
الفعل مما يعم به البلوى سيما اذا كان الاحتياج اليه مديدا ويفتقر اليه عامة الناس في الاكثر وثالثها ان
لا يخلان يكون في الشرعيات ما يدل على خلافه خصوصا او عموما او اطلاقا سيما اذا كان يكرب
العمومات او الاطلاقات او النصوص بخلافها فلو كان شيء مما يختلف فيه العقول سيما عقول الخاصة
وكان مما يكثر احتياج الناس اليه ولم يصل فيه من الشارع نص ودليل فلا يمكن حصول الجزم لاحد
بعدم رضاء الله سبحانه بفعله او تركه والتكليف فيه سيما اذا دل بعض الظواهر على خلافه اذ يحكم
العقل الصريح والوجدان الصحيح بانه لو كان فيه تكليف من الشارع لاحصر به ولم يحوله الى بعض
العقول مع اختلافها فيه وسيما احتياج عامة الناس اليه سيما مع وجود عموم شرعي او خصوص
على خلافه فان الله سبحانه لا يسكل في تخصيصه او طرحه على بعض العقول وهذا امر لم جدا ويدل عليه
ما روي عن سيد الساجدين ان دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة فان مع اختلاف العقول لا يكون
بعضها ناقصا لا محالة فان قلت ان ذلك انما يصح لو لم نقل بان الشارع بين جميع الاحكام واما اذا قلنا به و
انها مخزونة عند اهله كما ورد في الروايات فلا يصح لانه لا يحكم ح بان الشارع حول ذلك الحكم الى
بعض العقول بل بينه لرسوله وهو اخبر به عند خلفائه غاية الامر انه لم يصل الينا لبعض الموانع ولعل الظهور
لصاحبهم اعلم بها قلنا هذا غفلة عن معنى قولهم الاحكام مخزونة عند اهله بيان ذلك ان العقل الصريح
حاكم بانه اذا جعل الشارع امورا وحرم امورا لمصالح عباده ومدعهم عن المفاسد وبينه لنبيه فلا
وجه لكتمانه واخفائه الا اذا كان النقص من جانب الكلفين والنقص الذي يتصور من جانبهم هو
التقية او عدم احتمال عقولهم ويرى ان شيئا منهما لا يصلح لذلك اما الاول فلانا نرى انهم اظهروا
الاحكام بالنص لعن خلفاء الجور ووجوب عداوتهم والنصوص على امامة الائمة الاثني عشر و
كل اظهروا واما احتمال العامة على خلافه وسدوا عليه من جواز المتعة وعدم جواز المسح على
الخفين وبطلان العول والتعصب الى غير ذلك مع انه لا يتصور النقص في الاظهار مع خواص الاصحاب

واما الثاني فلانهم اظهروا ما لا يدركه العقول وجهه اصلا كضرب الذم على العاقلة مع ان المفروض فيما نحن فيه
انه موافق للعقل وايضا يفهم من ان احاديثنا المروية في كتب اصحابنا كافية في بيان جميع الاحكام عموما او خصوصا
اطلاقا او تقييدا صريحا او التزاما بحيث لم يبق شيء الا وقد بين حكمه فيها حتى ارش الخدش الذي ورد انه
مخزون عند اهله ولو فرض خروج شيء فهو نادر لا يصلح للكتمان والاخراج ومع ذلك قد صرح الاحاديث بخلاف
ذلك كما في صحيح محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين قال لحذيفة الذي لم يخرج من الدنيا حتى يبلغ الامة
جميع ما يحتاج اليه قال لا يبرأ الوصي في حديث اخر ام نزل الله دينا ناقصا فقصر رسول الله عن تبليغه واداءه
وتوفيه الروايات الكثيرة الدالة على انه ما مضى الا وفيه كتاب او سنة وعلى هذا فليس معنى هذه العبارة
ما فهموه بل غير ذلك والتوضيح ان ذلك المعنى قد اذى في الاحاديث بعبارات مختلفة ففي بعضها ان
الاحكام عند اهله وفي اخرى ان الخاص لم يدع كلاما فيها علم الحلال والحرام وفي ثالث ان الله سبحانه ما ترك
شيئا يحتاج اليه العباد وفي رابع ان جميع الاحكام في الكتاب وعلم الكتاب عندنا وليس المراد من شيء منها انها
مخزونة عندهم عليهم السلام وهم لا يظهرونه بل هذا انما وقع في مقام الرد على العامة الذين كانوا يعملون
تارة بالقياس واخرى بالاستحسان وثالثة بالمصالح وغيرها فلما منعوا عليهم السلام عن ذلك فردوا عليهم
بانه لا مفر من ذلك لان الله عز وجل لم يبين جميع الاحكام فاجابوا عم بانه بينه وهو عند اهله وانتم صعم
الاهل فلو عرفتموه وسالتموه لعلمتم الاحكام كلها كما ان من عرفه وسالته فيه لم ويدل على ذلك ان اكثر هذه
الاخبار انما ورد في مقام الرد على العامة ودم القياس بل الراجح الى تلك الاحاديث يقطع بان
المقصود ما ذكرنا ويؤكد ذلك ايضا ان احدا من اصحابهم مع كثرتهم وكثرة سئوالهم لم يسئل عن شيء الا وقد
اجابوا فيها ولم يقولوا لا احد ان هذا يحتاج خزانه ولا يصح اظهاره فالمراد بكون الاحكام مخزونة عند
اهلها ان لها اهلا هم يعلمونها ويجب الاخذ عنهم والعمل بالقياس واشباهه وقد اخذها اصحابنا واو
صلها الينا ولهذا قال جمع من اصحابنا ان عدم المدرك فيما نعم به البلوى مدرك العدم وعلى هذا
فيما كان على الاوصاف التي ذكرنا يعلم انه لا حكم للشارع فيها الثانية قد يتوهم من كلام بعضهم متابعة
هذا الحكم العقلي واثبات التكليف به لا يجوز الا بعد الفحص عن الادلة الشرعية لامكان العثور على معارض مساو
او اقوى يوجب زوال الجزم العقلي وهذا ضعيف جدا لان الفحص عن المعارض انما يكون بعد احتمال وجوده
واما بدونه فبعد ذلك الفحص سفه ومع ذلك التجويز يمنع جزم العقل بالحكم فان قيل يمكن ان يكون العقل
يجزم بشيء ولم يجوز وجود معارض له ومع ذلك يرتفع الجزم الاول بعد العثور عليه وح فكيف يحصل الجزم الاول قلنا
اولا انه لو صح هذا لجرى في كل بديهي مجزوم به فيلزم ارتفاع الجزم بما سمع انا نقطع بالجزم في بعض الامور وثانيا
ان للبالغ شيء متى كان جاز ما به لا يجوز ان يحصل له امر يكون سببا لارتفاع جزمه وان شاهدان جزمه بالاشياء
قد زال بسبب المعارضات القوية كما يحكم به الوجدان الثالث يظهر من كلام بعضهم انه اذا حصل الظن العقلي بالطلب
والارادة من غير توسط خطاب او دليل شرعي خرج عن كونه موجب لتحقق التكليف واستدل عليه بانه اذا
حصل الظن فيحصل الظن بالضرر بمخالفته فيلزم اتباعه وهذا الكلام فاسد جدا لان الذي علم هو حصول التكليف

بالعلم واما حصوله بالظن فلا دليل عليه وما ذكره في وجوب دفع الضرر المظنون فياتي جوابه في بحث الاحتياط مع
انك قد عرفت ان بالعلم بالطلب عقلا لا يحصل الا جواز العقاب بالمخالفة لا لزومه ولا الظن به فكيف يحصل بالظن
بالطلب عقلا الظن بالضرر على ان اجماع اصحابنا منعقد على عدم جواز ذلك اي اثبات التكليف بظن الرضا من غير
ظن بتوسط خطاب الشرع بل هو ضروري مذهبنا والاحاديث متواترة على بطلانه حيث ان بناء العامة على ذلك
الرابعة قال صاحب الوافية انه لا يكاد يوجد شيء يندرج في هذه القاعدة الا وهو منصوص من الشرع ووصل النص
الينا فيكون الفائدة في هذا الخطاب نادرة واستطرد السيد الشارح وسبحه في تجريده وهو كذلك ولا ريب في ذلك
وما قيل من ان العمل بظن المجتهد من اعظم ثمرات هذا الاصل واي فائدة اعظم منه ولا ريب ان الدليل المعتمد فيه ليس
غير دليل العقل مردود بانه ان اريد بظن المجتهد مطلق ظنه فلا دليل عليه من العقل وما اعتمد فاعليه كما يأتي
غير صالح للاعتماد بل الدليل القطعي على عدم حجيته من العقل موجود ان ظاهر غاية الظهور ان هذا الامر العظيم
العام البلوى الذي للناس اليه احتياج شديد بل هو مبنى عام الاحكام على قوله لو كان لنا حكام الله عز اسمه
لسانه الشارع مع تواتر العمومات الكتابية والمرية على النهي عنه ومع شدة اختلاف العقول في فهم حقائق
المعظم بل غير واحد صرح بعدم حجيته وسيأتي تمام الكلام فيه في موضعه وان اريد ظنون خاصة فقد
وجد عليه الدليل الشرعي القطعي كما يأتي في مواضعه الخامسة فالصحيح عن منصور بن حازم قال قلت
لابي عبد الله عليه السلام ان الله اجل واكرم من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون بالله قال صدقت قلت ان
من عرفت ان له ربا فقد ينبغي ان يعرف ان لذلك الرب رضا وسخطا وانه لا يعرف رضاه وسخطه الا بوحي
او رسول ممن لم يأته الوحي فينبغي له ان يطلب الرسول الحديث ولا يخفى ان ظاهر هذا الحديث يدل على ان
العقل لا سبيل له الى معرفة ما يرضي الله عز شانه وما يسخطه وهذا ينافي ما تقدم ويمكن توجيهه اما بحمل الرسول
على الاعم من الظاهري والباطني او بان يراد من الوحي ما يصدق على مثل ادراك العقول ايضا مجازا او بان
المعنى لا يعرف جميع مراضيه ومناهيه الا بالرسول وان عرف قليل بالعقل ايضا او بان يقال ان الغالب
كان انه لا يمكن معرفة الرضا والسخط من الله سبحانه بالعقول ولا سبيل لها اليها الا في موارد قليلة فالمتكلم
لم يلتفت اليها واخرج الكلام مخرج ما هو الغالب على ان العام يخصص فالمخصص وقد مر **المقصد الثالث في**
الادلة الشرعية والمراد بها ما يثبت حجيتها شرعا او ما يثبت وينبغي به الاحكام الشرعية فيشمل الادلة العقلية ايضا وحصرها
بانها منحصرة في اربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل والمراد به يحتمل ان يكون الامور المخصوصة
المذكورة في بابه بخصوصها اصطلاحا وان يكون كل قاعدة كلية يستخرجها واستنبطها العقل لاستنباط
الاحكام الشرعية وان انحصرت في تلك القواعد ولا ضرر في ذلك استنباط بعضها من الشرع ايضا في تسميتها
ادلة عقلية كما يأتي ولا يرد على الحصر التمسك بالعرف واللغة في اثبات بعض المعاني لان المراد بالدليل هنا
الدليل لا اثبات بعض الاحكام بالشهرة او علم وحدان الخلاف او الاستصحاب او كلما يفيد الظن بان
شيئا منها مما لم يذهب اليه احد من مشاهير علمائنا ولم يكن معروفا بينهم نعم يظهر من الشهيد حجية الشهرة
ولا يبعد ارجاعها في الاجماع او عدم الاستثناء بمخالفته لشذوذه ولا يمكن ادراج الظن في دليل العقل حيث

ان القائل

حيث ان القائل بحجيته يدعي حكم العقل بها لان المراد بدليل العقل ليس ما دل العقل على حجيته والا لكان الكتاب
واخواه ايضا منه لان حجية قول الشارع يعلم من العقل بل المراد منه ما استقل العقل وليس الظن كذلك ويمكن ان
يكون الحصر في الاربعة لكونها اجماعية والباقي خلافية وخلاف الاخباري في الكتاب والاجماع ليس في حجيتهما
بل يقول ان معنى الكتاب غير معلوم لنا وانكشاف المعنى في الاجماع لا يتحقق عندنا وكذا من يقول بعدم حجية
دليل العقل يقول بان العقل لا يحكم بثبوت القاعدة العلائية لا انه مع حكمه به ليس بحجة ويمكن ان يكون
الحصر لكون الاربعة هي العمدة او لزعم الحاصر الانحصار واما العمل ببعض اقسام القياس فالعمل في الحقيقة على
دليل الاصل لا على القياس كما يظهر في بابه وههنا امور اخر ذهبت العامة الى كونها ادلة تذكرها
عليه فههنا فصول **الفصل الاول في الكتاب** وهو معروف كالشرع وقد عرف كل منهما بتعريفات
اسلمها الاول انه كلام منزل للاعجاز ولا يرد عليه مثل قولنا لو فرض كتابا الا انه اذا كان جزء منه يكون له
مدخلية في الاعجاز لان الكل لا يوجد بدون جزئه والباقي انه طائفة منه يكتب ترجمتها في عنوانها
بالحمرة **منهاج** قالوا القرآن متواتر لتوفر الدواعي على نقله وما هو كذلك فالعادة تقضي بتواتره اما الصغرى
فلانه ضمن من التحدي للاعجاز وكونه اصل ساير الاحكام ومشتملا على الحكم ومصالح العباد واما الكبرى
فظاهرة اقول البحث اما في وجوب التواتر او وقوعه وعلى التقديرين اما يكون المراد تواتره في الجملة
او تواتر جميع ما نزل على محمد صلى الله عليه وآله او تواتر هذا القرآن الموجود عندنا وعلى التقادير اما يكون المقصود
تواتره عن النبي او المعصوم او الصحابة وعلى التقادير اما يكون المراد بالتواتر ما هو مصطلح الاصوليين
او ما يحصل منه العلم ولو بانضمام القرائن وعلى تقادير ارادة الوجوب اما يراد العقلي او الشرعي او العادي
فان كان العقلي او الشرعي فلا يدل الدليل المذكور عليه بل لا دليل عليه مطلقا وان كان العادي فان كان
المطلوب تواتر جميع ما نزل او هذا القرآن الموجود بتفاصيله ففيه منع توفر الدواعي على نقله لانه اما يكون لكونه
اعجازا فيحصل الداعي بنقل طائفة منه وكذا الجميع معجز الا يوجب توفر الدواعي على نقل الجميع والا تواتر جميع
معجزات النبي صلى الله عليه وآله بتفاصيلها او لكونه بيانا للاحكام متضمنا للحكم والمصالح ففيه منع توفر
الدواعي على نقل مثله والا لزم تواتر جميع الاحاديث ويلزم منه تواتر احكام الايات دون الجميع مع ان
لزوم تواتر كلها يتوفر الدواعي على نقله مطلقا ثم لانه اما يكون مع فقد جميع الموانع ويحتمل ان يكون
هناك مانع يمنع عن نقله والا لم يتواتر كثير من الامور التي يتوفر الدواعي على نقله ومن ذلك يظهر عدم
تماسك الدليل ان كان المطلوب التواتر في الجملة ايضا هذا كله مع ان تسليم توفر الدواعي على النقل انما هو اذا
لم يحصل العلم به من جهة اخرى ولذا لا داعية على نقل القرآن من النبي في هذه الازمان فلو اريد با
لتواتر ما هو مصطلح الاصوليين يمكن منع الصغرى ايضا ومن جميع ذلك يظهر قصور الدليل ان كان
الكلام في وقوع التواتر ايضا فالتحقيق انه ان كان الكلام في وجوب التواتر عقلا او شرعا
فلا دليل عليه وكذا ان كان في وجوبه عادة بالنسبة الى جميع تفاصيله او ما هو موجود اقول الجملة
بالنسبة الى جميع الامة في جميع الازمان نعم لو اريد وجوب تواتره في الجملة بالنسبة الى الموجودين في زمن

النبي او ما قاله فالظاهر انه كذلك وان كان في وقوعه فان اريد تواتر جميع ما نزل فلا دليل عليه بل وقع
الخلاف في وقوع النقص في القرآن كما يأتي وان كان تواتر هذا القرآن الموجود بجميع تفاصيله مادة وهيئة
فنظره حقيقته في المباحث اللاحقة وان كان تواتره في الجملة فهو مما لا يقبل التشكيك سواء اريد
التواتر عن النبي او الائمة نعم المقطوع به هو حصول العلم بذلك واما كونه حاصلا من التواتر المصطلح
فيمكن منعه كما يظهر وجهه مما نذكره في بحث الخبر المتواتر هذا ثم انهم ذكروا في فائدة هذا الحكم اي تواتر القرآن
وجهان احدهما انه لا يعارض بشيء من الادلة لامتناع تعارض القطعيين وعدم صلاحية الظني
لتعارض القطعي وثانيهما ان ما نقل احادا لا يكون قرآنا وفي الاول انه انما يتم اذا كانت دلالته ايضا
قطعية وليست كذلك وفي الثاني انه بعد ما ثبت وجوب تواتر جميع ما نزل واذا عرفت عدم ثبوت
وجوب تواتر الجميع فالظاهر ان ما نقل احادا لا يحكم بكونه قرآنا والامر دلالة دليل عليه لانه ليس بقرآن
قطعا **منهاج** اختلفوا في القراءات بل هي متواترة فالاكثر على تواتر السبع المروية عن مشايخها
السبعة مرجع بهمة في المن وكره وبر والشهيد في الذكرى والحق بها فيه الثلثة الباقية ايضا وادعى
جماعة من اصحابنا الاجماع على تواتر السبع منهم الشهيد الثاني في روض الجنان والمحقق الشيخ علي في شرحه ثم
ظاهر الاكثر انها متواترة ان كانت جوهرية قيل اي كانت مما له مدخلية في جوهر اللفظ ويختلف باختلاف
كتابته ومنهم من اخذ في تفسيرها اختلاف المعنى ايضا فقال ما يختلف خط المصحف والمعنى باختلافه فلا يخفى انه
مقتضاه ان اختلاف المترادفة ليس جوهريا وفساده وجعل لفظة الواو بمعنى او يوجب جعل اختلاف الحركات
والسكنات الموجب لاختلاف المعاني جوهريا وهو خلاف الظاهر ومقتضى التعيين كون الاختلاف بالادغام
وعدمه غير جوهري وهو بعيد لان المراد بالجوهر جوهر اللفظ دون جوهر الخط واللفظ ما يتلفظ به و
جوهره يختلف بالادغام فالاولى ان يفسر الجوهري بانه ما يختلف اللفظ باختلافه بحسب المادة ويقابله الا
دائه وهي ما كان من قبيل الهيئة وقيل بتواترها مطلقا وقال الزمخشري بعدمه كذا اليه ذهب ابن طاوس و
نجم الائمة وجمع آخرون من متأخري اصحابنا وفقهاء والدي العلامة طاب ثراه وهو الحق لوجهين احدهما عدم
استواء الطرفين والوسط الذي هو شرط في التواتر فانهم جوابان لكل قارئ من القراء السبعة راويين فاتفاق
التواتر في بعض الطبقات اللاحقة غير مفيد ولو اريد التواتر من النبي فعدم الاستواء اظهر اذ في طبقة
القراء ملهى الى واحد وثانيهما ان مناط تحقق التواتر حصول العلم ونحن اذا احصينا وجدنا انا لم نجد
العلم بصدور تلك القراءات باجمعها عن القراء الذين نسبت القراءات اليهم مع انه لو سلم تواترها عنهم لا يفيد
شيئا لانهم احاد من اهل الخلاف مستبدون بآرائهم وتصرفوا في القرآن بمجرد الاستحسان من غير استناد
الى حجة وبرهان وقد نقل ان المصاحف التي اشتهرت اليهم كانت خالية عن الاعراب والنقط فلما
رأوها لا تصرفوا فيها على ما اقتضته آراؤهم ووافقه مذاهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في سائر
العلوم من النحو والصرف فحصل اختلاف كثير بينهم في الاعراب والنقط والادغام والامالة وامثالها
فاذا كان قولهم بمجرد الرأي من غير استناد الى قول من قوله حجة كيف يبقى الوثوق بقولهم بل كثيرا ما
ينقل قولهم مقابلا لقول المعصوم مثل كل سبع لعل اختاره قراءة خاصة من القراءات المتواترة

النبي والراويان كانا يرويان القراءة عن سمعهما بمعنى انه كان تحتاج تلك القراءة في تحقيقها وتخصيصها
بالنقل انما هو لاجل الاختيار والترجيح لا صدورها اصلا القراءة منه فلما تحصر ذلك الاحتمال لا يثبت التواتر
بل قد لا يجيء انه بعيد جدا اذ لو كان متواترا عن النبي في عصر الشيخ يستبعد ترجيح واحد منها وشهادة
من المرجح ثم نسبته اليه على انه قال محمد ابن يحيى الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يحدث القارئ
الذي بعده لا يجيز الا قراءته ثم لما جاء الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءته ولو كان هناك
تواتر عن النبي لما كان منع هذا بالنسبة الى القراء واما النبي فعدم تحقق العلم بصدور تلك القراءات
عنه ظاهر فلا يمكن الحكم بتواترها منه ايضا ومما يدل على عدم تواترها عن النبي بل عدم كونها منه رواية
زرارة عن ابي جعفر ع قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل
الرواة فان الظاهر منها ان مراده عليه السلام الرد على اختلاف القراءات لان هذا هو الذي شاع بعده
بين الناس فاحتاج الى الرد ولانه لا يمكن ان يراد منه الاختلاف في المعنى والتفسير اذ معنى القرآن
ليس واحدا كما قطعت به النصوص واتفق عليه العلماء بل له بطن وظهر ولبطنه بطن وهكذا فيكون المراد
اختلاف في اللفظ ويؤيده انه صدر من الراوي واما الاختلاف في المعنى فهو شأن الفسرين ولا شك انه
لا اختلاف في الفاظ القرآن الا ما ورد في القراءات واما ما في بعض الاحاديث من الاختلاف في بعض
الالفاظ فهو ليس من الرواة بل هو من مكنونات اسرار الائمة والرواة لم يطلعوا عليها ويؤيد عدم تواتر
السبع عن النبي صلى الله عليه وآله اشتراك البسملة في بعض القراءات مع اجماع اصحابنا على خلافه وبالجملة الذي حصل لنا العلم به هو
تحقق تلك القراءات اما العلم بكونها من الله او النبي او القارئ المعين فلم يحصل اصلا بل الظن من الرواية المعروفة
عدم تعدد القراءات وكونها واحدة نعم لو اريد ثبوت نحو من اشتراك بناء القرائن عليها والعمل بمقتضاها
فيكون له وجه كما يأتي ولكن لا يصح اطلاق تواتر القرائن عليه لجمع الاكثر بوجهين احدهما ما رواه العامة
عن النبي ص ان القرآن نزل على سبعة احرف كلها كاف شاف فجعل الاحرف على القراءات وفيه اولا منع
ثبوت الخبر بل ورد في بعض محاضنا ما يدل على انه قول الناس وقول اعداء الله بل ورد تكذيبه كما
والاثقة الاسلام باسناده عن الفضل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع ان الناس يقولون ان
القرآن نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله لكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد وحمله على
تكذيبه عما فهموه من النزول على القراءات كما في الصافي والوافي مع كفايته لنا خلاف الظاهر والرواية المتقدمة
سلمنا حجيته ولكنه لا يدل على الاحاد لو كان حجة فكيف يثبت به التواتر وادعاء بعض العامة تواتره
الخبر غير مسلم سلمنا تواتره فالاظهر منه تواتر مضمون الخبر لا تواتر القراءات هذا مع ان خلافهم في
معنى الخبر معروف حتى وصل الى ما يقرب الاربعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته بعد ذكر الخبر اراد
بالحرف اللغة يعني سبع لغات من لغات العرب اي انزل سبعة في القرآن فبعضه بلغة قريش و
بعضه بلغة هذيل وبعضه هوازن وبعضه بلغة عبد الشرق ويمكن ان تكون المراد البطون السبعة ويمكن
ان يراد غير ذلك كما روي عن امير المؤمنين انه قال ان الله تعالى انزل القرآن على سبعة اقسام كله

تسع منها كاف وسأف وهجاء ومن حروف ترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص ثم مع تسليم
ذلك كله من اين علم ان المراد هذه القراءات السبع المدعاة وله سلمنا انها المراد ولكن ليس المراد انها في
جميع الفاظ القرآن لعدم تحققها فيها فيحتمل ان يكون المعنى ان فيه القراءات السبع فكل طايفة منها
فيه بعض من القراءات او عن طايفة منها القراءات السبع فلا يعلم تواترها في مواضعها باجمعها و
ما ذكره ايضا ضعف الاحتجاج بما في المحاسن انه قال رسول الله ص اتاني آت من الله فقال ان
الله يامرك ان تقرأ القرآن على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يا
مرك ان تقرأ القرآن على سبعة احرف وثانيها انه لو لم يقل بتواتر السبع فلا يخلو اما نقول بتواتر
بعضها دون بعض او بعدم تواتر شيء منها والاول يستلزم الحكم والثاني عدم تواتر بعض
القرآن لان ما يقرأ بالسبع من القرآن فلا يكون متواترا وفيه انا نختار الثاني قوله يستلزم عدم
تواتر بعض القرآن قلنا ممنوع قوله لان ما يقرأ بالسبع من القرآن ان اراد انه بالوجوه السبع من القرآن
فهو اول الكلام وان اراد انه في الجملة منه فمسلم فلا نسلم تواتره في الجملة اي القدر المشترك مع ان وجوب
تواتر القرآن بجميع تفاصيله مما مر ان مطلوب الاكثر هو تواتر الجوهر به وعدم تواتر الاداء به والدلالة
كانا على الاول خاصة ولكن الثاني بعدم الدليل لانه كاف لعدم الثبوت ووجه اختصاص الاول بقرآنه
باحرف والحرف مختص بالجوهر به واختصاص الباقي انه يدل على وجوب كون القرآن متواترا وهو الكلام والاداء
من صفات الالفاظ وهي ليست كلاما واحتج من قال بالتواتر مطلقا بالدليلين بضميمة ان القرآن عبارة عن
اللفظ وكلاهما الجوهر جزء مادي لكل الهيئة جزء صوري فاذا ثبت ان القرآن لابد وان يكون متواترا ثبت ان الهيئة
لابد وان يكون متواترة ايضا سلمنا ان الهيئة ليست جزء من اللفظ ولكنه من لوازمه فلا يمكن نقله بدون نقلها
لامتناع انفكاك الملزوم عن اللازم ورد بان سبب وجوب تواتر القرآن المجزي به وهو يتحقق بنقل مادته
وهو وان كان مستلزما لنقل الهيئة ولكنه لا يستلزم نقل هيئة بخصوصها فاللازم تواتر القدر المشترك
بين تلك الهيئات وفيه انه يرد على الجوهر به ايضا اذ لو لم يصل بعضها اللتجدي لزم بطلانه قطعا وبعد ما ذكر ما
من ضعف الدليلين سب ضعف هذا القول ايضا هذا واعلم انه وان ثبت تواتر القراءات ولكن القراءة بها جايزة لانه
قد ثبت بالضرورة جواز قراءة القرآن لنا بل بها بحتابه علينا بل وجوب في الجملة وح فلا يخ اما يكون الجايز مثلا
التلاوة بغير القراءات او بجميعها او بواحد منها معين او لا على التعيين والاول مستلزم لترك القراءة والثاني خلاف
الاجماع والثالث ترجيح بلا مرجح بتعيين الرابع وهو المطلوب وايضا نا نعلم يقينا ان جميع علمائنا بل علماء الاسلام
كانوا يقرءون القرآن وان واحدا منهم لم يقتصر على قراءة واحدة لاجل وجوب الاقتصار عليه بل كانوا يجوزون
القراءة بكل منها اتفق ويدل عليه ايضا ما رواه الكليني باسناده عن سالم بن سلمة قال قرأ رجل على ابي عبد الله
وانا استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرؤه الناس فقال ابو عبد الله ع مه كف عن هذه القراءة اقرأ كما
يقرأ الناس حتى يقوم القائم ع فاذا قام القائم قرأ كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي ع وقال
اخرجه علي الى الناس حين فرغ منه وكتبه فقال لهم هذا كتاب الله تعالى كما انزله الله تعالى على محمد وقد

جمعته بين اللوحين فقالوا هو ذا عندنا مصحف جامع فيه القرآن لا حاجة لنا فيه فقال اما والله ما
ترونه بعد يومكم هذا ابدا الحديث حيث ان قوله ع اقرأ كما يقرأ الناس لا يريد به ان يقرأ كما يقرأ الناس
جميعا اذ ما شيعته في اشتمال القراءات السبع في ذلك الزمان فلا ان يقرأ كما يقرأ بعض خاص منهم فالمراد
انه اقرأ كقراءة من تريد من الناس وما رواه ايضا باسناده عن محمد بن سليمان عن ابي الحسن ع
قال قلت له جعلت فداك انا نسمع الآيات في القرآن ليس هي عندنا كما نسمعها فلا نحسن ان نقرأها كما
بلغنا عنكم فهل باس فقال لا اقرأوا كما علمتم فسيكفيكم من يعلمكم هذا ثم ان الذي يظهر هو القراءة بكل ما يوافق
لغة العرب او يجب الاقتصار على احدى القراءات مطلقا او على العشر او السبع الاول ظاهر الصناديد لان
القدر المتواتر القدر المشترك بين جميع القراءات كما صرح به صاحب المصابيح وتحقق الاجماع عليه فانا نعلم ضرورة
ان قراءة علمائنا من سلفهم وخلفهم لم يكن خارجة عن تلك القراءات ولم يتصرف احد منهم في القرآن بما
يوافق لغة العرب عنده ومن هذا الطريق يمكن ابطال الثاني ايضا فالظاهر هو الثالث وان كان
الاولى هو الرابع لاشتمال السبع وتكرر دعوى الاجماع على صحة القراءة بها ثم انه اذا قرأ بعض القرآن او في
بعض الاوقات بقراءة لا يجب الاقتصار عليها بل يجوز قراءة بعض اخر او في وقت اخر بقراءة اخرى للاصل
نعم اذا مزج بعضه على بعض اخر لا يجوز التركيب كما صرح به الشهيد الثاني في شرح الالفية وقال قد
نقل جواز ذلك ايضا عن الجزري عن اكثر القراء واختاره هو ما ذكرناه هذا ثم اعلم انه قد ورد في بعض
الاخبار بعض كلمات القرآن مخالفا لجميع القراءات ففي مثله هل اللازم متابعة الحديث او موافقة القراءات
الصحيح هو الثاني لان الوارد في الاخبار ان القرآن كان انزل هذا لا يدل على وجوب قراءته هكذا فلا يعارض
ما مر من الاجماع والامر بالقراءة كما يقرأ الناس ثم ان تجويز القراءة بكل من القراءات انما هو لاجل الجهل بالواقع
وهو من باب الضرورة والا فكلامه سبحانه واحد لا اختلاف فيه ولا يخفى ان ما ذكرنا هو حكم القراءة واما العمل
فلا شك في ان العمل بالقرآن على ما هو الموافق للقراءات جاء على القول بجواز القراءة بظاهر الكتاب للاجماع
المركب بل البسيط فلا اشكال فيما لم يختلف القراءات فيه واختلف بما يوجب اختلاف الحكم وقد اشكلوا فيما اوجبه
واختاره والذي يظهر للعلامة ره ان اللازم فيه الترجيح ان كان مرجح شرعي والا فالتخيير ولا يخفى ان لزوم الرجوع
الى التخيير عند فقد المرجح انما هو على فرض ثبوت عموم حجية هذا القرآن الموجود بحيث يشمل ما وقع فيه
التعارض من القراءات وسيجيء تحقيق القول فيه ولا عمل بالشواذ اما على القول بوجوب تواتر القرآن
بتفاصيله فوجهه ظاهر واما على القول بعدمه فللاصل وعدم ثبوت كونه قرآنا وبعض العامة
نصب الى انها كاخبار الاحاد وهو غير ثابت ولو ثبت فغير مفيد **منهاج** اختلفوا في وقوع التغيير في
القرآن الذي بين اظهرنا فالاخباريون على وقوعه فيه بانواعه الثلاثة اي بالنقصان والزيادة
كما نسب اليهم بعضهم او بالاولين خاصة كما هو الظاهر من اكثر كلماتهم وهو مذهب علي بن ابرهيم القمي وله غلو فيه
وتفسيره ملؤ منه وهما الظاهر من تقي الاسلام والشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج
وكثير من الاصوليين على عدمه واختاره الشيخ ابو علي الطبرسي قال في مجمع البيان اما الزيادة فيه فمجمع على

بطلانه واما النقصان فقد روى جماعة من اصحابنا وقوم عن حسوية العامري ان القران نقص ونقصانا في
الصحيح من مذهب اصحابنا خلافه وهو الذي نصره السيد المرتضى واستوفى الكلام فيه في جواب المسائل الطرابلسيات
وقال شيخنا الصدوق في اعتقاداته اعتقادنا ان القران الذي انزله الله على نبيه محمد هو
ما بين الدفتين وما في ايدي الناس ليس باكثر من ذلك ومن نسب الينا انا نقول انه اكثر من ذلك فهو
كاذب وقال شيخ الطايفة في تبيانه واما الكلام في زيادته ونقصانه فمما لا يليق بالقران لان الزيادة
فيه مجمع على بطلانه والنقصان منه فالظاهر من مذهب المسلمين خلافه وهو اللايق بالصحيح من مذهبنا
وقال والذي اعتمده الى عدم وقوع ما يقدح في الايمان في الايمان ووقوع غيره احتج الاولون بوجوه
الاول تواتر الاخبار بذلك منها ما يدل على وقوع مطلق التغيير فيه كرواية ابي سليم وسلمان المتقدمتين
ورواية زرارة عن ابي جعفر ع قال ان القران واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء
من قبل الرواة وفي تفسير العياشي لو قرأ القران كما نزل لالفينا فيه مسمين ومنها ما يدل على وقوع التغيير
بانواعه الثلثة كحديث ص احتجاج علي ع على الزنديق الذي جاء اليه مستدلا بآي من القران سابهرف
هو طويل جدا كله مصرح بوقوع التغيير ومنها ما يدل على وقوع الزيادة والنقصان كما في تفسير العياشي عن
ابي جعفر ع قال عليه السلام لو لا انه زيد في كتاب الله ونقص ما خفي حقنا على ذي حجى ومنها ما يدل
على وقوع النقصان وهي متجاوزة حد الاحصاء كروايات ابي اسحق وابي حمزة وابي بكر بن
محمد ومحمد بن مروان واسحق بن عمار وابن فضال المروية في الكافي وروى في اخر الاحتجاج سقوط
اكثر من ثلث القران من بين قوله سبحانه فان خفتم الا تقسطوا وقوله تعالى فانكحوا ومنها ما يدل على
تغيير الكلمات والحروف كرواية حمران وحماد بن عثمان ويونس بن ظبيان وغيرها المروية في
الكافي وقد ذكروا انهم غيروا الترتيب المرضي عند الله وعند رسوله ص وقد ذكر علي بن ابراهيم في تفسيره اكثر
انواع الاختلافات الواقعة فيه ومواقعها مرويا وقد نقلنا كثيرا منها في شرحنا على تجريد الا
صول ثم ان بعض المتاخرين قد جوز حمل هذه الاخبار على ان المراد ما يعم المعنى ونحوه
الى ما لا يليق بمراده نعم او نقص ما كتبوا في مصاحفهم من تفسير الايات واصحابهم كانوا ينطقون
بها فنهوهم عن ذلك او ان اصحابهم كانوا يفسرون الايات بشيء لم يكن اظهاره صلاحا
فامروهم بالكف عن ذلك لا انه كان شيء داخلا في القران فاخرجوه واستشهد على ذلك
بعض الاخبار على ذلك اقول هذه الحمل مع غاية بعده لا يتمشى في اكثر الاخبار
بل كثير منها صريح في المدافع فيه وما استشهد به لا شهادة معه الثاني ان
القران كان منزلا منجما على حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا
وكان يليهم امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام وما يوحى
اليه في المحافل واما الذي كان يكتب ما نزل عليه في خلواته وسراياه فليس هو الا امير المؤمنين
لانه كان يدور معه اينما دار فكان مصحفا جمع وكان متضمنا لما لا يتضمنه غيره ويدل

على ذلك

على ذلك اعراض القوم عنه واحقاره ع اياه عنهم كما ورد في الاخبار وقد نقلنا
شطرا منها في شرح التجريد ولولا الاختلال لما كان للاخفاء والاعراض وجه الثالث
نحو مصاحف كتاب الوحي غير عثمان كما رواه الفريقان ولولا الخلل لما كان لهم وجه
ولما ان تلب هذا الامر الشنيع الذي صار من اعظم المطاعن عليه والرابع اختلاف
مصاحف عثمان المرسلة الى الامصار كما نقل السيد ابن طاوس في كتاب سعد السعود
عن محمد بن يحيى الرهني قال اتخذ عثمان سبع نسخ حبس منها في المدينة مصحفا وارسل الى
اهل مكة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا والى اهل الشام مصحفا
والى اهل الكوفة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا ثم عدد ما وقع بينهما من الاختلاف في
الكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان واحتج الاخرون بوجوه ايضا الاول قوله
تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وجه الاستدلال ظاهر وفيه اولا ان الكلام في النقص
في القران فالاستدلال به على احد الطرفين غير صحيح وثانيا انه لا ينفي الزيادة وثالثا
ان كونه محفوظا عند الائمة كاف في مصداق الاية وبهذا ظهر ضعف الاستدلال بقوله تعالى
لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والثاني ما ذكره السيد وهو ان الدواعي
توفرت على نقل القران وحراسته وبلغت حدا لم يبلغ غيره من الامور العظيمة لانه معجزة
النبوة وماخذ العلوم الشرعية وعلماء الاسلام قد بلغوا في ضبطه وحمايته الغاية
حتى عرفوا كل شيء اختلف فيه من اعرابه وقراءاته وحروفه وايا ته
فكيف يجوز ان يكون مغيرا او منقوصا وقال ايضا العلم بتفصيل القران وابعاضه في
صحة نقله كالعلم بجملته وجرى ذلك مجرى ما علم ضرورة من الكتب المصنفة
ككتاب سيبويه والمزني فان اهل العناية بهذا الشان يعلمون من تفصيلها
ما يعلمونه من جملتها حتى ان لو ان مدخلا ادخل في كتاب سيبويه بابا في النحو ليس
من الكتاب لعرف وجرى معلوم ان العناية بنقل القران وضبطه اصدق
من العناية بضبط كتاب سيبويه وذكر ايضا ان القران كان على عهد رسول الله
ص مجموعا مؤلفا على ما هو عليه الان فانه كان يدرس ويحفظ جميعه
في ذلك الزمان وكان يعرض على النبي ص ويتلى عليه وجماعة من الصحابة مثل
عبد الله بن مسعود والي وغيرهما حتى القران على النبي عدة ختمات
اقول لعامل ان جماعة يعارض بانه كانت الدواعي متوفرة على تغيير
من المنافقين المبدلين للوصية لتضمنه ما يضادهم انهم وهو بهم
والتغيير فيه ان وقع انما وقع قبل انتشاره في البلدان او استقراره
عليه على ما هو الان والضبط كان بعد ذلك فلا تنافي بينهما

واما كونه مجموعا في عهد النبي صلى الله عليه وآله فهو الآن فلم يثبت وكيف كان مجموعا وقد
كان بين لوحيه وما كان يتم الا بتمام عمره واما درسه وختمه فاما كانوا يدرسون
ويختمون ما كان عندهم الى تمامه والثالث ما ذكره السيد وهو ان حديث الثقلين يدل
على ان القرآن موجود في كل عصر وزمان من غير تغيير اقول يكفي في ذلك وجوده عند
اهله محفوظا بل ظاهر الحديث ان القرآن الاصل غير موجود عند الكل لانه علق عدم
افتراقه عن الثقل الآخر وهذا قد خفي علينا في هذا الزمان لنقصاننا فكذلك هذا النقل
ووجود احبار اهل البيت عندنا غير مفيد لانها ايضا محتملة مزوجة بغير حقه فليكن لك
الكتاب والرابع ورود الامر بالاخذ بالقرآن واتباع احكامه وفيه انه يمكن ان يكون
من باب الحكم الظاهري كالاخبار الواردة نصه والخامس ان تجويز التبديل يفتح لباب
الكلام على اعجاز القرآن وفيه اولا ان النقص لا ينافي اعجاز غير المنقوص وثانيا ان دفاع
الاسلوب كافيا في كونه معجزا لانه مساوق للاعجاز وثالثا ان هذا انما يتم لو سلمنا كونه معجزا لاهل
كل عصر واما لو قلنا بانه معجز لفصحاء العرب الموجودين في زمان النبي فلا لان من يدعي التغيير فانما
يدعيه بعد وفاته ومن هذا الدليل ظهر دليل المفصل ايضا هذا ما ذكروه دليلا للاقوال
والتحقيق ان النقص واقع في القرآن بمعنى انه قد اسقط منه شيء وان لم يعلم موضعه
بخصوصه لدلالة الاخبار الكثيرة والقرائن المذكورة عليه من غير معارض واما النقص في
خصوص المواضع وان ورد في بعض الاخبار الا انه لا يحصل منها سوى الظن وهو يظن
واما غير المواضع المنصوصة فلا علم بالنقص فيها فلا الظن واما الاحتمال فلا دافع له ولا مانع وان كان
مرجوحا وفي بعض المواضع واما الزيادة فلا علم بوقوعها بل ولا ظن واما ما مر من حديث الاحتجاج على
الزنديق وما في تفسير العياشي فهو معارض بالاجماعين المنقولين من الشيخين الطوسي
والطبرسي معارض بما رواه العياشي ايضا في تفسيره عن ابي جعفر عليه السلام ان القرآن
قد طرح منه اي كثير ولم يرد فيه الا حرف قد اخطات فيه الكتبة بل يمكن دعوى العلم
على عدم زيادته مثل ايراد آيتين قصا عدا لاتحاد اسلوب الكلام ولانه لو كانت
فاما هي في الازمنة القريبة من زمان وفات النبي ولا شك ان الفصحاء العارفين بدقائق
الكلام من العرب العرباء والبلغاء المميزين بين كلام الخالق والمخلوق القائمين بين العجز
وغيره لم ينقرضوا بوفات النبي صلى الله عليه وآله بل كانوا موجودين من الكفار والمسلمين
ولو كان في القرآن زيادة من كلام المخلوق لعرضوا المعارضة ولو كان
لنقل الينا كما نقل هفوات مسيلمة الكذاب واما العمد والتحريف
في بعض الكلمات عدا او سهوا فلا يمكن اثباته عملا كما
الاختلاف في الترتيب منهاج ذهب المحققون

كافرا

ذهب المحققون كافة الى ان كل آية كان من الظواهر او النصوص يجوز ان يعمل به ويعتمد وان لم يرد به نص وارد والحق
خلافا للاخباريين فانهم يقولون انه لا يجوز لنا ان نعمل بشيء من القرآن ولا ان نستدل به ونص من المعصوم على ان
المراد هذا المعنى لا على ان التكليف كذا لانه لا يكون العمل حجة بالقرآن وهم من فصلوا بجواز العمل بالنصوص دون الظواهر ثم
انهم بين قائل بان عدم جواز العمل به لكونه كله متشابها بالنسبة الينا وقائل بانا نمنع من العمل به مع تسليم ان فيه
نصا وظاهرا بالنسبة الينا وقائل بانه لاجل ان المخاطب به هو النبي والاخذ به لنا فلا نعمل به ولو كان نصا ولم يكن منع
معنى ان الرابعة لاجل افهام النبي بالاحكام دون غيره ثم الاولون لا يبنون وكونه بحيث لو خلي ونفسه يفيد الظن
بالمراد ولكنهم مبين قائل بانه طالما كان الاصل عدم حجية الظن فلا يجوز العمل به واما الاخبار فهي وان كانت كذلك
ايضا الا انها لكونها مقطوعة العمل بها خارجة عن تحت الاصل وقائل بانه ضمت معه امور خارجية من بلوغ ذلك
الظن وهي الاخبار الواردة بانه لا يبلغ اليه عقول الرجال والناهي عن تفسيره واستثنائها نص عندكم مثل كلام ظاهر
في معنى الناسخ ويقول انه ظاهر غير مراد لنا والباقون لا يقولون بهذا ولا ذلك الظن ايضا ولذلك قدم ذلك مقدمة
هي ان في فهم الالفاظ اصولا موضوعة ثابتة حجيتها ووجوب استعمالها في المحاورات والخطابات وهي تسمى اصالة الحقيقة
وعدم الاشتراك والنقل واستثنائها فكل ظن حاصل منها في خطاب يكون حجة واجب الاخذ به ويبني مراد المتكلم عليه خارجة
من تحت اصالة حجية عدم حجية الظن ولكن يشترط حجيته ووجوب الاخذ به تشخيص على امور احدها ان يكون هذا الشخص
ممن القي اليه ذلك الخطاب مقصودا او قصدا او ثبت اشتراكه في مدلول الخطاب لمن القي اليه وبالجملة يكون فيه مدخلية في
فهم هذا الخطاب او في صدوره من المتكلم بلا واسطة ومعها واما من ليس له مدخلية فيه فلا معنى لاستعمال هذه الاصول
او حجية الظن الحاصل منها وثانيها عدم انضمام امر ينافي مقتضى تلك الاصول ولو احتمالا بان يعود الى ظاهر الخطاب
مراد او لا يفهمه وقال الشيخ عدم منع المتكلم من العمل بالخطاب او تغيره فاذا تحققت تلك الشرائط يجب العمل بهذا الخطاب
باعمال الاصول اللفظية ولا شك ان من يريد اثبات حجية خطاب له ووجوب عمله بالظن الحاصل منه الاصول
اللفظية ولا شك ان من يريد اثبات حجية خطاب له ووجوب عمله بالظن الحاصل منه فعليه اثبات الشرائط الاولى لانه
من مخالف للاصل واما الثاني فليس عليه اثبات عدم ثبوت حجية الاصول اللفظية بل الاثبات على المخالف وعلى هذا
فالالزام على المجتهدين هو اثبات الاول في مقام الاستدلال لا غير وان كان عليهم وجوبا مستدلا به للمخالف في الاثبات
نعم قد يذكرون في مقام الاستدلال بعض الادلة على ارادة الظاهر وتجويز الله سبحانه العمل بالقرآن تاكيدا وتا
بيدا ومعارضة لما يستدل به الخصم على نفيهما ومن هذا يندفع كثير مما يورد عليهم ان استدلالهم فاعلم ان لنا وجوه
منها التصريح في كثير من الآيات بكونه خطابا لنا واثبات اصول اللفظية ووجوب اطاعته وقد سبحانه يجب علينا
العمل بمراده على مقتضى الاصول وعلى المانع اثبات المنع في تخصيص الافهام بكونه للنبي يحتاج الى دليل ومنها
الاخبار المستفيضة المصرحة بكون القرآن نورا لنا ودليلا وصانا ومسبلا وهاديا ومعرفا ومصباح الهدى
وسراج النفي وغير ذلك ولهم لا كونه خطابا الينا ايضا لما كان كذلك ويتم المطلب بما مر ومنها التصريح بالامر بالتمسك
والعمل بالثقلين اي بين الفريقين وفي رواية عن امير المؤمنين عليه السلام قال في وصاياه لابنه محمد بن الحنفية وعليك
بتلاوة القرآن والعمل به والزم قراءته وشرائعه وحلاله وحرامه وامره ونهيه الى غير ذلك وهل تمسك

في الاول على السؤال القرائن واما انها خلاف الظاهر مع ان قوله عليه السلام لن يضلوا صريح في ان التمسك بمعانيه وكلامه
لم يعني قائمة على الرجوع الى اهل البيت في فهم معانيه بل الظاهر منه ان كل متمسك باحدهما متمسك بالاخر لان كلا منهما صامت
للاخر وناطق على حقيقته وامره عليه السلام بالتمسك لا يدل على انه مكلف الفهم بنفسه بل الذي يدل عليه هو الارشاد
للمفهم بعد الافهام واجيب بان المتبادر من التمكن من الفهم بلا واسطة اقول لا شك ان كل خطاب يحتاج في العمل بمقتضاه
الى فهمه وهو ان يعلم الغاية بل العالم باللغة كثيرا ما يحتاج الى الرجوع الى غيره في فهم معناه وتحقيق ذلك في القرآن
ظاهر لغرابة اسلوبه فاذا لم يكن الرجوع الى اللغوي او كتبه منافيا لصدق التمسك بالكتاب فلا يكون الرجوع الى المعصوم
في فهم معناه منافيا له والعجب التفرقة بين قول المعصوم وبيان اللغوي لمدخلية وجه لها فاما الصواب ان يجاب بانا
نثبت كوننا مامورين بالتمسك به بثبت كونه خطابا لنا الرضي وباثباته يثبت المطلوب كما مر ومنها تظافر النصوص
على التنويه على بل العمل به ومدح العاملين به كروايات السهري والتملي والوشاء ومنها الخصوص والفضل بن
يسار الموثقة وفي وغيرها وعلى تقليدهم الاستدلال به لاصحابهم كما في روايات عبد الاعلى مولى سام وابي بصير وابن
عمار حيث ان الامام ذكر معها دليلا لحكم من الكتاب ونعم انه لم يكن لطلب السائل منهم دليلا فلا لاثبات المدعى عليه
لان قولهم كان حجة للسائل فالوجه تعليمهم الاستدلال به لهم حتى يتمكنوا من اثبات المدعى عليه لان قولهم كان
حجة للسائل فالوجه في غيرهم ولو لم يكن خطابا بالجمع لم يكن كذلك مع ان مجرد الاستدلال به لاصحابهم يعلم انهم كانوا
ينهون الايات وكانت حجة لهم وعليهم وكانوا مخاطبين بها مامورين بالعمل بمقتضاها مع قطع النظر عن بيان
المعصوم والا لكان الاستدلال المعصوم بها لهم وعليهم عبثا ومنها احتجاج اصحاب الحجج بها ونقرير عليهم عليهم السلام
من الاخبار ومنها امر الائمة الناس بالتدبر في القرآن والتفكر فيه وهو يدل على امكان الفهم منه ويصح حمل الاوامر
عليه اما مطلقا او عند التعارض وبالاول يحكم بان الكتاب مجملا ان الكتاب مجمل على احد الوجوه ومنها تقريع امير المؤمنين في
احتجاجه للمرسل بان القرآن ثلثة اقسام وعد منها قسم يعرفه العالم والجاهل وهذا وسابقه لا يثبتان الاعجمي
المطلوب وقد يستدل ايضا باستناع الخطاب بما قصد غير ظاهره لاستلزامه التكليف بالمحال والاغراء بالجهل وبانا
على حجية ظواهر الكتاب وبان الله سبحانه بعث رسوله وانزل اليه الكتاب مشتملا على اوامر ونواهي ودلائل
ووعد ووعيد واخبار وما كان ذلك الا للافهام فهمه وتعبيره وابه وما جعله من باب التفرق المعمى بل الامر الذي
واثباته مبني على ذلك ان النبوة انما تثبت بالمعجزة ولا ريب ان من ظهر معجزات نبينا هو القرآن وما فوق وجوه الكلام
بلاغة وهي موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهي لا يعلم الا بمعرفة المعاني ويرد على الاول اولا ان الفهم يمنع
كونه خطابا الى غير النبي وثانيا ان استناع الخطاب بما قصد غير ظاهره انما هو ان لم يكن مبين متصل او منفصل
واما اذا وجد فلا بل الجمع مدح الجواز والمبين للقرآن موجود هو النبي والائمة وثالثا ان الخصم يقول بحجية
الكتاب فكيف يلزم التكليف بما لا يطاق والاغراء وعلى الثاني منع الاجماع كيف والاخباريون باجمعهم
مخالفون في ذلك نعم ثبت الاجماع بشخص من حجة وان لم يكن خصمه وعلى الثالث ان كون انزال القرآن لذلك
بدون بيان الرسول ص وانهم يفهمونه بدونه غير النزاع وجميع الفوائد المذكورة تحصيل بانفهم مع البيان
ايضا ولا يتوقف على فهمه بدون البيان ادلة الاخباريين بوجوه منها الاية من حرمة العمل بالظن والاشكال

لا يفيد

لا يفيد عن الظن لاحتمال التجوز والتخصيص والتقييد وغيرها وجوابه ان الظنون الحاصلة من الالفاظ بمعاني الاصول
الاصول المجعولة ثابتة الحجية بالاجماع كما مر ومن المعلوم ان مجرى عادة الله في بيان الاحكام على النطق والكلام
وان الكلام لا يفيد التقييد غالبا بل الكثير مبني على تلك الظنون ولم يعهد من نبي او وصي او حكيم او عاقل او جاهل
التوقف في حال التكلم مع مخاطبه في انه هل حصل له التقييد عن مراده ام لا كتفى بالظن ومنها الاخبار الناهية
عن تفسير القرآن بالرأي وبانه تفسير على مقتضى قواعد اللغة ليس تفسيرا بالرأي فانه لو قرأ كلاما على وفق قواعد
اللغة وطريقة المحاورات الا يقال انه فسره برأيه بل اعتبار ذلك من مراد لفظا مجملا على احد معانيه بلا دليل والمراد منه
هو ذلك حيث في القرآن الفاظا مشتركة ومجملة محتاجة الى التفصيل والتبيين ويمكن ان يراد بالتفسير الا بالرأي
المنهي عنه ان يكون المطلب في الشيء رأي واليه يميل من طبعه وهواه فيتناول القرآن على وفق رأيه وهواه ليصح على تصحيح
مدعاه ولو لم يكن ثم ذلك الهوى لكان لا يلوح له من القرآن ذلك المعنى وهذا تارة يكون مع العلم كالذي
يحتج به لتصحيح بدعته وهو يعلم انه ليس المراد منه ذلك ولكن يلتوي على خصمه وتارة يكون مع الاعتقاد
وهو المنهي التفسير بالرأي فقد عرفت جوابه وكذا الوجه فانه اذا كان مقتضى المقدمة الاولى العمل بالظاهر فيكون
هو دليلا على خروج هذا النظر هذا كله مهملا في اخر كلامه من التناقض لاوله هذا وقيل في رد هذا الفصل ان كان
ظاهر الكتاب من حيث هو ظاهر الكتاب فلا يضر احتمال النسخ والتخصيص والتقييد وغيرها قبل طروها مثل اوائل
النزول واذا نزلت اية كان يجوز العمل بها واما بعد شيوع هذه العوارض يقل بمقتضاها اذا علم بها على وجهها
والا فلا الا فيه هو الحال في جميع ما يرد علينا في امثال زماننا من متعارضات الادلة ومحتملاتها ويقول انه
لا يجوز العمل بها الا بعد ملاحظة المعارض وما يدعى ان اجماع الامة يقول بالاخبار فمحض المعارضة ومن وجهي
وما كان الاصوليون بالديات لك واجماعهم المتفاوت عن طريقهم هو الداعي لاخراج الاخبار عن هذا الحكم مجال الكتاب
فيخص بخاص ذلك واعي فيجي يقول في الكتاب نظرا واما في الاخبار انه يجب التخصيص وهذا لا ينافي جواز العمل بالظواهر
اقول فيه نظر اما اولا فلانا نقول ان النزاع انما هو في ظاهر الكتاب من حيث هو ظاهر كما يدل عليه كلام المفصل
واحتجاجه باصالة عدم حجية الظن قوله فلا يضر بعض الاحتمالات قبل طروها فلنا ولا يكون ظاهرا بل يكون
من المعنى يخرج عن محل النزاع ان كونه ظاهرا انما هو من اجل تلك الاحتمالات وبعد ان احتمال التجوز وخفاء القرائن
والتاويل واشباهها ليس مسببا فطرا بعد العدم بل هو يكون مع الكلام ابدا غير مندفع الا بضم القرائن
الخارجة للكلام نصا واما ثانيا فلان قوله اما بعد شيوع هذه العوارض يعمل على مقتضاه ان اعلم على وجهها
ان اراد انه علم بالمعنى المراد من قرينة خارجية فيصل الكلام نصا ولا يكون من محل النزاع وان اراد انه علم
على ما هو مقتضى القواعد اللفظية فالعمل على مقتضاه عين النزاع واما ثالثا فلان قوله والا فلا فيه
هو الحال في جميع ما يرد علينا وقوله والمجتهد وايضا يقولون بانه لا يجوز العمل فيه انما يحسن هذا الكلام
لو كان مذهب المفصل انه لا يجوز العمل بظاهر الكتاب قبل التخصيص عن الناسخ والمقيد والقرينة واشباهها لاحتمال
الاحتمالات ويجوز العمل به بعد وهو لا يقول بذلك بل يقول بالجواز العمل بالظواهر مطلقا الا ان التخصيص
والا بعد الابعد وجوز خبر الاعلى بيان فكيف يكون الحال عنه كسائر الادلة وكانه توهم من كلام المفصل
الحاصل

يكون مع الجهل ولكن اذا كانت الاية محتملة فيحمل نقله الى الوجه الذي يوافق غرضه فيكون رايه هو الذي حمله على قال
التفسير ولولاه لما كان بتوجيه عنده ذلك الوجه وتارة يكون لم عرض صحيح وطلب له دليلا من القرآن ويستدل عليه
بما ليس ظاهرا في معنى والادلة على كونه مرادا لكن نقول قال الله سبحانه اذهب الى فرعون انه طغى وفسر الى قلبه
وترقى الى انه المراد من فرعون وهذا قد يستعمله بعض الوعاظ في المقاصد الصحيحة محسنا للكلام وترغيبا
للمستمع وهو ممنوع منه وقد يستعمله المدعون للباطن في المقاصد الفاسدة لتغرير الناس ودعوتهم الى
مذهبهم الباطل ومنها الاخبار الدالة على حصر علم القرآن في النبي والائمة عليهم السلام فنفى الكلام عن الصادق
وجعل القرآن ولعلم القرآن اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفي العلل
عن الصادق قال يا ابا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ والمنسوخ فقال نعم قال يا ابا حنيفة
ان كنت علمت ذلك الاسند اهل الكتاب الذي انزل عليهم وهلك ولا هو الا عند الخاص
من ذرية نبينا وما الله تعرف من كتابه حرفا الحديث والجواب ان المراد علم ظاهره وباطنه كما يشعر به قوله
حق معرفته ويدل عليه ايضا ما في عن ابي جعفر عم ما يستطيع احد ان يقول ان عنده جميع القرآن كله ظاهره
وباطنه غير الاوصياء ومنها ان في القرآن وان كان محكما الا ان فيه متشابها ايضا والمتشابه منه ممنوع
من العمل به اجماعا ونصا وهو غير معلوم لنا فلا يجوز العمل بشيء من القرآن لاحتمال كون كل اية من المتشابه
وجوابه ان معنى المتشابه لنا معلوم وفرقه عن المحكم والظاهر ظاهر وقد استدل بذلك ايضا المفصل
المجوز للعمل بالمحكمات دون الظواهر قال السيد الصدر بعد اثبات ان في القرآن محكمات وظواهر
وانه مما لا يصح انكاره وينبغي النزاع في جواز العمل بالظواهر وان الحق منع الاخباريين ما حاصله ان
التوضيح يظهر بعد مقدمتين الاولى ان بقاء التكليف مما لا شك فيه ولزوم العمل بمقتضاه موقوف
على الافهام وهو يكون في الاكثر بالقول ودلالته في الاكثر يكون ظنية اذ بيان الاحكام على الغالب
مجردة عن القرينة وعلى ما يفهمون وان كان احتمال التجوز وخفاء القرينة باقيا الثانية ان المتشابه كما
في اصل اللغة كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل ان يقول احدنا استعمل العمومات كثيرا ويريد الخصوص من
غير قرينة وربما اخاطب لعبدا ويريد غيره ومع ذلك لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظنية والقرآن
من هذا القبيل لانه نزل على اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد بل اعم من ان يكون ذلك او يكون فيه
مجازات لم يجر بها العرب ومع ذلك فقد وجدت فيه كلمات لا نعلم المراد منها كالمقطعات ثم قال سبحانه
فيه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الاية ذم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات
ما هي وكيف بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ وجعل البيان موكولا الى خلفائه والنبي نهى الناس عن
التفسير بالرأي وجعل الاصل عدم العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ان اعتمد المقدمتان نقول مقتضى الاول
العمل بالظواهر ومقتضى الثانية عدم العمل لان ما اصله متشابه لا يحصل الظن بالمراد فيه منه وما في
خصوص هذا يرجع الى الاصل المذكور فكما فطالب دليل جواز العمل لان الاصل الثابت عند الخاصة هو
عدم جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل لا يقال ان الظاهر شمول للظاهر هذا الى ان قال لا يقال ان ما ذكر

من الحكم وجوب العمل بالحكم اجماعي لانا نمنع الصغرى اذ المعلوم عندنا مساواة الحكم للنص والمعلوم

لا

لا دل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار ايضا لما فيها من الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعام المخصص
والمطلق المقيد لانا نقول انا لو خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب والسنة مع عدم نصب القرينة على
خلافها ولكن منعنا من ذلك في القرآن للمنع من اتباع المتشابه وعدم بيان حقيقته ومنعنا رسول الله
من تفسير القرآن ولا ريب في ان هذا يحتاج الى التفسير ايضا ذم الله من اتباع الظن وكذا الرسول واوصياؤه لم يستثنوا
ظواهر القرآن الى ان قال واما الاخبار فقد سبق ان اصحاب الائمة كانوا عاملين باخبار واحد اليه من غير فحص
عن مخصص او معارض ناسخ او مقيد ولولا ذلك لما كان العمل بظواهر الاخبار ايضا من المتشابهات وقيل
انتهى اقول المستفاد من كلامه طاب ثراه ان في القرآن محكما وظواهر ومتشابها وان المحكمات هي النصوص
ويجوز العمل بها وان الظواهر ليست بحجة وحمله اردبيلي على عدم حجية الظواهر انما هو حجة على الظاهر باعتبار
الاصطلاح الخاص وانه سبحانه ذم على اتباع المتشابه ويمكن ان يكون الظواهر من المتشابه وان النبي
واوصياءه نهوا عن التفسير بالرأي وانهم جعلوا الاصل عدم حجية الظن الا ما اخرجه الدليل ولم يدل دليل
على خروج ظن ظواهر القرآن ولا يخفى ان كل هذه الادلة مردودة فظهر وجه ما ذكره طاب ثراه في مقدمة الاولى
وما ذكر كون مقتضاها العمل بالظواهر فان مقتضاها كما صرح به هو اصالة حجية الظواهر وخروج الظن الخاص
منها عن تحت الاصل وصرح به ايضا في قوله اخيرا انا لو خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب فلا يدخل المانع
من دليل ولا يكفي الاحتمال واما دليله الاول ففيه منع صيرورة ظواهر القرآن متشابها بحسب الاصطلاح الخاص
فانه ذكر انه انما يعرض لاجل ان يقول احد اني استعمل العموم كثيرا واريد الخصوص او المطلق واريد المقيد من
غير قرينة ومثل ذلك وابن مثله في القرآن والمجازات لم يعرفها العرب يوجب تشابه ما اشتمل عليها الا كل
القرآن وهو هو كالمقطعات واما دليله الثاني ففيه ان بعد حجية الظن الحاصل من الالفاظ كما هو مقتضى المقدمة
الاولى لا حاجة الى بيان المتشابه لوجوب الرجوع الى ما يعرف منه في العرف واللغة وصدقه فيهما على الظواهر
ثم مع انا لو سلمنا تشابه لفظ المتشابه واحتمال ان يكون الظواهر منه فالاقدام احتمال المنع بعد اصالة
حجية الظن الحاصل من الظواهر لا يمكن الخروج عنه بمجرد الاحتمال واما الثالث وهو النهي عن التفسير بالرأي
فقد مر جوابه وكذا الرابع فانه اذا كان مقتضى المقدمة الاولى العمل بالظواهر فيكون هو دليلا على
خروج هذا الظن هذا كله مع ما في اخر كلامه من التناقض لدلالة هذا وقيل في رد هذا الفصل ان
محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب من حيث هو ظاهر الكتاب فلا يضر منه احتمال النسخ والتخصيص والتقييد وغيرها
قبل طروها مثل احاديث النزول فان قلت اين كان تجوز العمل بها واما بعد سنوح هذه العوارض ليحصل
تحقيقه ان اعلم بها على وجهها والا فالحال فيه هو الحال في جميع ما يرد علينا في اثناء زماننا من المتعارضات
صفات الادلة والمجتهدون ايضا يقولون بانه لا يجوز العمل بها الا بعد ملاحظة المعارض وما يدعى
ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار محض الورود من دون فحص وما كانوا يعملون باخبار الكتاب وجميع
المقدمات من اثرتهم هو الذي لا يخرج الاخبار من هذا الحكم بخلاف الكتاب فهو من اغرب الاحلام نحو يقول
في الكتاب نظير ما قلناه في الاخبار انه يجب الفحص وهذا لا ينافي جواز العمل بالظواهر اقول فيه تنظر لما مع اجماع

اولا فلانا نقول ان النزاع انما هو في ظاهر الكتاب من حيث هو ظاهر بما يدل عليه اخر كلام المفصل والمحاكي جوابه
باصالة عدم حجية الظن فيه فلا يضر بعض الاحتمالات قبل طروها قلنا لم نقصر بل هذا بعينه النزاع وان اراد ان قبل
طرو هذه الامور لا يكون هذه الامور محتملة ففيه لو سلم انه لا يكون ح ظاهرا بل يكون من المنفي فيخرج عن محل
النزاع اذ كونه ظاهرا انما هو من اجل تلك الاحتمالات مع ان احتمال التجوز وخفاء القرينة والتاويل وامثالها
ليس بشيء يطرء بعد العلم بل هو يكون مع الكلام ابدا غير مندفع الا بضم القرائن الحالية للكلام نصا واما ثانيا
فلان قوله اما بعد سنوح هذه العوارض يحمل على مقتضاه اذا علم على وجهها ان اراد انه علم بالمعنى المراد
من قرينة خارجية فيصير الكلام نصا ولا يكون من محل النزاع وان اراد انه علم على ما هو مقتضى القواعد اللفظية
فالعمل على مقتضاه محل النزاع واما ثالثا فلان قوله والا فالحال فيه هو الحال في جميع ما يرد علينا وقوله و
المجتهدون ايضا يقولون بانه لا يجوز العمل فيه انما يحسن هذا الكلام لو كان مذهب المفصل انه لا يجوز العمل
بظاهر الكتاب قبل الفحص عن الناسخ والمقيد والقرينة وامثالها لاجل هذه الاحتمالات ويجوز العمل به بعد
الفحص وهو لا يقول لا يجوز العمل بالظاهر مطلقا لا قبل الفحص ولا بعده الا بعد وجود خبر دال على بيانه فكيف
يكون الحال عنده كسائر الادلة وكانه توهم من اخر كلام المفصل ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار من غير
تجويز العمل بظاهر الكتاب انه اراد بذلك ان الكتاب قبل الفحص لا يجوز العمل به وبعده يجوز ولم يشعر بان
ذكر عدم التربص في الاخبار لاجل انه لما كان يقول بجواز العمل بها قبل الفحص وكان بناء فيه ما ذكره من اصالة
حرمة العمل بالظن اراد بيان خروج الاخبار عن تحت الاصل وذكر ذلك الدليل ولا دلالة له على انه يعمل في الكتاب
بعد الفحص ايضا واما ثالثا فلان قوله وما يدعى ان الحاصل من تتبع الاخبار الى قوله فهو من اغرب الدعاوي
ان اراد بالدعوى على اصحاب الائمة بالاخبار قبل الفحص وعدم عملهم بالكتاب كذلك ففيه مع عدم ملائمته لقوله
نحن نقول الخ انه لا غرابة في ذلك اصلا لان عملهم بالاخبار قبل الفحص مسلم عند الكل وبعد ملاحظة اخبار
النهي عن التفسير في القرآن وانه لا يبلغه اليه عقول الرجال يكون عدم عملهم به كذلك محتملا فلا غرابة فيه وان اراد
دعوى غرابة المفصل مع المجتهدين اللازم من ذلك التتبع من جهة انهم يعملون بالكتاب قبل الفحص والتتبع
يعطي ان اصحاب الائمة ما كانوا يعملون كذلك فهي وان كانت غريبة ولكنه انما يلزم لو كان مراده ان الاصحاب كانوا
يعملون بالاخبار قبل الفحص ولا يعملون بالكتاب الا بعده وقد صرح ان المجتهدين ايضا يقولون في الكتاب
كذلك فيكون دعوى غرابته مع المجتهدين ولكنه لم يرد ذلك بل اراد انهم يعملون بالاخبار قبل الفحص ولا
يعملون بالكتاب كذلك بل يتربصون ببيان الائمة فلا غرابة ح في الدعوى مع المجتهدين لانهم لا يقولون
بذلك واما رابعا فلانه لم يذكر الشق الاخير للترديد وهو ما اذا كان محل النزاع ظاهر الكتاب لا من حيث
انه ظاهر بل من حيث دلالة الادلة الخارجية على منع العمل به كما شعر به بعض ادلة المفصل

قال المفصل المتقدم بعد نقل قول الاخباريين ان اراد وا انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت افادتها
للظن المحتمل لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها الصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن
وما افاده محتمل منعنا من العمل به مع قبول ان في القرآن محكما بالنسبة الينا فلا كلام معهم وان اراد

ان الاحكام فيه اصلا فهو باطل اتفاقي وقيل بعد ذكر ذلك هذا التفصيل غفلة عن محل النزاع وان التشابه على الوجه الذي ذكره
لا اختصاص له بالكتاب بل يجري في الاخبار ايضا بل النزاع انما هو بالنسبة الى خصوص الكتاب وانما اشار من جهة
بعض الاخبار الذي دل على ان علم القرآن مختص بالمعصومين وذلك لا يختص بوقت دون وقت واما ما ذكره
المفصل فهو انما يصح في وقت عروض الاحتمالات لا في اول زمان النزول اقول نقل المفصل او لا عن شيخه
الاخباريين في فوائده المطوية ان الكلام في جواز العمل بالقرآن من غير تفسير في تفسيره وموافقة ظاهره وخفي
النسخ والتخصيص والتقييد والتاويل ونحوه ثم نقل استدلالهم على المنع بالايات الدالة على ذم اتباع الظن
وعلى انحصار علم القرآن في المعصومين ثم ذكر التفصيل المتقدم ولا شك ان مفاد ما نقل من الفوائد ان شيئا من
القرآن كله لجواز مخالفة ظاهره والتخصيص والتقييد وامثالها فرده المفصل بانه ان كان مراده من ذلك
مفهومه واذا اراد واقعه ليس متشابه ولكن مفتقر الى العمل به اما لاجل النهي عن الظن او غيره فلا كلام معهم
ولا ادري اين غفلة في ذلك عن محل النزاع قوله فان التشابه على الوجه الذي ذكره الخ قلنا نعم لا اختصاص له ولكنهم
يقولون انه لما كان الاصل حرمة العمل بالظن لا يجوز الاخذ بظن الظواهر الا ما خرج بالدليل وعمل الاصحاب ونحوه
يخرج الاخبار بخلاف الكتاب او يقولون ان ظن الالفاظ وان خرج لكن روايات المنع من تفسير القرآن مما خرج ويجوز
هذا التشابه في الاخبار لا يوجب عدم النزاع في خصوص الكتاب واما قوله واما ذكر المفصل فهو انما يصح في وقت عروض
الاحتمالات فقد عرفت ما فيه الثاني قد يعبر على حجية ظواهر الكتاب بان الحجة لو كانت هي في المجمل لا يفيد وان
كانت في المبين لم يكن عدم حجيتها لان منها الايات الناهية عن العمل بالظن الشاملة لها واما كذلك فهو مطعون بان الحجية وما
ظاهرة تلك الايات والاخبار الواردة بمضمونها او التعارض بالعموم من وجه ومادة الاجتماع ظواهر الكتاب ولا مرجح فيجب التوقف ويجاب
عنها ان منافات الظواهر الناهية عن الظن لحجية الظواهر الكتاب وادلتها اظهر اعتبار كونها مفيدة للظن بالمراد من جهة احتمال
التجوز والتخصيص والتقييد وما يناسبها من الظنون اللفظية وهذه الظنون ثابتة الحجية بالادلة القطعية فهي مخرجة بالقطع عن تحت
عموم ما دل على الظن والعرض من اثبات حجية الكتاب هنا ومن ادلتها بيان كون منافاتها الاظهر اعتبار كونها مفيدة للظن بالمراد من جهة احتمال
من جهة الظنون اللفظية فيكون الظواهر الناهية مخصصة بغير الظنون اللفظية وقطعا ولا تعارض بالمضاف اذ اصلا الثالث
اعلم ان الظاهر ان هذا المسلك وطريقة الجديد ان عليه القائلين اذا تعارض في حجية القرآن بعد ورود النص في بيانه او مع تقدم
النص بحسب تقدم الموافق له اذا تعارض مع غيره ولم يكن للمرجح اخر فالمثبت انه مقدم بالفرع والاصول الاولى
في بيانها في الحكم الموافق لها خبرا واخبارا كثيرة بل الظاهر ان جماع على اكثرها مع ان جلالات الاصول والفروع بل كلها مما تعلق
الحكم فيها بامور مجملة لا يمكن العمل بها الا بعد اخذ تفصيلها من المخصصات كما لا يخفى الصد
في السنة وهي في اللغة الطريقة المرضية وفي اصطلاح الفقهاء والاصوليين اما في العبادات فعلى المناظر ولطائف الاداب وقول
النبي او فعله او تقريره العادات وقد يطلق في اصطلاح المتاخرين على احد الثلثة من مطلق المعصوم فيقال بالكتاب والسنة
والفصل بحديث الائمة وبيان ما يتعلق بهذه الثلثة في مباحث الحديث قول المعصوم او كلامه
على نحو قوله او فعله او تقريره ومعنى حكايته احد الثلثة عنه نقله مع نسبته اليه وحكاية القول اعم من حكاية نفسه
ان هناك فيخرج عبارات الفقهاء للفتوى لمعنى الحديث او لفظه وهل الحديث المنقول معنى ومن المحدثين حكاية

المعصوم الحديث القدسي لكون قوله وكذا حكاية الحكاية لانه ما يحكى عنه واما نفس الحديث قدسي وصرحوا مع القائل في الخبر
والاعجاز وقد يعرف الحديث بانه ما يحكى احدها من دون زيادة القول فينتقض باصل الكلام المعصوم وقد يلتزم بذلك
بل صرح بانه الاصح بقاعدة النقل لان كلامه عم انما يكون امرا او نهيا بخلاف حكايته فانه اخبار قلنا اما اولا فلان نفس الكلام
المسموع عن المعصوم عم هو المسمى بمتن الحديث ومتنه مغاير لنفسه وبرد على الاول بعد تسليم الاغلبية
واولوية تغليب الاغلب في النقل ان كلام المعصوم عم وان كان في صورة الامر والنهي ولكنه متضمن لمعنى
الاخبار عن حكم الله سبحانه فيحصل المناسبة وعلى الثاني بعد تسليم عدم كون الاضافة بيانية انهم يطلقون متن
الحديث في مقابل اسناده لا نفسه حتى لا يقتضي التغاير وايضا يطلقون المتن فيما اذا تحققت فيه الحكاية به ولا شك في جريان
قول المعصوم عم لكلام يحكى قوله وايضا قال الشارح فعل المعصوم كذا او قرره كذا يسمى ذلك حديثا قطعا فانه حكاية
الفعل او التقرير ومع ذلك يسمى هذا بعينه متن الحديث على ان اطلاق المتن على قول المعصوم لو بدا انه الحديث لان
المراد بالمتن هذا الاصل والنفس مع ان الاخبار المتكثرة تصريحا باطلاق الحديث على قول المعصوم كما في رواية هشام
بن سالم وحماد بن عيسى وغيرهم قالوا سمعنا ابا عبد الله عم يقول حديثي حديث ابي ان قال حديث رسول الله
قول الله نعم وفي رواية ابن مسلم اخبرني بحديث فانا اقوم فقهاء وفي رواية محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله
عم اسمع الحديث منك فازيد واتفحص وفي اخرى عنه عم الحديث ينبغي كما يصنع القرآن الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة
بحيث الا في بعضها في حيث التعارض والترجيح بل لنا ان نقول ان الحديث مختص بقول المعصوم سواء كان قول المعصوم او غيره انما
يعني قوله او فعله او تقريره فان الظاهر من تتبع الموارد ان مرادهم من الحديث ليس الا ذلك واما ما يقولهم يحكى
فليس الا لنقل الحديث المنقول معنى ورواية وفعلا او تقريره ثم ان الخبر مختص فقد يطلق على ما يرادف الحديث
كما هو مصطلح الاصحاب الدراية فقد عرفت تعريفه وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد صرح بانه كلام يحتمل الصدق
والكذب لذاته اي بحسب النظر الى مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجية وقيل التصديق والتكذيب
كذا قالوا والاخير لدخول ما لا يحتمل احدهما بسبب امر خارجي كخبر الله سبحانه والكل اعظم من الجزء وعكسه وقد يقال
ان الاحتياج اليه فيه لذلك انما هو في الاول دون الثاني قيل انما عدلنا الى التصديق والتكذيب لان الصدق مطابقة
الخبر للواقع والكذب عدمها ومن الاخبار ما لا يحتمل الكذب ومنها ما لا يحتمل الصدق مع انهما يحتملان
التصديق والتكذيب لان التصديق هو كونه بحيث يصح من جهة اللغة ان يقال لقائله صدق وكذلك التكذيب
اقول الظاهر ان المحتاج الى القيد لا يعول ما ذكره هو الثاني واما الاول فلا يعول فيه معه اما عدم الدخول
في الاول معه لان الضمير في لذاته راجع الى الخبر المراد احتمال معناه للصدق والكذب اي لمطابقته للواقع
وعدمها والاحتمال اما عقلي او شرعي او عادي او لغوي ولا ارتياب في ان الاخير انما يكون في الدلالة
الوضعية واما في مطابقة حد المعنى للواقع وعدمها فلا معنى للاحتمال المعنى عدمه فيكون
المراد احد المعاني الاول ولا شك ان من المعاني ما لا يحتمل العقل مطابقته للواقع من حيث هو هو
ومنها ما لا يحتمل عدمها كذلك وكذا الشرع والعرف فيما لهما دخل فيه فان اعظم الخبر من الكل مثلا ما
لا يحتمل العقل مطابقته للواقع لذاته من حيث وان احتاج الى امر خارج وكذا نظائرها من الاحوال

العقلية والشرعية والعرفية فقولك الجزء اعظم من الكل مما لا يحتمل الصدق لذاته بعد ان خرج واحتياج الذات
الى القيد فلان التصديق والتكذيب من الافعال الصادرة عن المصدق والمكذب فهو اما قول القائل
صدقت او كذبت او اذعان عطابقة الخبر للواقع او بعدمها فعلى الاول يصير من متعلقات الاذعان فيصح
حمل الاعمال اهل العقوى واخوانه وعلى الثاني يصح على غير الاول فعلى الاول يمكن ان لا يصح تصديق خبر
او تكذيبه شرعا او عقلا او عادة لاجل الامور الخارجة واذا احتمله لغة فيدخل مثل ذلك بقيد لذاته ولكن يجب
ح ان يراد منه من جهة اللغة لا ما فرضناه وعلى الثاني يمكن عدم اذعان شخص بمطابقة بعض الامور الواقعية للواقع
او اذعان عدم مطابقته له لجهل او شبهة فيحتاج الى قيد لذاته فاذن قولنا الكل اعظم من الجزء انما يقبل عدم الاذعان
بسبب ذات الكلام اما لو لوحظ مع الخارج كعدم الشبهة مثلا فلا يقبله والحاصل ان ذات هذا المفهوم ليست
مانعة من التكذيب بل انما يعرض ذلك بسبب الاطلاع على الذات واشباهه ولكن تلك الذات ما منعت من الكذب وذلك
بخلاف معنى ضرب فانه لا يقبل الاذعان وعدمه وقد يقال ان الاخير خرج ايضا مثل الانسان حيوان ناطق اذا قصد به
التحديد وكلام كاذب واريد هذا مما يستلزم صدقه كذبه وبالعكس وفيه نظر اذ لا فرق بينهما وبين مثل ضرب الله
لان قصد التحديد والاستلزام المذكور من الامور الخارجية وقد يورد على التعريفين بالدور لان الصدق والخبر اخذا في
والكذب حال فيه والجواب ان الصدق والكذب والتصديق والتكذيب من الاعراض الثانية للخبر فذكره في حدها
لا يوجب التوقف وقد يجاب ايضا بان ما عرف بالخبر هو الصادق والصدق في تعريف الخبر ليس بمعنى الصادق بل هو
نفس الصدق وبيان تعريف الصادق بالخبر المواقع تعريف للصدق بموافقة الخبر وقد اجيب عنه بوجوه اخر ايضا وقد
في ذكرها وذكرناها مع سائر ما قيل في التعريفين في شرح التجريد وقد يعرف الخبر المقابل للانشاء بانه كلام يفيد
نسبة امر الى اخر ايجابا او نفيا وبانه الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية وبانه كلام لنسبة خارج في احد الازمنة اي يكون
بين الطرفين في الخارج نسبة ثبوتية او سلبية سواء طابقت تلك النسبة ذلك الخارج في احد الازمنة اي يكون بين
الطرفين في الخارج نسبة ثبوتية بان يكونا ثبوتيين او سلبيين او لا تطابقه بان يكون احدهما ثبوتيا والاخر سلبيا
والمراد بالخارج في التعريفين الخارج عن مدلول اللفظ لا خارج الذهن فيدخل نحو علمت وظننت وهذا هو معنى
الواقع ونفس الامر فلا يرد ايضا ان النسبة من الامور الاعتبارية دون الوجود الخارجي كما صرحوا به وذلك لان
اثبات النسبة الخارجية فان مرادهم بالخارج في تعريفهم كون النسبة امرا خارجيا اما يراد في الاثبات او نقول
ان المراد بالنسبة الخارجية ما كان الخارج ظرفا لنفسها لا الوجود الخارجي لها ظرفا لتحققها وحصولها كالوجود
الخارجي والنفي هو الثاني وصدق الاول لا يستلزم صدق الثاني والمراد بالافادة الوضعية لا ما يشمل العلية
ايضا فلا ينتقض بالامر بالوضعية ما يشمل النوعية فلا يرد المركب من المجازات وبالافادة الفعلية اي يكفي
الوضع لتحقيق سبب الافادة الفعلية فلا ينتقض بمثل رحمك الله دعاء فانه وان افاد اثبات النسبة وضعا لانه
لا يفيد بالفعل الخبر لعدم الوضع الافادة حين الاستعمال ايضا وحق افادة النسبة ايجابا او نفيا ايقاعها
او انتزاعها فلا يرد مثل قم حيث يفيد نسبة القيام الى المخاطب او الطلب الى المتكلم واستلزامه لايقاع الامر ليس
افادة وضعية ومنه يظهر عدم ورود على التعريف الثاني ايضا حيث ان المراد المحكوم فيه باعتبار الوضع والمراد

فقد يدفع ورودها عليه بانتفاء الخارج لان المراد ان يكون النسبة واقعة مع قطع النظر عن هذا الكلام والنسبة في مثل
قم يوجد بهم ونجد شيئا ان النسبة الواقعة بين الطرفين اللازمة للكلام اقتضاء كان او خبرا لا يمكن ان لا يكون لها خارج
سلا لقولنا قم نسبة قائمة بنفس المتكلم وهي نسبة القيام الى المخاطب او الطلب المتكلم اشيا ولا يمكن في الخارج اما ما يكون
القيام والطلب حاصلا للمخاطب او المتكلم مطابقا للنسبة الذهنية او لا فلا مطابقة ولا فرق بينه وبين قائم زيد من هذه الجهة
ولا يوجب اتفاق الطرفين الذاتي في النسبة وعدمها فرقا بينهما كما قيل نعم لو فسر التعريف بان المراد ان كلام يدل على النسبة
خارج يحمل النسبة على المطابقة سواء طابقت في الواقع ايضا لا كما صرح المحقق والظاهر ان من وهم ايضا ذلك كما يظهر من
كلام جماعة منهم والذي طيب الله محققه في شرح الشمسية الشافية هو المستفاد من اضافة النسبة الى الضمير الراجع الى
الكلام فان معناه ثبوت الخارج لهذه النسبة الموجودة بعينها لا لاشيء مطلقها بين الطرفين فانه لو لم يكن نسبة هذا
الكلام ثبت ذلك بنفي النقض بالكاذب عن الاخبار لا يدل على وجود خارج للنسبة وان لم يوجد وبالجملة
لا يكون احد طرفيه موجودا في الخارج مع ان الوجود الذهني طرف متعلق بالخبر وقد يدفع النقض بالكاذب بتخصيص
الخبر بالصادق لتيقنه من كلام الجماعة كالشيخ الرئيس والشيخ عبد القاهر والتفتازاني وغيرهم من ان مدلول الخبر الصدق
وان جميع الاخبار من حيث اللفظ لا يدل الا على الصدق والكذب احتمال عقلي فليس مراد هم ان لفظ الخبر موضوع لما كان
صادقا بل ان المستفاد من قول المخبر بقائم وقوع القيام لزيد في الخارج وعدمه بنوته احتمال عقلي هذا نعم انهم اختلفوا
في معنى صدق الخبر وكذبه فالمشهور انه مطابقته للواقع وعدمها وقال النظام ومن تابعه مطابقته لاعتقاد
المخبر صدقها ولو كان خطاء فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق وقوله السماء فوقنا غير معتقد كذب
مراده من عدم المطابقة للاعتقاد هو ان يكون هناك اعتقاد لم يطابقه او انتفى الاعتقاد كما يدل عليه تصريح الفريقين
بعدم الواسطة بين الصدق والكذب على هذا المذهب ومن الاعتقاد الحكم الذهني الجازم او الراجح سواء كان مطابقا
للواقع او لا فيعم العلم وهو الحكم الجازم المطابق الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور وهو حكم جازم سواء
طابق الواقع ام لا قابل للتشكيك ام لا والظن وهو الحكم بالطرف الراجح والجزم المعلوم والمعتقد والمظنون صادقة
والمشكوك والموهوم كاذب لان الحكم مع الشك والوهم لا يكون جزما بل هو مجرد تصور الا انه لا حكم للشك معنى
انه لم يدرك الوقوع واللاوقوع ولكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية تحقق الحكم لفظا فتحقق الخبر وقال ابو عثمان الجاحظ
الخبر اما مطابق للواقع او لا وعلى تقديرهما مع اعتقاد انه مطابق او اعتقاد انه غير مطابق او بدون الاعتقاد للشك
او لعدم الشعور فهذه ثمانية اقسام واحد منها صادق وهو المطابق مع اعتقاد انه مطابق وواحد كاذب وهو
غير المطابق مع اعتقاد انه غير مطابق والباقي وسائط فكل من الصدق والكذب اخص منه بالنظر الى المتقدمين
وقد يصدق لزوم بعض المتاخرين ما يدل على كون الشك منها كاذبا وهو ليس كذلك اخبر المشهور بالاحياء على
صدق الكافر في قوله الاسلام حق وكذبه على خلافه وقوم سمعوا عنه صلى الله عليه وآله كم صادق ومن وقوم فهم هذا
ما يفهمه الرحمن وصدق المسلمين مسلمون وما فهمه الوقوف على الاعتقاد لا يصح الحكم بالصدق والكذب اذ لا سبيل
الى العلم بالاعتقاد الخبر وهو موقوف على العلم بصدقه وكذبه والاخبار المتوقف على العلم بالاعتقاد فاما يدعا او يتسلسل
ومن يسلم المسلمين اليهود والنصارى بالكذب على الله مع ان اكثرهم يعتقدون مطابقته والتبادر فانه لا يقبل هذا الخبر

يبقى

يبقى الى الذهن مطابقته للواقع وعدم صحة السلب وبانه لو اخبر واحد بواقعة ثم اخبر عدد المتواتر بان هذا الخبر صدق يحصل العلم
بوقوع الواقعة لا اعتقاد المخبر او يحتمل ان كثيرا من تلك الادلة انما يصلح ردا لمذهب النظام دون الجاحظ وكثير منها ايضا لا يثبت
الا لاستحالة الكذب وهو اعم من الجهة والتحقيق في هذا ان يرد على الادلة انه ان اريد بالاجماع على الحكم وصدقها الاجماع على كون خبره مطابقا
للواقع فلا يفيد وان اريد الاجماع على الاطلاق لفظ الصادق والكاذب فان اريد الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم فهو
غير ثابت فان امثال ذلك ليس من المسائل التكليفية التي يعلم فيها قول المعصوم وان اريد اجماع اللفظيين فتحقق من انه
ممنوع وان اريد غير ذلك فلا حجية فيه وبالجملة هذا الاجماع مما ادعاه المعتدي ولا يثبت بمجرد قوله اجماع ولا استشهاد
عليه وعلى الرابع ان توقف العلم بالاعتقاد على الاخبار ممنوع فانا نعلم كثيرا من اعتقادات اهل الاسلام وغيرهم من دون
اخبارهم وعلى السادس والسابع انهما مسلمان في صدق الخبر واما صدق المتكلم وكذبه فلا بل لا يتحد دعوى تبادر مطابقة
الاعتقاد وعدمها او مع الواقع من الثاني واستعمالهما انما يطابق الاعتقاد ولا مطابقة شايع وبالجملة بين قول
القائل هذا الخبر صادق او كاذب وقوله هذا الخبر كذب فرق ظاهر فلو قيل بالمشهور في الاول وبالنظام في الثاني
لم يكن بعيدا اخبر النظام بقوله نعم ان اخبارك المنافقون كلهم قالوا نشهد انك لرسول الله نعم انك لرسوله والله
يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه نعم كذبهم في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فهو من جهة
مخالفة اعتقادهم واجيب بوجوه الاول ان الاستشهاد اعم من الحقيقة والثاني ان المراد انهم قوم من شانهم الكذب
وهو سجيتهم فلا مقر بصدقهم في هذا الخبر والثالث ان التكذيب راجع الى جعلهم على انهم لم يقولوا مانب اليهم والرابع
ان راجع الى لازم فائدة الخبر لا هو مقصودهم والا فالنبي كان اعرف منهم بمضمون الخبر والخامس انه راجع الى استمرار انتفاء
في الغيبة والحضور والحال والاستقبال والاسن والخوف المستفاد من فعل المضارع او القرينة الى الثبوت حيث انهم كانوا
يشهدون بذلك لاستمرار النبي والسادس ان المراد انهم كاذبون في هذا القول من عهدهم والسابع ان التكذيب لقولهم
نشهد باعتبار ما تضمنه من ان ذلك عزمهم لا شرط العلم في الشهادة عرفا وان ذلك عن صميم القلب وخلوص الا
عتقاد كما يدل عليه ان واللام والجملة الاسمية واذا من ان التكذيب انما هو في تسميتهم هذا الاخبار الحالي عن
المواطاة شهادة قبل هذا فيسمى خطاء لا كذبا فانا استعمال الكذب موضع الخطاء شايع كما صرح به ابن الاثير في نهايته او يقول
ان هذه التسمية يتضمن الاخبار بكونه مسمى بالشهادة في نفسه وذلك يدل على كونه صادقا في الخبر والتكذيب لهذا
الخبر الضمني والفرق بين هذا الجواب وما تقدم ظاهر فتوهم الاتحاد باطل اخفى الجاحظ بقوله سبحانه افترى على الله
كذبا ام به جنة حصرا لخبر النبي بقوله اذا من قتل كل من جاءكم لو خلق جديد في الافتراء الذي هو الكذب وخبر المجنون
على سبيل منع الخلو والجواب بالثاني غير الكذب بدون قسمه وغير الصدق لانهم في مقام المبالغة التكذيب ولعدم الالتزام
به جنة عليه بوجه فالمعنى ان خبره ليس بصدق قطعا فهو اما كذب او خبر المجنون فاثبت الواسطة بزعمهم وهم من
اهل اللسان وبه ثبت مذهب الجاحظ اذ الواسطة انما تحقق اذا اعتبر في الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد
فمن الكذب عدمهما او لو اعتبر النسبة الى الواقع فقط كان خبر المجنون الغير المطابق للواقع كذبا ولو اعتبر النسبة
الى الاعتقاد فقط يكون مع اعتقاد المطابقة صدقا ومع اعتقاد عدمها صدقا فلا تصح واسطة
وما ذكرنا ثبت من الادلة الوسائط انتفت ولكن بعضها بالصريح وبعضها بالالتزام لا يصلح

اذ الخبر الغير المطابق للواقع الذي لا يصدر مثله الا عن المجنون بالاطلاق واسطة من غير تحقق تخصيص مخبره منه وهو
اما يكون من جهة عدم تحقق الاعتقاد لغفلة المخبر كما هو شأن الجمادات من حيث لا شعور لهم او بسبب اعتقاد المطابقة
مع كونه مما لا يعتقد لها فاما من يعتقده فهو مجنون او بسبب شكه في المطابقة وعدمها مع كونه مما لا يشك في
مطابقته فالمجنون في هذه الثلث صريح يلزم منها ثلثة اخرى وهي المطابق للواقع مع غفلة المخبر او شكه او اعتقاد
عدم المطابقة ما عرفت من ان ثبوت الواسطة ولو واحدة موقوف على اعتبار المطابقة وعدمها للواقع والاعتقاد
معا ومع اعتبارهما ثبت الواسطة سابقا لست بل لنا ان نقول بالملازمة على انست صريحة لانها تدل على ان كل خبر
لا يصدر مثله الا عن المجنون فهو واسطة وكما ان كل خبر مطابق للواقع مع الغفلة او اعتقاد المطابقة او الشك
اذا كان لا يعتقدها او لا يشك فيها من لم يعقل لا يصدر الا من المجنون فكذلك كل مطابق له مع الغفلة او اعتقاد عدم
المطابقة او الشك اذا كان لا يعتقده ولا يشك فيه من لم يعقل لا يصدر الا عن المجنون فتدل الاية على ان
ان الست من الوسائط واختصر اعتبارهما اذا كان المطابقة وعدمها جليا غير ضائر اما لعدم القصد او لظهور
انه لا مدخلية لوضوح الخبر عنه وخفائه في الصدق والكذب وعدمهما وبهذا ظهر ضعف ما قيل من ان الثابت بالاية
واحدة من الوسائط وهي الخبر المطابق مع عدم تحقق الاعتقاد فان المجنون لا قصد له او يتنفل بانضمام الخبر المطابق
مع اعتقاد المطابقة حيث ان الكفار يزعمون ان هذا الخبر مما لا يعتقده من لم يعقل او تنفل بانضمام صورة الشك ايضا
واضعف منه ما قيل في وجه انها لا تثبت الا واسطتين من ان تشبيه خبر بخبر المجنون الا من جهة ضياع الدلالة او تنفل
على الجواز ولا يمكن الجمع في التشبيه لان خبره اخص من وجه واحد لا يقبل الا احد المحتملات اما كونه لا عن شعور او لشك لا المجنون
او يعتقد المطابقة كالمجنون بل لا يمكن الجمع في الاخيرين ايضا ووجه الضعف ان اثبات الواسطة بالاية ليس لانها تدل
على كون هذا الخبر الجزئي واسطة بل لانها تدل على ان خبر المجنون مطلقا واسطة ثم الجواب عنه ان تردد بينهم ليس بين الكذب
المطلق والاخبار حال المجنون بل هو اما بين القصد وعدمه او الاضطرار فتراه ومدعى سبيل منع الخلو والجمع فان معنى
ام به جنة ام لم يفتر تخيير بين الافتراء بالجنة لان المجنون يلزمه ان لا افتراء له لان الكذب من عمد فالنافي
فيه لما هو اخص من الكذب فيكون هذا اخص الخبر الكاذب في نوعيه من عمد ولا عن عمد ويمكن ان يجاب ايضا بان المسلم انهم
اعتقدوا عدم كونه مطابقا للواقع ولا يلزم منه انهم اعتقدوا عدم صدقه لجواز ان يكون الصدق مطابقة الاعتقاد
كما هو مذهب النظام وقد يجاب ايضا بان العقد يدين الكذب وما نحن فيه فان الكلام الذي لا قصد له ليس بخبر
وبان الاية على فرض دلالتها فانما تدل على ثبوت الواسطة لا على تحقيق معنى الصدق والكذب فان غايتها تثبت معنى
اطلاق الكذب فيها على ما خالف الواقع والاعتقاد واما تحقيقه فيه فلا يرد على الاول ان مدخلية القصد في الخبرية
ممنوعة وعلى الثاني ان المستدل لم يدع ان الاية تدل بنفسها على معنى الصدق والكذب بل ادعى انها تدل عليه بواسطة
دلالتها على ثبوت الواسطة فبعد ثبوتها تثبت المطلوب وقد يستدل الجاحظ بوجهين اخرين ايضا احدهما ان من
اعتقد ان زيدا في الدار واخبر عنه ثم ظهر خلافه لا يقال انه كذب ولا صدق فتثبت الواسطة ويتم المطلوب كما مر ورد بمنع
عدم اتصافه بالكذب والظاهر ان قيل انه خبر كذب ولكن لا يقال للخبر انه كذب وثانيهما ان من قال محمد رسول الله
صادقا فان لم يكن كاذبا ولا صادقا فثبت الواسطة ورد بمنع عدم كونه كاذبا ولو لم يلزم منه تكذيب محمد ولا تصديقه

لان الحكم على المجموع مغاير للحكم على كل واحد ثم ان فائدة هذا الخلاف تظهر فيما اذا قال المنكر اذا استهل زيد فهو صادق فانه يكون
اقرارا على المشهور ومذهب الجاحظ ولا يكون على مذهب النظام وكذا فيما اذا قال المدعي كذب شهودي فانه يسقط دعواه على
الاول لان معناه انه لا يطابق الواقع دون الاخير لان معناه عليه انه لا يطابق اعتقادهم واما اذا قال لم يصدق شهودي يسقط
على المشهور دون الاخيرين الى غير ذلك من التفريعات قال بعض افاضل العصر بعد نقل شذة من التفريعات عن شيخنا البهائي
ما لفظه ان الذي يظهر لي ان ضابط الاقوال الثلثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب عند المحقق هو اعتقاد مطابقة
الواقع وعدمه فان النظام ايضا مراده من كون الصدق مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاده ان الحكم ثابت في الواقع فالذي
يصف بالصدق هو ما يعتقد مطابقته للواقع وكذلك الجاحظ لا يصف به الا ما يعتقده كذلك واما المشهور فلما لم يمكن
ظهور الواقع الا باعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون بعد اعتقادهم المطابقة فالاعتقاد مما لا بد منه ملاحظة
في الوصف بالصدق والكذب فان قلت الصدق والكذب امران نفسي بديهيان والخبر انما يتصف بالصدق والكذب النفسي
الامريين لا ما يعتقد صدقه وكذبه فلو كان شيء مطابقا للواقع واعتقد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له فساد اعتقاده يحكم
بانه كان صادقا فلو نذر ان يعطي من اخبر بصدق شيئا فاعطاه لمن اعتقد في حقه الصدق لكنه كان في نفس الامر لا عندنا
والذي يتم هو ما عرفت اتصافه به وبره النذر وعدمه في الصورتين ثم مع انه يجري على المذهبين الاخيرين ايضا فانه اذا
نقل الاعتقاد يحكم النظام ايضا بخلاف المحقق في ذلك الخبر وكذلك الجاحظ فالخبر الموافق للاعتقاد عند النظام صدق
ما دام كذلك واذا تبدل يتصف بالكذب بمعنى انه كذب راسا لا صار كاذبا الا لا بمعنى تكون الخبر صدقا في وقت وكذبا
في اخر في نفس الامر بل انما ذلك من جهة الاعتقاد ثم قال اذا عرفت هذا نقول انه لا يحصل للتفريعات المذكورة لا ذوق
المدعي كذب شهودي معناه كذبوا في الواقع لا في الاعتقاد انشهودي يعني قالوا قولا كاذبا في الواقع على اي قول
من الاقوال الثلث وهو سطا حقه على الثلثة فان كل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه كما بينا وفي الحاصل
ان معنى قول المدعي كذب شهودي هو اني اعتقد عدم مطابقته للواقع وهو اقرار ببطلان حقه وليس معنى كذبوا
انهم اخبروا من غير اعتقاد وعلم فان هذا معنى كذبوا في اعتقادهم بمعنى قالوا قولا مخالفا لاعتقادهم واذا تبين
بذلك فهو كما ذكره ولكن ليس هذا تفريعا على لفظ الكذب المطلق والجرأة كما ان نفس الخبر اذا قال خبري كذب بمعناه
على مذهب النظام انه غير موافق لاعتقادي فكذلك غيره ممن وصفه بالكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد انه غير موافق لاعتقاده
وهو فهو اقرار بعدم ثبوته في الواقع ثم ذكر تنقيح مطلب كلامه هذا باب في تفسير معنى الخبر كلام لم خارج المدلول
وذلك الخارج هو الواقع وحقيقة مذهب المشهور في الصدق مطابقة مدلول الكلام لذلك الواقع وان الوصف
في فهم المطابقة واعتقاده في نفس الامر وحقيقة مذهب النظام هو مطابقته لما يعتقده المدرك انه كذلك والواقع من
حيث اعتقاده فوصف الخبر بالصدق والكذب على كل المذاهب بلاحظ بالنسبة الى الخبر من حيث هو خبر من حيث صدوره
عن المخبر فاذا قال المدعي له قائم وانه غير موجود في الواقع وكان اعتقاد المخبر عدمه فالخارج عند المخبر العدم يعني يعتقد
ان ما في الواقع هو عدم القيام فقوله زيد قائم عند المخبر كذب لانه يخالف اعتقاده واما غيره ممن يسمع هذا الكلام ويعتقد
قيام زيد فهو صادق عنده على مذهب النظام ايضا لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا فالخبر عند النظام ايضا بدون نصف
بالصدق والكذب مطلقا فان الخبر هو نفس الكلام الموصوف لا الكلام مع اتصافه بكونه صادرا من المخبر فما يتوهم

ان مذهبه ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط والكذب مخالفته كذلك يبطل الاستدلال اما ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة
الى معتقد غير المخبر بكذب ولا صدق وهو واه لان الخبر بنفس الكلام لا من حيث انه صادر من المخبر ولا بد له من خارج كما اعتقاد
على مذهب وهو مختلف باختلاف الاعتقادات فلا بد ان يكون مراده من المخبر في قوله صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر مطلقا من غير
الخبر لا نفس من تكلم به فقط والذي اوجب التعبير بهذه العبارة في مذهبه هو الاستدلال المذكور نعم انهم لكاذبون حينئذ
الواصف هو الله تعالى مع ان عليه مخالف لما اعتقدوه ويدفعه ان ذلك الاستدلال لا بد ان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبر بمعنى
انهم لكاذبون بالنظر الى اعتقادهم لانه كذب عند غيرهم ايضا نعم لم يعتقد ذلك الا الاقل والا لم يكن انتفاء اتصاف الخبر بكونه
كذبا وصدقا بالنظر الى ملاحظة حال الخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بصدق ولا كذب فتامل حتى لا يتوهم ان هذا ما ذكره
في الجواب عن الاستدلال بالاية بان المراد انهم لكاذبون في زعمهم فانه معنى اخر وحاصله انهم يزعمون ان هذا كذب لمخالفته
للواقع لانهم كاذبون لاجل مخالفته لمعتقدهم والحاصل ان مذهب النظام لا بد ان يكون ان الكذب والصدق هو مطابقة
الواضح الخبر لاعتقاد من يطلع عليه سواء كان نفس المخبر او غيره والاستدلال بالاية بتقريب ان الله عز شانه اطلق الكذب
على مثل ذلك فان ما شهد وابه كذب لكونه مخالفا لاعتقادهم والجواب منع رجوع قوله سبحانه لكاذبون الى هذا الخبر اولا
ومنع كونه لاجل مخالفته لمعتقدهم من حيث انه مخالف له بل لاجل انه مخالف للواقع بحسب معتقدهم من حيث انه مخالف للواقع
في معتقدهم ثانيا ثم نقل بعد كلام من تمهيد القواعد انه قال من فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان بان على كذا
فهما صادقان فانه يكون بناء على القولين فقال بعد نقل تتمة للاسرار ان اراد انه ثبت الحق على المذهبين دون مذهب النظام
فقد بما مر بل هنا اوضح لتقوم وان اراد ان القائل ليس بمجرد ان ما يخبر الشاهد هو مطابق لاعتقاده فقط وان هذا الاصل
في غاية البعد وان كان القائل على مذهب النظام ايضا انتهى ما اردناه ذكره ويرد عليه وجوه الاول ان ما ذكره من ان
ساق الاقوال الثلثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب هو اعتقاد مطابقة الواقع ان اراد ان المناط هو اعتقاد
الواصف فانما هو على المذهب المشهور وان اراد اعتقاد المخبر فانما هو على مذهب النظام وان اراد المطلق حتى يكون
المراد ان المناط على الاول الدور وعلى الثاني الخلف كذلك ولكنه لا يجدي فيما هو بصدده الثاني ان المعنى المجرد في
قوله هو كون اعتقاد اذ كان راجعا الى الخبر فهو صحيح ولكنه غير مراد فان كان راجعا الى الواصف فهو ليس مراد النظام فانا
ان ما ذكره من ان قول المدعي كذب شهود دعي معناه انهم قالوا الكذب في الواقع سلم ولكن استلزامه بطلان
الخلو على الاقوال الثلثة باطل لانه انما يستلزمه اذا كان معنى الكذب ما لا يطابق الواقع كما هو المشهور لا معنى قولهم ان
ما هو الكذب في الواقع انهم قالوا ما لا يطابق الواقع في الواقع وظاهر انه يستلزم بطلان الخلو اما على مذهب النظام
فمعنى الكذب ما لم يعتقد المخبر مطابقته للواقع فمعنى قولهم قالوا ما هو الكذب في الواقع انهم قالوا ما لم يعتقدوا مطابقته
للواقع في الواقع فظهر انه لا يستلزم البطلان وما استدل به على البطلان على الاقوال الثلثة بقوله فان كل واحد منها يعني
اعتقاد المطابقة وعدمه لا يخفى ما فيه لانا ان اراد عدم اعتقاد المطابقة المعتبر في الكذب على مذهب النظام اعتقاد المخبر
كما هو المصرح به في كلام جميع من حكى مذهبه ثم ولكنه لا يبطل الخلو اصلا وان اراد اعتقاد الواصف فلم يثبت اعتباره
على مذهب النظام بل هو خلاف ما مر نطقت عليه عبارات الفحول في نقل مذهبه قوله كما سيأتي ان كان معناه كما
سيأتي فاين ذلك ومتى اشتهر وان كان المعنى كما ذكرناه فما فائدته وكيف يقبل بلا دليل مع مخالفته لصريح كلام

النظام

النظام ودليله نعم يشترط في الحكم بالكذب على مذهب النظام اعتقاد الواصف عدم اعتقاد المخبر بالمطابقة وهو لا يوجب
سقوط الحق الرابع ان قوله معنى قول المدعي كذب شهود دي هو اني اعتقد عدم مطابقته للواقع باطلاقه يطابق وانما
هو على المشهور واما عند النظام والمعنى اني اعتقد انهم قالوا ما لا يطابق اعتقادهم وكذا قوله ليس معنى كذبوا الخ و
كذا قوله فانه هذا معنى كذبوا في اعتقادهم غير صحيح على مذهب النظام لان معنى كذبوا في اعتقادهم على مذهبه انهم اخبروا
من غير اعتقاد في اعتقادهم والخامس ان قوله ولكنه ليس تفريعا على الكذب المطلق بل على الكذب في الاعتقاد مردود
باذهاب معنى الكذب المطلق على مذهب النظام لانه يجعل اعتقادهم جزء لمعناه والسادس ان قوله فكذلك غيره ممن
وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد انه غير موافق لاعتقاده فيه انه ليس متفرعا على ذلك اللازم
وما الذي يقتضيه مع تصريح الجميع بخلافه في تقرير المذهب والسابع ان قوله وحقيقة مذهب النظام هو مطابقته
لما يعتقده المدرك انه كذلك في الواقع الخ فيه انه من اين ظهر ان هذا حقيقة مذهبه ومن يقول ذلك مع ان كلام النظام
نفسه غير موجود وكلام الوسائط صريح في خلافه ولم يدل دليل عليه والثامن ان قوله فوصف الخبر بالصدق والكذب
الى قوله لو وصفه بها باعتبار اعتقاد المخبر عند النظام لا يوجب كون الوصف باعتبار صدور الخبر والا لوجب وصفه
باعتبار اعتقاد السامع كما توهمه الفاضل كون الوصف باعتبار سماع الخبر لا نفسه والتاسع ان قوله فهما
يتوهم ان مذهب النظام ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط الخ فيه انه كيف ليس كذلك مع ان كلام الجماعة مع انتفاء في
شرح المفتاح والعضدي وشيخنا البهائي وغيرهم صريح في ذلك والعاشر ان ما ذكره بقوله لاستلزامه ان يكون
مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غير المخبر بصدق ولا كذب فيه انه ان كان اراد بالنسبة الى معتقد في المطابقة
للواقع وعدمها فهو كذلك ولا ضير فيه وان اراد بالنسبة الى معتقد في اعتقاد المخبر بالمطابقة وعدمها فلا
يلزم اصلا وهو ظاهر والحادي عشر ان قوله لان الخبر هو نفس الكلام لا من حيث صدوره من المخبر فيه انه لم يقل احد
بانه هو الكلام من حيث صدوره ولا يلزم ذلك ايضا من جعل الصدق مطابقة اعتقاد المخبر ولو لزم ذلك لزم
لزم من جعله مطابقة اعتقاد الواصف عدم كون الخبر ايضا نفس الكلام وان قيل مراده ان الصدق والكذب بعد صيرورة
الخبر بنفسه فلو عرضاه باعتبار صدوره لزم مدخلية هذا الاعتبار في نفسه قلنا من اين علم انهما من
العوارض الذاتية للخبر لا من عوارضه باعتبار لازمه فان الخبر هو نفس الكلام لكن صدوره من المخبر من لوازمه
الثاني عشر ان قوله ولا بد له من خارجي اعتقادي وهو يختلف بحسب الاعتقادات فيه انه نعم يختلف
ذلك بحسب الاعتقادات وكيف لا منه ما علمت به وما فائدة ذلك الكلام الثالث عشر ان قوله فلا بد ان يكون
مذهب النظام فيه انه لم ذلك وما اقتضاه وما الذي اوجب ان يحمل لفظ الخبر في كلامه على ما يشمل السامع ايضا
غاية الامر انه لا يصح جعل المطابقة لاعتقاد المخبر وعدمها صدقا وكذبا فهل يوجب ذلك صرف كلامه عن ظاهره
ومخالفة جميع من حكى عنه مذهبه وابطال ما قرروا اهل الخلاف ولو جاز ذلك لوجب الحكم برفع الخلاف بين
العلماء اساسا وعدم صحة التقريرات على المسائل الخلافية لبطلان ذخيرة الواحد من الاقوال فيجب صرفه عن المخالفة
الرابع عشر ان قوله والا فيلزم اتصاف الخبر الخ فيه انه نعم كذلك على مذهب النظام ولكن لا يلزم منه
ان لا يكون ذات الخبر متصفا بالصدق والكذب فان ذاته تتصف بهما باعتبار مطابقة نسبته لاعتقاد المخبر

وصفه بهما باعتبار صدوره عن المخبر فيه انه لم يقل احد بان

ودليله ما مر

وعدمها كما ان على المشهور يتصف بهما باعتبار مطابقته للواقع وعدمها غاية الامر ان علة الاتصاف غير الذات وليس
شرعي انه ان كان اتصافه بهما بالنظر الى ملاحظة حال المخبر وغيره كيف يكون ذاتيا وان كان بالنظر الى حال المخبر فقط لا يكون
كذلك الخامس عشر اذ قد يظهر ان مراد القائل ليس مجرد ان مخبر الشاهد الخ فيه انه انما هو لاجل ان الشائع من معنى الصدق
والكذب هو المعنى المشهور وهذا ايضا هو السبب في ظهور هذا المعنى لو كان القائل على مذهب النظام ايضا نعم لو عارض
مذهب النظام وشايع فلا ثم ظهور ما ذكره المسادس عشر انه لو كان مذهب النظام ما ذكره لزم منه جواز اتصاف خبر
واحد في ان واحد من شخص واحد بالصدق والكذب ولزم بطلان ما استدل القوم على بطلان مذهب النظام من
الاجماع على صدق قول اليهودي الاسلام حق والا لزم من مذهبه كونه كذبه منه الخبر ينقسم الى متواتر
واحاد وعرفوا التواتر بتعريفين احدهما انه خبر جماعة يفيد العلم بنفسه وصرحوا بان القرائن الخارجية داخلة في نفس
الخبر وهم شرطوا في التواتر شروطا منها الكثرة التي لا يمتنع معها التواطؤ على الكذب عادة كما صرحوا بعد ذلك وخبر هؤلاء انه
يمتنع حصول العلم بدون هذا الشرط وقد تحقق التواتر بدونها ولا ينافي ذلك دخول القرائن الخارجية في حقيقة
الخبر لان اعتبار المعرف انما هو بالخصوصيات وان بلغت ما بلغت لا ينفع في حصول العلم ما لم يحصل تلك الكثرة فللكثرة
مدخلية في حصول العلم وان كان للخصوصيات ايضا مدخلية فيه ولا يراد انتقض باختيار ثلثة نفر اذا حصل العلم بالقرائن
الداخلة لانه هو لا يعتقد وان سئل ذلك غير محقق قطعا ان صرحوا في الخبر الواحد بانه لا يفيد العلم ونسبوا الخلاف
الى البعض وثانيهما انه خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب وهذا على ظن اشتراط حصول العلم بذلك لا يتفاوت مع الفرض
الاول لان ذلك لا ينفك عن اناطة العلم كما ان الاول لا ينفك عن كونه خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب نعم من قال
حصول العلم بخبر ثلثة بالقرائن الخارجية فيكون هو داخلا في المتواتر على التعريف الاول لتصريحهم بدخول القرائن
الخارجية في نفس الخبر الثاني ايضا لو اريد اعتبار ولو بسبب القرائن الداخلة ولو اريد موحد بنفسه ما لا يشمل
القرائن الداخلة يخرج عن الاول كما يخرج عن الثاني لو اريد قيد الحيثية كما هي المعتبرة في التعاريف ايضا يدخل في الثاني
الخبر عن المعصوم لان هم اشترطوا كونه خبر الحس ومن هم انه شرط لمهية التواتر وداخل فيها الخ المراد بالكذب ما
الخطاء ايضا لانهم لم يتصرحوا بعدم حصر التواتر في عدد لا ينافي شيا مما ذكروه وانما على ما هم عليه من مدخلية
القرائن الخارجية وان قالوا بمدخلية الكثرة ايضا نعم من قال بان المناط الكثرة فقط من غير مدخلية للقرائن
لا الداخلة ولا الخارجية يورد عليه ذلك ويمكن التوجيه بان مرادهم انتفاء الحصر في عدد معلوم معين فما وان
كان ذلك في الواقع ومن هذا ظهر ما في كلام من اعترض على التعريف الاول بان مقتضى اشتراط الكثرة المذكورة
مدخلية الكثرة ومقتضى تصريحهم بان قيد بنفسه صنوان عدم الحصول العلم عن القرائن الخارجية انه لو حصل العلم بخبر
جماعة غير متكثرة يكون متواترا وان من عرف بهذا التعريف يزعم حصول العلم بدون هذه الكثرة فان قلت على
هذا في فائدة للقرائن الداخلة فان مثل هذه الكثرة لا ينفك عن العلم قلنا لم يمكن مع ان هذه الكثرة من اجزاء
الداخلة ان المراد الكثرة المعتبرة باستناع تواطؤهم الى انقضائهم وتوافقهم على الكذب وهذا لا يوجب العلم اذ قد
يكذب مثل هذه الجماعة بدون دعوى التواطؤ ولذا ظهر ما في كلام من اعترض على الاول ايضا بعد اشتراطهم الكثرة
المذكورة بانها ان كانت ماخوذة في مهية التواتر فالتعريف لعدم دلالته على ذلك اذ مع ملاحظة مدخلية القرائن

في حصول

في حصول العلم بالخبر وعدم الحاجة الى الكثرة فلا حاجة الى الكثرة فاذا حصل العلم بخبر ثلثة يحصل العلم ويصدق الحد وان لم يكن
ملحوظة وان معنى الاشتراط فان ما يفيد العلم بنفسه لا يتوقف على شرط الخ وما ذكره وتقول انه بيان شرط حصول
المفيد يعني ما يفيد العلم بنفسه والكون الكثرة من القرائن الداخلة لا ينافي كمعنى تفيدها بما يمتنع تواطؤهم على الكذب وهم
تحت التعريف بعينها وان كان المراد الكثرة المقيدة بما يمتنع تواطؤهم وان اريد الاشتباه من حيث نفس الكثرة مع قطع النظر
عن لوازم الخبر فمع انهم لم يتعرضوا له لا يلايم ما ذكروا في غاية قيد بنفسه من التخصص بالقرائن الخارجية بل الانسب الاحتراز
عن القرائن الداخلة ايضا وان اريد الامتناع بعد ملاحظة خصوصيات المواضع فيرجع هذا الشرط الخصوصي الى قيد الكثرة ومعناه
ان المراد الكثرة الثانية والمراد امتناع التواطؤ من جهة الكثرة ولكن امتناع التواطؤ لا يفيد في حصول العلم لامكانه بدون
التواطؤ ثم انه لا شك في امكان وقوع التواتر لعدم لزوم محال على فرضه وانما السيد والبهبهاني ضعيف وحجة واهية
وذكروا شروطا منها ان يخبر واحد عن العلم فلو اخبر البعض عن الظن لم يحصل العلم فلم يحصل التواتر قول لا يخفى ان الظاهر انه لا خطاء
في اشتراط اخبار البعض عن العلم واما اشتراط اخبار الجميع منه فالظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون بعض المخبرين على الواقعة ظانين
بها فيتاكد قول العالمين بقولهم فيحصل العلم بالجميع كما يشاهد في كثير من الوقائع ومنها ان يستند الى الحس
بان يقول رايتها او سمعتها فلا يتاتى في المعقولات لظهور الالتباس الموجب لاحتمال النقيض فيها وعدم
استحالة الخطاء فيها عادة فان الامور العقلية كثيرا ما يقع فيها السهو والغلط وانه شبيه اما الاجل عن فيها
وقلة التامل او المعارضة العقول الوهم بخلاف المحسوسات فان وقوع الغلط فيها اما مستحيل عادة او نادر
جدا وهذا هو السر في عدم حصول العلم بالمعقولات ولو تطابق عليها خلق كثير ممن يحصل العلم بخبر اجل منهم بكثير
في المحسوسات ومن المعقولات ما كان بعض مقدماته عقليا ثم المراد بالحس الحواس الخمس الظاهرة
به مطلقا ويخصص صاحب المعالم بالبصر ومنها ان يبلغ الخبر في كل طبقة حدا يمتنع التواطؤ
على الكذب عادة فلو ذكر واحد خبر الجماعة وهكذا الى ان ينتهي في طبقة الى عدد التواتر لم يكن متواترا ومن هنا
الطريق يحصل الارجيف بين الناس وتشتهر اقوال المراد ببلوغ الرواة في كل طبقة الى هذا الحد ان كان بلوغهم
اليه مطلقا سواء كان كل واحد من الاخبار ناقلا عن بعض من السابقة حتى يكون الجميع ناقلا عن الجميع فلا يفيد
ذلك تواتر اصل الخبر على الثاني لعدم ثبوت النقل عن كل واحد من اهل الطبقة السابقة وورود خبر كل واحد من اهل
الذيل مغاير خبر الاخر من حيث الاسناد ولا جرم ذلك يحصل التغاير بين اخبار اهل الطبقة الاخيرة فيكون
ما صح عنه هذا غير ما اخبر عنه فالكذب لا يتحقق في خبر واحد متواتر وان كان المراد من بلوغهم الى هذا الحد بلوغهم
اليه مع رواية كل من الاخيرة عن كل من سابقتها يلزم عدم كون جميع ما يدعون فيه التواتر الذي تعددت
الطبقات الرواية من الاثنين يتوقف التواتر على نقل كل من الاخيرة عن كل من سابقتها ونقل ان كل من
سابقتها نقل عن كل من الثالث ايضا وهكذا حتى ينتهي الى الاول ليلزم استناد تحقق التواتر عادة لحكمها باستناد
ثبوت الرواية بهذا النحو بعد بلوغ الطبقات الى عشرة او عشرين مثلا فان قلت المراد بلوغ كل طبقة حد يحصل العلم
بقولهم فالمناط حصول العلم قلنا المراد ان كان العلم الواقعي اي المانع عن النقيض بعد التامل وملاحظة
الاطراف فحصوله موقوف على ما ذكرنا وان كان المراد اعتقاد جازم حاصل ابتداء من غير تامل فاول وضع

الاخيرة ناقلا عن كل واحد من اهل السابقة حتى ينقل كل
عن الجميع او كان كل واحد من الاخيرة م

افادة العلم بنفسه وكذا ظهر رفع ما اعترض عليه وانه ان كان المراد
بالكثرة الكثرة المطلقة باعتبار الاصطلاح فلا

بعد ملاحظة الاطراف فلا شك انه ليس بعلم ولكن الاخبار المدعى تواترها لاجل حصول العلم من هذا القبيل حيث لو تامل
فيه مع كل الخلية الذهن عن التقليد يرتفع الوثوق عنها على ان حصول العلم من قول الطبقة الثانية يتوقف على العلم
باخبارهم وهو لا يحصل الا بعد رواية كل من الذخيرة عن كل منها فان قلت لو اخبر كل واحد من جميع اهل بلدة بخبر
سمع كل واحد منهم من واحد من جميع اهل بلد اخر يحصل العلم عادة بوجود ذلك الخبر في اهل البلدة الثانية
مع انه على ما ذكر يلزم عدم حصوله قلنا المعلوم هو وجود هذا الخبر عند اهل البلدة الثانية على سبيل الاطلاق
ولكن اخبار كل واحد من اهل بلد اخر معلوم فعلى هذا فاذا تجاوز عن الثانية الى الثالثة فادعاء حصول العلم بوجود
هذا الخبر في اهل الثالثة مشكل ويقوى الاشكال اذا تجاوز الى الرابعة وهكذا يقوى كلما تباعدت وهذه الشبهة جارية
في المتواتر المعمول بها ايضا نعم اذا اخبرهم عشر وجميع كثير بخبر عن مثلهم وهكذا وصلت مع اخبارهم قرائن خارجية واما
ظاهرية ومجاريات منفصلة ودلالات موكدة يمكن حصول العلم بما اخبروا به واذا تعددت الطبقات كثيرا ومن
هذا القبيل الامور التي حصولها عندنا معلوم ضرورة كوجود نبينا ووصيه وادعائها الرسالة والامامة و
امثالها والحاصل ان تواتر الخبر وافادته العلم بنفسه من غير ضم قرينة خارجية بعد تعدد الطبقات اوصحة جدا
واثبات وقوعه اصعب فانقل عن بعض السنية والبراهمة من انه يمكن تواتر الخبر فيما كان خبرا عن الماضي وبقولهم
بامكانه وشبهته اذا كان اخبارا عن الموجود ليس خاليا عن وجه ومنها ان لا يسبق في هذا السامع بشبهة او
تقليد يناقض موجب الخبر فانه مانع من تاثير الخبر اثره والسر فيه ان حصول العلم من المتواتر لاجل ان السامع بعد
ما سمع خبرا واحدا يوثق ذلك في نفسه ويحصل له نوع تردد او ظن وبعد سماع الثاني يقوى ذلك فيحصل له العلم
واذا سبق في هذه شبهة او تقليد لا يحصل الاثر من الخبر الاول بل يقطع بكذبه لوجود كدورة صيانة قاطع
تجلد فيه كما اذا سمعنا خبرا جزما نقطع بخلافه ثم انه يتفاوت ذلك بحسب الشبهة والتقليد وعدمهما وكثرة
المخبرين في الغاية وعدمها فقد يبلغ كثرتهم حد الاحصاء ومنها ما سبق في هذه ولاجل ذلك يمكن الجمع بين قول الفقهاء
الميل على الوطء والكفارة بقتل النبي ومنهم من ذكر مرويا اخر ايضا لا دليل على صحتها نعم هما اشتهر بطلانه بعضهم العدد الخاص
ونفاه الاكثر والملازم مما مر ان المعتبر في المتواتر ان يكون افادته العلم لاجل الكثرة من غير مدخلية للقرائن بل كان
حصول العلم مستندا الى الكثرة وكان هي الموجب له وهذا لا ينافي سبب ظاهرها فكروه من عدم اشتراط العدد خاص لانه
لكان المناط في حصول العلم هو كثرة العدد من غير مدخلية شيء اخر اصلا فلا يعقل اختلاف اعداد المخبرين في افادة العلم
بل كلما عدد يفيد بلزم ذلك ويلزم عدم افادة الناقص وله ويمكن ان يكون نفي العدد الخاص بناء على ما هم عليه من قول
القرائن الداخلة في الخبر فيه كما اشرنا اليه او يكون المراد نفي العدد المعين عند ذاك بل يظهر من الوافي في الحصول
ان الخبر ايضا في التعيين عندنا تسليم اذا تكثرت الاخبار في وقائع واختلفت ولكن يشمل كلها منها على معنى مشترك
فيها بالتعيين او الالتزام وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار فذلك القدر المشترك هو المتواتر
معنى تحقيق المقام على ما ابرزه بما ذكره بعض الاعلام في حواشيه على شرح العضدي ان المتواتر ينقسم على وجوه
الاول ان يتواتر الاخبار باللفظ الواحد سواء كان تمام الحديث مثل انما الاعمال بالنيات او قريب قوله كما ادعى او بعض
كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه واني تارك فيكم الثقلين او جزء تفاوت في سائر الالفاظ الواردة في

تلك الاخبار والثاني ان يتواتر معنى كما في بلفظين متوادفين او الفاظ متوادفة مثل الجواد والجريء و
السخي والخطيب وهكذا فيكون اختلاف الاخبار باختلاف الالفاظ المتوادفة والثالث ان تواتر الاخبار بدلالة
تضمنية على شيء مع اختلافها بان يكون ذلك المدلول التضمني قدر مشتركا بين تلك الاخبار مثلا ان يخبر احد ان زيدا اليوم
ضرب عمرا واخر انه ضرب بكرا وثالث انه ضرب خالدا وهكذا الى ان يحصر العلم بوقوع الضرب من زيد وان لم يعلم المضروب وكذا
لو اختلف في كيفيات ضربه ومنه ورود الاخبار المتكثرة فيما يجري من الزوجة من الميراث حيث ان مرباتها في
الجملة يقينية لكن الخلاف فيما يجري فيه والرابع ان يتواتر الاخبار بدلالة التزامية يكون ذلك المدلول الالتزامي
قدرا مشتركا بينها وهذا يكون على قسمين لانه اما يكون دلالة الخبر على ذلك المدلول مقصودة قيل كانت الاخبار مسوقة
لبيان ذلك الحكم الالتزامي مثل ان ينهانا الشارع عن التوضي عن اناء القليل اذا القته الهرة وعن شربه اذا ولغ فيه
الكلب وعن الاغتسال به اذا القته الحية وهكذا فان النهي عن الشرب والغسل والوضوء بضميمة اجماع يدل بالالتزام
على النجاسة والثاني ان لا يكون جزء يكون المدلول الالتزامي مقصودا اذا اخبر مثل الاخبار الواردة في من واعطى
وعطايا حاتم اذا تكون بحيث تدل بالالتزام على الشجاعة والسخاوة مثل ان نذكر عنوانا خبر بالتفصيل الذي وقع
فيها فانها لا تكون مقصودة بها هذا التفصيل وذلك الاثر الجميل الا عن شجاع مطلق بالغ ذروة الشجاعة وكذا لو رواه
والعرب وغيرها فباخبارها يقطع بثبوت اصل الشجاعة التي هي منشا تلك الافعال وهكذا عطايا حاتم والخامس ان تذكر
هذه الوقائع ولكن لا بحيث تدل كل منها بخصوصه على الشجاعة مثل ان يقال قتل في حرب كذا جمعا وقتل في
حرب اخر رجالا وثالث انه غلب على اشخاص من محاربيه وهكذا فبعد ملاحظة المجموع يحصل العلم بان ذلك ناشئ عن ملكة الشجاعة
وليس محض الاتفاق او مع الجبن او لوجه الخاص المقتضي ولكن في السخاوة والقدر المشترك المعلوم من تلك الوقائع بالتضمن
ليس محض القتل والاعطاء وهو لا يفيد الشجاعة والسخاوة ولكن المعلوم من ملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكة
ولعل من جعل السخاوة من باب الدلالة التضمنية نظر الى القسم السابق وفيه العضدي ان الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة
ولا الشجاعة بل الامر المشترك الحاصل من الجزئيات وهو المتواتر ناظر الى الاخير ثم لا يخفى ان ظاهر كلام القوم ان القسمين
الاولين من المتواتر اللفظي والثاني من المعنوي وهو المستفاد من كلام والدعطا تاره مسجع الخبر الواحد ما لم يبلغ
في الكثرة حد يفيد العلم بنفسه بان لا يكون خبر جماعة او كان ولكن لا يفيد العلم او افاد ولكن لا بسبب الكثرة وقيل ما افاد الظن
فقط وبعض عكسه بما لا يفيده ورد تخصيص المعرف بالخبر المتواتر بنفي الاعتبار عما لا يفيد الظن تخصيص بلا مخصص على ابلغ
ان اريد الاعتبار شرعا يخرج كثيرا من اقسام الخبر المعتبر عند كثير من العلماء وليس بناء على اعتبار الظن في الاول بالاعتبار
كثير من الاخبار المفيدة للظن وان اريد عقلا ينتقض بجميع الاخبار المفيدة للظن لعدم اعتبارها عقلا وايضا ينتقض بجميع يفيد العلم
بالقرائن الداخلة عند من يقول بافادته العلم ودفعه بان المعرف الخبر نفسه مدفوع بان القرائن الداخلة في نفس الخبر لا تخرجه
في كونه واحدا بين كون رواته قليلا او كثيرا فدخل المستفيض وهو ما زاد نقله على ثلثة ولم يذكروا في تعريف المستفيض
زيادة على ما ذكر ولم يأخذوا في تعريفه عدم افادة العلم ولكن قد يظهر من مطاوي عباراتهم فعلى الاول يدخل في كلام المتواتر
والواحد على الثاني يكون من الثاني خاصة هذا ثم ان الخبر باعتبار اقترانه بالقرائن الخارجية وعدمه ينقسم الى قسمين لانه اما
تقترن بها الحادثة في ان الاول يفيد العلم وانكاره مكابرة والعقل لا يلتفت الى الاصناف الثانية والغالب

استناد العلم الى الخبر والقرائن حاصل في بعضها الى مجرد القرائن ممكن ايضا واما القسم الثاني فقد وقع الخلاف فيه فذهب الاكثر الى
العلم اصلا والاكثر الى انه لا يفيد مطلقا وقال قوم يفيد ثم اختلفوا فقال احمد يحصل به ويطرد وقال قوم لا يطرد واختار
ذلك الفاضل الخوافي في حواشيه على شرح العضدي وهو الحق والبيان تقدم مقدمة هي ان القرائن الدالة على صحة ما تضمنه
الخبر على قسمين الاول ما ينفك الخبر عنها كاحضار الجنازة ومن خرج الجدران بانها جدار لا طمارات عند الاخبار عن
تحقق وسمي قرينة منفصلة الثاني ما لا ينفك الخبر عنها كحال الراوي وفسقه وعدالته الواقعة وغفلته وسلامة نفس
الخبر وضبطه وسمي قرينة متصلة وهذا اظهر اما الاول فلا شك في حصول العلم بالخبر عند الاطلاق واما الثانية فلا شك
ايضا في كونها غير منفكة عن الخبر داخلة في نفسه عند الاطلاق بمعنى انه اذا قيد بنفيه يلزم منه معها كما صرح به الاكثر بل هو مجمع عليه
حتى ان بعضهم يطلق القرائن ويريد بها المنفصلة فكانه لا يجعل المتصلة داخلة في القرينة بل من الخبر ويشعر به كلام الشيخ
طاب ثراه في العدة والسر فيه انه لا بد للخبر من مخبر ومخبر عنه وكل منهما مطلق لا يوجد في الخارج الا في ضمن فرد من افراده
فالراوي لا يتحقق في الخارج الا وهو اما فاسق او عادل او مجهول الحال وكذا المروي له لا يوجد الا وله اما عصبية بين الجانب الخالي
او لا والواقع اما يكون جلية او خفية او متوسطة بينهما فلو كان هذه الامور مقتضية للخبر ولم يكن ذلك الا في ضمن الافراد
التي بعضها يكون قرينة على الصدق او الكذب فلزم وجود بعض هذه الافراد مع الخبر دائما وكل شيء لا يتحقق الا مع امر لا يمكن الخلو
الشيء بدونه لعدم وجوده بدونه واذا عرفت ذلك فاعلم ان القرائن الداخلة داخلة في نفس الخبر فيقول ان من تتبع من تفسير وجد
كثيرا افادة العلم من بعض الاخبار الاحاد فاما نعلم قطعا ان بعض الاخبار لعدم تلقي الخبر بالقبول وقعت الخلية يقطع بها قطعا لا يشك
فيه اصلا وهذا انه دعوى لمن راجع وجدانه فانه لا شك في ان الواحد قد يعلم ان عدلا ذبان زيدا قد قتلت وكذا ما ترى في مسائل
وكسر وغيره فانا نقطع به بحيث لا نشك فيه اصلا لا استبعاد الاول وجوه منها انه لو افاد العلم لزم اطراده واللازم باطل اما الملازمة
فلانه افاد يعني الاخبار للعلم ليس شرعية حتى يقبل التخصيص فهي اما عقلية او عادية وعلى التقديرين التخصيص بالبعض يوجب الترجيح بلا مرجح
بلا مرجح اذ لا تفاوت بين الاخبار اصلا والمفروض تحقق الافراد الخارجية واما بطلان اللازم فظاهر وهذا ملخص ما يلزم بالاطراد من بطلان
اللازم والملخص بعد ان يقولوا ان المفروض عدم القرائن الزائدة لا مطلقا فيجوز ان يفيد خبر العلم مع بعض القرائن الغير الزائدة
والا يفيد بدونه وذلك القدر كاف للترجيح والترجيح لا يلزم فوائد حيث يعتبر فيه الكثرة ومنها انه لو حصل العلم به لا سلام
تخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع وفيه انه هذا وارد على الاطراد واما على عدمه فيقال ان المخالف بالاجتهاد
ان كانت مخالفته بعد العلم فلا خلاف في تخطئته اذ لا شبهة في التخطئة ومنها انه لو حصل العلم به لادى الى تحقق شيئين متناقضين
متضادين اذا اخبر العدلان بشيئين متناقضين فاذن هو جائز غير ممتنع لان المعلوم واقع والا لكان العلم جهلا وفيه ان ذلك
لدفع القول بالاطراد صالح واما على القول بعدمه فالجواب لم احتج القائل بافادته العلم بوجوب العمل بها جماعا ولا لا كان
صالحا للعمل المنهي عن العمل بغير العلم في الديات والاعراض ولا يخفى ان هذا الدليل وان حصله بعضهم دليلا على الاطراد ولكنه
مع ذلك استبعد لا يثبت الا في الجملة لعدم وجوب العمل بجميع الاحاد منهاج التعبد بالخبر الواحد الخبر عن القرائن المنفصلة
جائز عقلا خلافا لابن قبة وباعثه على انكار الكلام والجبائي من العامة لنا القطع بان الشارع لو قال اذا اخبرك شخص بشيء مولى بحال
العقل فاعمل بموجبه عمل به ما على عقولنا لم يحكم بلزوم حالا او قبيح لذاته او لوجوه اجاب المخالف بوجهين احدهما انه لو جاز لجاز
في الاخبار عن الباري تعالى ايضا وهو باطل بغير تحقيق اجماعا والجواب تسليم الملازمة ومنع الاجماع نعم لا يجوز شرعا لما عرفت ايضا وثانيهما

انه لكونه جائزا عقلا وهو مؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال فلو جاز التعبد به لجاز تحليل الحرام وتحريم الحلال منه العقل
وبيان الملازمة انه انما يلزم من كذب الخبر واما اذا كان جائز الكذب فلا يلزم الا جواز تحليل ما يحتمل ان يكون حراما و
بالعكس وفيه ان جواز تحليل محتمل الحرمة يستلزم جواز تحليل الحرام ايضا اذ لو لم يجز لما جاز الا تحليل الحلال لعدم
الواسطة في الواقع وحليته هنا غير معلوم فيجب ان يكون تحليل الحرام ايضا جائزا حتى يجوز تحليل ذلك والصواب في جوابه انه
لا يلزم منه الا جواز التحليل لا ظاهري الحرام الواقعي وبعبارة اخرى جواز تحليل ما حرمه الشارع على العالم بتحريمه للجاهل ولا فساد
فيه وقد تقرر ان الاحكام الشرعية عند العدلية منوطة بمصالح ومفاسد نفس امرية فالتحريم الواقعي لا بد له من مفاسد لا يجوز تحليل
الظاهري يجب ان يكون بمصالح ومتعلقهما امر واحد لم تتفاوت فيه نفس الامر المكلف وهو لا يوجب رفع المفاسد فيلزم
ان يتحقق في حق واحد مفاسد موجبة لحرمته ومصالح موجبة لحليته ويلزم حليته ما فيه المفاسد الموجبة لحرمته و
هو ظ وجوابه ان تلك المصالح والمفاسد لا يجب ان يكون من ذاتيات المتعلق ولو لم يكن بل يتبدل بتبدل حالاته وتختلف
الازمنة وتفاوت حالات المكلف وازمنته ولذا ترى اختلاف الاحكام بتلك الاختلافات وقد يجتمع احداهما اخرى يوجب مصالح
غالبة على المفاسد الاولى او مساوية لها وقد يكون بالعكس وعلى هذا فيمكن ان يكون للشيء بنفسه مصالح ويتبدل
بالمفاسد بعد صيرورته مظنون الحرمة او الحجية عند المجتهد فان قيل انا نرى تفاوت الحكم كثيرا بالنسبة الى العالم والجاهل و
جواز العمل بالاول لمن لم يبلغ اليه الدليل ولا يمكن تفاوت المصالح والمفاسد لاجل الجهل بالحكم او بدليله لان الحكم بالحرمة
مثلا ان كان معلولا للمفاسد مع قطع النظر عن العلم والجهل فيلزم تحققه حين الجهل ايضا وان كان معلولا للمفاسد بشرط علم
المكلف فيلزم عدم تحققه في حق الاول لانتفاء العلم قبل تحليل الشارع وتحريمه قلنا الحرمة معلولة للمفاسد مع العلم بتحريم
الشارع قوله فيلزم عدم تحققه ابتداء قلنا نعم ولم يتحقق بل المتحقق في حقه والامر هو التحريم اي اعلام الشارع بكونه ذا
مفاسد او مطلوب الترك حتما وبعد تحقق الحرمة بالنسبة الى من علم بذلك الاعلام فالمفاسد علة لقول الشارع وهو مع
العلم بالقول علة الحرمة وقد يقال كون بعد ذلك الجاهل في بعض الاحكام او بعض موضوعاتها ان المفاسد والمفاسد موجودة
محالها لم تتبدل ولكن تبدل هذا النقص من شيء اخر من الاعمال الشاقة والجاهلات الصعبة ولما لم تكن التكليف
ولا يخفى لان تلك الاعمال ان كانت بحيث تدافع الضرر الموجب للتحريم ويكون سببية للحرمة فيجب ان في العالم ايضا والا لا يكون
كذلك في الجاهل ايضا ويجوز اختلاف الحكم هنا بسبب اختلاف العلم والجهل لا في اصل الحكم لا وجه له اذ لو كان ذلك الاختلاف لما
لاختلاف الحكم فلم لا يصلح له اولا ثم عاد ذكر ظهر الجواب عن تقرير الدليل بان العمل بخبر الواحد مظنة للضرر وهو عدم زوال
مفاسد الحرام بالجهل منهاج اختلفوا في حجية خبر الواحد ووقوع التعبد به شرعا والمقدم مقدمتين الاولى
اعلم ان المراد بحجية الخبر هنا ايجاب الشارع العمل به بان يحكم بوجوب ما يدل عليه واستحباب ما يدل على استحبابه وهكذا وليس
المراد بحجية الشارع العمل به ان المقصود من عقد هذه المسئلة اثبات وجوب العمل به واتباعه والقول بان الحجية هنا
تستلزم الايجاب فاسد لانه لا يلزم من جواز العمل به شرعا وجوب العمل بمقتضاه بل معنى جواز العمل به انه يمكن العمل به وتركه
ليكون موكولا الى اختيار المكلف بخلاف وجوب العمل فان قيل ان اراد الخبر على وجوب شيء مثلا فلا يخلو اما ان يكون هذا الشيء واجبا
ويصير مجبرا بعينه الخبر الاول الاول لا سبيل الى تجويز ترك العمل به وعلى الثاني الى تجويز العمل به قلنا اولا انه لو لزم هذا
لدل على انه لا يمكن اباحة العمل بخبر الواحد لا على ان اباحتها ستلزم ترك وجوبه وثانيا انه لا يجوز ان يكون مثل التخيير بين فعلين

احد المجتهدين القائل احدهما بوجوب شيء والآخر بنفيه **التاسعة** اعلم ان محل النزاع هنا يتصور على وجوه احدها ان يكون النزاع
في حجية خبر الواحد مطلقا اي جميع ما يصدق عليه هذا العنوان الا ما دل دليل خارجي على عدم كونه مخصوصا بحجة حتى يشمل الشهادة و
قول ذي اليد وغيرهما وثانيها ان يكون في خصوص الاخبار الدالة وبه عبر المحقق يطرق الاحاد مطلقا اي جميعها الا ما ثبت
اشتراطه من دليل آخر وثالثها ان يكون في طائفة خاصة من تلك الاحاديث كالصحاح او مع الحسان وغير ذلك ورابعها ان يكون
في حجية الخبر في الجملة اي في جزء ما حتى يكون المراد رفع السلب الكلي ليس الا خبر قطعا اذ لا تفيد حجية خبر ما شيئا في الاحكام ولا ينزع
عليه حجية ما يتمسكون به من الاحاد في الفرع مع انهم يعقدون هذه المسئلة لذلك ولم ينقل في حجية الاخبار الا منها او لما
ما يذكر وبعد هذه المسئلة من شرائط الحجية ويستدلون على الشرط فانما يستدلون على عدم حجية فاقد الشرط كما يقولون ان
الاسلام مثلا شرط للاجماع على عدم قبول ايمان الكافر لا على حجية واحد وكذا ليس الثالث وهو ظاهر اذ ليس شيء من ادلتهم والاعلى
حجية نوع خاص من الخبر والذي ظاهرهم في عنوان المسئلة تقييده به وان خرج بعض الاخبار بعد ذكر الشرائط بل لو كان مرادهم هنا
نوع خاص لم يكن معنى لذكر بعض الشرائط وكذا ليس الرابع لعدم مناسبة بعض الادلة له وعدم دلالة عليه اصلا بل في كلامهم
تصريح بذلك فالمراد هو الثاني قطعا اي النزاع هنا في حجية الاحاديث بنحو مطلق وبعد المقتضي حجية الاخبار الدالة وبه مطلقا الا
ما خصه دليل خارجي ويدل عليه ذلك ايضا ان بعد هذه المسئلة بعد ذكر الشرائط ويستدلون عليها ويتكلمون في ادلتها
وكل شرط لا يتم دليله لا يقبلونه ويقولون بعدم اشتراطه فظهر من ذلك ان من يقول هنا بالاثبات من غير تقييد يريد ان الاصل
الثابت تلك الادلة حجية الاخبار مطلقا ثم عند ذكر الشرائط يذكر ما يخرج من تحت الاصل اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق المشهور
بين اصحابنا اصالة حجية الاخبار الامامية المروية في كتب اصحابنا الامامية عن النبي او الائمة والاكثر وان لم يطلق حجية
الاصل الاحاد المروية في ذلك العنوان الا ان اجماعهم على عدم حجية لو وياتا العامية يخصصها بما ذكر يأتي في ذلك في ذلك الى
قائمة من متقدمي اصحابنا السيد وابنا زهرة وابن ادريس والبراج وهم وان صرحوا بعدم حجية الاخبار الا انه لم يعلم مخالفتهم
في حجية اخبار اصحابنا الشرعية بحيث يكون اكثرها مقطوعة الصحة ولو اخذ العنوان ما هو المشهور من حجية الخبر الواحد ثم نسبت الخلاف
الى صدر العظام واما اذا اخذ ما ذكرنا من حجية اخبار الثقة ورووها اصحابنا في كتبهم فلا نعلم يكون الخلاف في كونها اخبارا
غير مخصوصة الحجة ام لا ولبيان الدليل على ما اخترناه نقدم فوائد ثلث **الاولى** اذا كان لنا تكليف وحكم في امر بالنسبة
قطعا وان كان المكلف به معلوما مفهوما لم يكن معلوما واستدراك العلم به فلا عدم سقوط عنا الا بدليل من تقييد وتحديد
وما ينبغي ان يكون مناطا في تحصيله بعد استدراك باب العلم اما الظن اما مطلقا الا ما ثبت عدم اعتباره او ظن خاص على التخيير او ظن
مخصوص واما امارة مقيدة واما الاخذ بالاحتياط تخييرا والاخذ بجميع ما يترجح وفيه والمراد بالامارة ما سيبين المكلف به
وجعله الحق به بالذكر مناطا للتعيين والبيان وثبت ذلك بنحو لا مطلق فما يدل على الحكم لحكم العقل بالبديهة انه لا يفيد العلم
والظن اولا لا حظ ذلك فيه ولم يعلم ولم يظن اعتباره ايضا لا معنى لكونه معرفا ومبينا وانما اذا ثبت سلطان امر الى بلد وامره
بامور ولم يعلمها الامير بعينها فيجوز ان يأمره تكليف بقول رجل معين من احاد هذه البلدة من غير كونه مجزا عن السلطان ولا استناد
اليه ولا ملاحظة ظن ان السلطان امر باطاعته مما الجوم حول عمل عامي ولا يجوز ادنى بلبيد بل هو يجوز تكليف الاعلم بل لا يكون
مثلا مناطا لانه اما امر بما ثبت وايضا التقييد لا يتحقق الا مع الامر الامر بالتقييد بها لم يثبت لا يكون امارة والمراد بالظن
المخصوص ما بين المكلف تخصيصه وانه المناط لمعرفة المكلف به لا مطلق الظنون المشتبهة باحد الشخصات الذكورة
العقل بعد كون واحد معين من الخبرين المتعددين عن السلف المذكور او احد الاقوال المتعددة المساوية من جميع الجهات
المتوجه اليه مناطا لمعرفة تكليف الامر من غير دليل على انحصاره وخصوصيته ثم ان ثبتت الامارة او الظن المخصوص

على الحق

على الحق المذكور فهو والا فان قطعا او لا فاحتمال احدهما ساقط لعدم لو حصل الظن بكون شيء امارة اي دليل ظني على كونه معينا للتكليف
او حصل ظن باعتبار ظن مخصوص فهما اي وسطا الظن في احتمال الكون مناطا في مرتبة واحدة فانه لو حصل الظن الاسبق المذكور بوجوب
اخذ الحكم عن رجل معين من اهل البلد كان حصول الظن بالمناط او حصل الظن بالمناط حصول ظن معين كان يخبر عنه
الوارد من السلطان بانه امر بالتبليغ فذلك الظن ما يحتمل كون التكليف اطاعته فاعتبر وكذا لو كان احد الظنون اقوى
من غيره من الظنون المحاصلة ويكون خصوصيته من جهة قوة الظن فهو ظاهر مما يحتمل ان يكون بحسب رجحان والاطلاق
العقل اعتبار ذلك الخاص فانه لو اخذ الامر المذكور بقوله وسلم عن فرمان ولم يأخذ بقول رسول الله لم يعد ذلك
وان كان الظن لم يعد قبيحا والمحصل اما ذكر ان مع بقاء التكليف يقينا وانسداد باب التحصيل التكليف بما يتصور كونه مناط
تعيينه وتحصيل احد الامور الاربعة الظن المخصوص والامارة المخصوصة والمراد بهما ما ثبت خصوصيته والتعبد به
على ما سبق جانب المكلف والكسر كما عرفت وبطلان الظن انه اخرج بدليل وظن على سبيل التخيير وظن بخصوص ثلث خصوصيته من
الظنون اي ظن بظنون الحجية والظن الاقوى والاخذ بالجميع والتخيير بين جميع الاحتمالات فكل موضع ومورد فيه اصالة ولبس فالاصل
وجعله مناط التكليف وعدم الالتفات الى الباقي سيتعين بل يثبت ليس حقيقة مما سيتعين بالعلم وان لم يوجد فيبقى احد الاحتمالات
السبعة الاخر ثم ان احتمال كون الاخذ ظنا ما يحتمل الظن الاقوى والظنون المخصوصة انما يكون فيما لو كان الحكم المقطوع بقائه المجهول
تعيينه امرا او امورا موجودة بين اشياء وكان هناك امور بعضها يفيد ظن هذا الشيء محكوما بحجية الحكم وبعضها
يكون شيء لا يحتمل بشيء الا ولا لامتناع اجتماع ظنين على امرين متناقضين بل يفيد كل منهما الظن بكون هذا محكوما به
لم يحتمل ان يكون الماخذ فاصل من الظنين يحتمل الاقوى منهما لو كان احدهما اقوى في المظنون المخصوصة منهما لو كان بعض من
الظنون كذلك اما لو لم يكن كذلك بل كان الحكم المجهول مرددا بين امرين لم يمكن اجتماع الظن عليهما لكونه شيئا وعدم جواز مثلا
اتفق الاحتمالات الثلثة ولذا لو كان مما يمكن فيه تحقق ظنون متكثرة ولكن لم تحقق هنا لك ظنون على امور متعددة بل كان المظنون
كون واحد معين حكما وان كان ظنون ولكن لم يكن ادلتها اقوى او ظنون الحجية انتفى هذين الاحتمالين ايضا وبقيت اربعة
اخرى وقد يكون الامور مما ليس فيه ظن على التعيين بامارة فيتحقق احتمالاته ايضا وقد يكون مما لا يمكن فيه الجمع وقد يحصل عدم
الخبر من الطرفين فيسقط احتمالاتها ايضا وحينئذ يتعين مطلق الظن وما الحق كل موضع استند فيه العلم ومع فقده الحكم فيه ولم يوجد
اصل الاحتمالين الاولين فلا شك في كون المناط للحكم والتكليف احد الامور السبعة اذا لم يتحقق احتمال الخصوص والجميع
الحكم بجعل احدها بخصوصه مناطا وقد يكون الامور مما يتحقق فيه بعض الاحتمالات الاجمل ما ذكرناه وحينئذ يتعين البواقي
وقد لا يبقى الا واحد الثامنة اعلم ان لنا احكاما معلومة ضرورة او نظرا ولكن لا شك في ان الاقتصار على المعلوم خاصة في ٣
وعدم الالتفات الى غيرها في الاصول من الاحكام من ضروريات الدين واحد المبينا في شرعه سيد المرسلين صلوات الله عليه وآله
واعتنى شأنا اهل قرابتهم الناس ومعاملاتهم ومناكحاتهم معنيا بانهم وحدودهم بحيث يحصل الحرج والعسر وتعطل
امر العباد طرا وتختل معاشهم بل معادهم وهذا ظاهر جدا ومنه يظهر لنا والناس الى يوم القيامة احكاما اخر
غير المعلومة يجب علينا متابعتها ومنا راعينا وافعالنا عليها ولا يمكن الا باستخراج هذه الاحكام من مآخذ شرعية
من الكتاب والسنة فيجب علينا ولا تعبيد لنا الاحكام ولذا نرى العلماء من صدر الاسلام الى الاستنباط الاصول الاخبار والاعمال
ثم يعلمون في الاشتراك والاستبداد فيكون تعيين الماخذ والمنع واجبا علينا بالضرورة وتكون مكلفين بتحصيل الاحكام

والامارة الظن كون نفسها امارة اي مظنونة الحجية

كونها ماخذ الاحكام وسائطها وهذا امور علم منزلتها وعلم اعتبارها الماخذ كالقياس والاستحسان والقرعة والرمل
والنجوم بل ومطلق الظن وانما لها امور تعين بقطع لكونها ماخذ الغير المعلومة او وسائطها كالكتاب واخبار الاحاد والشهرة والاجماع
جماع الظني ومطلق الظني على وجه وهذه الاخير لا تلزم علينا عينا او كفاية فصحيح الماخذ موهنة الامور والحجة منها الضرورة
الثالث قد ذكرنا ان محل النزاع في هذه المسئلة هو حجية مطلق الاحاديث المروية عن الحجج الا ما اجمع وقد تمانع في
انواع خاصة ايضا من الاخبار واما حجية تلك الاخبار في الجملة ووجوب العمل باحاديث ما منها فهو ليس محلا للنزاع اصلا بل هو
مما لم يذهب الى الذهب بل الذي يلي علمنا بوجوب العمل في الاحكام بالاخبار في الجملة الضعف من علمنا ببقاء التكاليف لكن ونعم
قطعا انه لو تركت الاحاديث رأسا لزم الدين والمذهب والتارك لها لو يؤدي وعيا قب ويبطل احكام الشرع ويضيع
الدين غيرها الى غير الرسول وبنيه خلفائه وطريقة علمنا بذلك طريق العلم ببقاء التكاليف ويدل عليه انا نرى الحجج الذين
والائمة ومن بليهم من العلماء المتقدمين والفقهاء المتاخرين الى زماننا هذا معولون بالاخبار المروية عن المعصومين
في كتبهم الاحكام ويجعلونها ادلة للاحكام حتى ان قدماء الاصحاب وصنفوا كتبهم ما اتفق وصولها الى تلك الاخبار المنقولة
في اصولهم وبلغ لهم تصنيفهم وتدوينهم وقع الاختلاف بينهم بحيث تخالف الاحاديث وتزيدهم شدة الاهتمام بضبطها وتدوينها
حتى سطروا الاساطير للاخوة الطريق وتوقيفها كتبا واصولا واستقلوا في تحصيلها وحصولها وقل من شاهد
اصحاب الائمة من لم يكن له اصل وكتاب حتى ان بعضهم من اصحاب الصادقين عليهما السلام جعلوا ارجعا له اصل تشتهر بها
في الاقطار ولم يوجد من علماء الامة من لم يصرف بعضهم من عمره في جمع تلك الاخبار وقد بذلوا سعيهم في نشره وترويجه
حتى انه ما سمع او منهم حديثا الا واسمعه تجهه ونقله لهم قولا او كتابة قراءة او اجازة حيث لم يكن لها وصلت ابناء بعد العهد
وطول الزمان وتوفر الدواعي على الاخفاء والكتمان وصرفوا عمرهم في تصحيحها من حيث اللفظ تارة ومن حيث المعنى اخرى
حتى وضعوا كتبا في بيان معانيها وصنفوا اصولا وكتبا ومختصرات وذكروا احوال رجالها وما وجدوا كتاب فقيه او رسالة مهمة تشمل
جميع تلك الادلة واستدلوا بها اخبارا وبيانا مستقلا الا ممتلئ بغير بعض هذه الروايات ولم يخصص ذلك بوقت دون وقت
ولا زمان دون زمان ولم ينقل ذلك على نحو خصوص والاستدلال بخصوصية ولا يتوهم ان المانعين عن العمل بالاخبار
كالسيد ومن اتفق انه لا يعملون بهذه الاخبار فانهم يعملون بها وان ادعوا ان اكثرها مضمونة مع قرائن يفيد العلم
الا ترى كيف يتمسكون بالاستدلال بها حتى ان ابن زهرة جمع في اثنين سرائره طائفة جهة منها فهم لا يمنعون من العمل بتلك
الاحاديث المروية وتراهم يذكرون حجيتها قائلين بكونها مقطوعة كما صرح به السيد في المسائل التبانيات وليس عرضنا اثبات حجية
الاخبار من حيث هي احاد بل حجية هذه الاخبار المروية في كتب الاصحاب وليس من العلماء من منع العمل بها بل هو مع كثرتهم و
انتشارهم بين قائل بوجوب العمل بها مقطوعة وقائل بافادتها الظن وقائل بالتعبد بادلة تدلهم عليه وقادحي كثيرة
اجلة الاصحاب الاجماع عليه من المتقدمين والمتاخرين كالشيخ والمحقق والعلامة بل يمكن ادعاء الضرورة على ذلك حيث يعلم العلم
والجهلاء ايضا ولا يبقى في ذلك اختلافهم في حجية علمهم بها او عدم علمنا بها او العلم بعدم تمامية بعض جهاتهم كما لا يبقى لنا
بقاء التكاليف لنا اختلافهم في حجية اثبات التكاليف او علم علمنا بها او العلم بقصور بعض ادلتهم وسياتي ان شاء الله تعالى
في ان ذلك انما هو اختلاف في وجوب علمنا بالاحاديث في الجملة والجملة كوننا مكلفين باخذ الاحكام من احاديث في الجملة
مقطوع به وان كان الاختلاف في تعيين الحجة منها ولا يمكن العمل الا بالظنين فيعلم من ذلك انه يجب علينا تحصيل الاجتهاد

من ذلك

من تلك الاحاديث واما مكلفون بتعيين ما يجب علينا العمل به منها اذا عرفت تلك الفوائد فنقول الدليل على اصالة حجية
الاخبار المروية عن الحجج اي حجية كل خبر لم يكن على عدم حجيته دليل ان تلك الاخبار مظنون الحجية اما اولا فهو لانا
اما الثانية فلوجهين احدهما انه قد عرفت في الفائدة الثانية انا مكلفون اليوم بتحصيل الحجة والماخذ
للاحكام الغير المعلومة وتعيينها من بين امور منها تلك الاخبار وهي الكتاب والاخبار ومثل الشهرة والاجماع
الظني والظاهر وهو ومطلق الظن او بعضها من المظنون الخصوصية اذ ليس شيء منها صالح للماخذية واما بعض قرائنها
والادلة العقلية فهي راجعة الى احد المذكورات وليست حجة وما هو حجة والماخذ منها بحيث يصلح لاستخراج التكاليف
والاحكام المهملة المجملة ويفي منها بحيث لم يعلم الزائد منها واستقام الشرع والدين مطلق ما به وليس دليل قطعي
على كون ظن بخصوص او امارة بخصوصه مرجعا وماخذا لهذا الحكم اي تعيين الحجة والماخذ وليس دليل ظني على حجية
غير الاخبار مما يصلح لاستنباط الاحكام المجملة الملازمة من الامور المذكورة حتى يترجح بين الظنون فلا بد من تعيين الحجة
من الرجوع الى احد الاصول الثلاثة الاخذ بالجميع او التخيير التعيين مطلق الظن الكلي وحيث يستلزم حجية تلك
الاخبار وهو ظاهر وكذا الثاني لان التخيير يستلزم جواز العمل بالاخبار وهو يستلزم الوجوب للقطع بعدم
القول بجواز العمل بها من غير وجوب مع وجوب حسب الجواز يستلزم فصل الوجوب والثالث يستلزم المطلوب اي حجية
ما هو المظنون الحجية ولو قلت والثالث يستلزم حجية ما هو المظنون الحجية ايضا لنصه وثانيهما انه ثبت في الفائدة
الثالثة انا مكلفون بتعيين الحجة من تلك الاخبار ايضا ولا قطع بما هو الحجة منها الا هو ما سبق واما الثانية اي
كون تلك الاخبار مظنون الحجية فلوجوه الاول المستفيضة من الاخبار منها الحديث المستفيض بين الخاصة والعامة
بل قال بعضهم بتواتره كما صرح به شيخنا البهائي في الحديث بعينه ورواه الصدوق والشيخ عن رسول الله صلى الله عليه وآله من حفظ على
امتي اربعين حديثا مما يحتاجون اليه في امر دينهم بعثه الله عز وجل يوم القيمة فقيها عالما وفي بعض الروايات
بعثه الله فقيها عالما في امر دينهم وعلى بعض الكلام اي حفظ الاصول اسواء لانتفاعهم وقوله مما يحتاجون اليه اي من شانهم
ان يحتاجون اليه ووجه الاستدلال انه يدل على ترغيب كل شخص على حفظ حديث الاجل رفع الاحتياج الامة ولولا
حجيته لما رفع به الاحتياج ولم يكن فيه فائدة بل نقول ان الظاهر من مثل هذا الكلام كون الحفظ لحجة كما لا يخفى وقد استدل
شيخنا المتقدم بهذا الحديث على حجية الاخبار وقال انه ليس يلزم من الاستدلال بالاية الشريفة منها ما رواه
الشيخ في العدة عن الصادق عليه السلام قال ان نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا فيما روي عن علي بن
علي وجوب اتباع كل ما روي منهم اذا وجد الحكم فيه بل اتباع كل ما روي عن علي عند فقد ما روي عنهم
الاخبار المذكورة الواردة في باب تعارض الخبرين المروي بين عنهم بانه موسع عليك بايهما اخذت وجه الاستدلال
انه يدل جواز الاخذ بكل خبر مع وجود ما تعارض الخبرين المروي بين عنهم بانه موسع عليك بايهما اخذت وجه الاستدلال
على جوازه بدونه بالطريق الاولى ولا اقل من ظن ذلك وهو كاف في المقام ومنه يظهر حجية الاستدلال بالاحاديث
المستفيضة الواردة في باب التعارض ايضا بانه خذ بما خالف العامة وبما اشتهر بين اصحابك ولكنها لم تصل
ما نحن فيه وجميع ما اشتهر يمكن القول بكون جميع تلك الاخبار مما اشتهر في اطراف الشهرة في الرواية دون
دون الفتوى ومنها ما رفعه الكناسي عن الصادق في قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا قال هو الرجل يقع من

من شيعتنا ضعفاء وليس بلادهم باحق بذلك منا لانا فيسمعون حديثنا ويقتبسون من علمنا فيرجل فيهم فيتعلم و
ينفقون اموالهم ويتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعوا حديثنا فيحفظوه ويخرجوا به الى شيعتنا
ويضعوه هولاء اولئك الذين يحفظ الله لهم ما يحفظ من الحديث ولا سيما ان من الذين يروون عنا ليس بحافظ له فيهم وقد
رجل قوم فوقنا وسمعوا وضبطوا فعلينا الاخذ بما حفظوه وان لم يكونوا عدولا كما يشترط فيه فيضيعوا
ومنها التحيز بالجمع من الهم ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وانما
اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا ومنها رواية يونس بن عبد الرحمن عن الصادق
قال تراوحوا فان زيارة بعضكم احياء لقلوبكم وذكر لاحاديثنا واحاديثنا تعطف بعضكم على بعض فان اخذتم
بها رشدتم ونجوتم وان تركتموها ضللتم وهلكتم فخذوا بها وانا بنجاتكم زعيم ومنها رواية معلى بن خنيس
قال قلت لابي عبد الله ع اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما نأخذ قال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي
فان بلغكم عن الحي ع فخذ بقوله امر بالاخذ بالاحدث مع الخالف فبلغنا اولى ومنها ما رواه الصدوق في اكمال الدين والشيخ في كتاب
الغيبة والطبرسي في الاحتجاج والكشي في الرجال بالسند العالي الصحيح قال سألت محمد بن عثمان العمري رض ان يوصل
لي كتابا قد سألت فيه عن مسائل اشكلت علي فورد في التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان ع اما ما سألت عنه ارشدك الله
ووفقك الى ان قال واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم
فان المتبادر الفهم منها ان الرجوع الى احاديثهم الموروثة كما يقال اسئل عن العالم فان المتبادر منه ان السؤال عنه
باعتبار علمه ثم ان المراد باحاديثهم واحاديثنا وحديث من اولكم في هذه الروايات الاربعة الاحاديث المنسوبة اليهم
المروية عنهم لا المقطوع بكونه منهم لشيوع اطلاق حديثهم وحديثنا وحديث عنه على ما يروى عنهم وينسب
اليهم بل الظاهر المتبادر من هذه الالفاظ بحسب الانسباق وقد اطلق في الاحاديث على ما لا يقطع بكونه منهم ايضا كما
مفيد زرارة بن صفلة وفيها قال قلت فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما
اختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث الحديث
ان الراوي قال اختلفا في حديثكم وهذا لا يفاد كون الحديث مقطوعا عنهم لما كان معنى لاعتبار الاوصاف في الحديث
حتى رواية زرارة بابي جعفر الجران او الحديثان المتعارضان الى ان قال اخذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما
في نفسك وفي صحيحة هشام ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم مخالفا لكتاب الله فلم اقله وما رواه
الكشي الكشي في الصحيح العالي سندا انه ورد توقيع عن الصاحب ع على القسم بن العلاء انه لا عذر لاحد من موالينا
في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا وهو يدل على وجوب العمل بكل ما يرويه الفقهاء ورواة الاحاديث لانهم ثقاتهم
لانه ع جعلهم حكاما على الناس كما في مقبولة ابن حنظلة وحجة عليهم كما في التوقيع المتقدم ورواياتهم عنهم اعم من
ان يكون بالواسطة او بدونها فتكون الواسطة ايضا ثقاتهم لا يروون الا ما يتفقون بصحته ومنها ما رواه
في الجامع عن الباقر ع والله لحديث تصيبه من صادق في حلال وحرام خير لك مما طلعت عليه الشمس حتى تغرب و
روى قريبا منه في الجامع وسيأتي اخبار اخر في اثبات الفقهاء ايضا دالة على حجية الخبر في الجملة الى

الشهرة العظيمة التي كادت ان تكون اجماعا فان معظم الاصحاب اصرحوا بحجية الخبر الواحد وقد عرفت ان مرادهم حجية الاخبار

على عدم حجية دليل وقد ادعى الشهرة جماعة ايضا وقال العلامة واما الامامية والاخبار يونس منهم لم يعولوا
في اصول الدين وفروعه الا على الاخبار الواردة عن الائمة ع ولا يعملون منهم كما في جعفر الطوسي تبعوا
وقد على قبول خبر الواحد ولم يكن معمولا بها بل تبقى وابناء لشبهة حصلت لهم بل الناس دعوى الاجماع القطعي على ذلك وضميمة
ما عرفت من ان السيد ومن تبعه ايضا يعملون باخبار باغاية الامر انهم يدعون القطع بحجيتها الثالث الاجماع المنقول
قال الشيخ في العدة بعد اختياره حجية تلك الاخبار والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل
بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا ينكرون ذلك ولا يدفعونه حتى ان واحدا منهم
اذا افتى بشيء لا يعرف من اين قلت هذا فاذا اجابهم الى كتاب مصنف او اصل مشهور وكان رواية ثقة لا يتكر
حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله من غير دفع وانكار ومن عهد النبي ص ومن بعده من الائمة ع ومن زمان
الصادق ع جعفر بن محمد الى زمان الشيخ لم يزل العمل بهذه الاخبار كان جائزا لا اجمعوا
على ذلك ولا ينكرون لانا جماعتهم فيه معصوم لا يجوز عليه الخطأ والسهو انتهى وقال بعض المتاخرين في فوائده الفرقية
ومن المعلوم على تتبع الاخبار ومن له ربط بطل بتتبع عمل الائمة ع الاخبار ان مدارهم كان على العمل بمضمون ما يحكيه
او روايته معتبرة وان كانت عن مؤلفيه ولا مصرحة بانها من الائمة الطاهرين انتهى وان ثبتت المقدمة فقد ثبت الاصل فان قيل
من الاخبار المروية ما هو مقطوع الحجية فلا يكون باب العلم بالحجية منسدا قلنا لم نعثر على خبر كذلك فان قيل هو الصحيح الخالي
عن المعارض الموافق للعمل فانه حجة بالاجماع قلنا سلمنا الاجماع على حجيته ولكن لا يعلم المراد من الصحيح هل هو بالاصطلاح
المتاخرين او القدماء ولو كان الاول فالعدالة المعتبرة في رجاله هل هي العدالة او غيرها وطريق معرفتها هل هو المعاشرة او
الشهادة او خبر الواحد وهل يكتفى بالاطلاق في التعديل ام لا وعلى التقادير هل يجب عدم وجود الجارح ام لا وعلى التقادير
هل يجب اطراء التعديل بمثل لفظ عدل او لا وعلى التقادير فهل يكتفى في تعيين من تشتبه من رجال السند بالقرائن الوجدانية
ام لا وعلى التقادير هل يكتفى في نفي الواسطة بالظنون ام لا وعلى التقادير هل يشترط وجود واحد الكتب المعتبرة ام لا ثم
المظنون المعارض هل هو المظنون اي نوع من المساوي والاخص والاعم ومطلقا وعلى التقادير هل يجب ان يكون خاصا
بالصوم والاطلاق وعلى الاخير هل يكون العام المخصص حجة ام لا الى غير ذلك وعلى جميع التقادير فهل مثل ذلك صحيح عند
القدماء ام لا ولو كان المراد الصحيح عند القدماء فهل هو اي شيء وهل هو موجود في اخبارنا اليوم ام لا وعلى تقدير وجوده
فهل يكون هذا الخبر مخصوصا منه ام لا الى غير ذلك ثم انه اذا تعين لهذه الشقوق وجود جزم جامع في جميع رجاله و
متنه طبق الشروط المذكورة غير معلوم ولو علم فعدم اكتفائه باذن ناقل من الاحكام الجزئية والاجماع على حجية غيره
في الجملة معلوم ايضا ومن جميع ذلك علم انه لا يمكن اثبات الشهرة على حجية خبر خاص ايضا فضلا عن الاجماع فاذا قيل
الشهرة تحقق على عدم حجية بعض انواع الخبر فكيف يدعى اجماله حجية كل خبر قلنا الشهرة على اصالة الاباحة في اشتهار خروج
البعض فلو وجدت شهرة من باب لفظ حجية هذا النوع يكون خارجا بالدليل فان قيل الشهرة على حجية بعض الاخبار وفي
بعض ستقف فيكون الظن بحجية اقوى فيختلف ان يكون هو الحجة قلنا ان اريد البعض الغير المعين من تلك الاخبار فلا
نسلم فان اريد المعين فالشهرة فيه ممنوعة وان فيه هو باعث الضعيف الغير المجبر من تلك الاخبار قلنا ان اريد
الضعيف باصطلاح المتاخرين فقليل هذه الضعاف لم يكن ضعيفة عند القدماء كما انها ليست بضعيفة عند الاصحاب

لمن ابن يعم الاشتهار بل يحتمل ان يكون هي اقوى عندهم من الصحيح بهذا الاصطلاح والله اعلم ان اردت الصحيح بالاصطلاح
القديم فتخصيص بعض تلك الاخبار بالصحة غير ممكن فان كان كاملا قد يعارض الاخبار غيرها من الظنون فيلزم عدم حجيتها
ح لورود الظن الحجية قلنا هذا غفلة فان الظن حكم غير الظن بحجية ما يفيد غير هذا الحكم ولا يتعارضان الا ترى انه قد يعارض ظن ايتا
هذين مع ظن لغرى اقوى ومع ذلك يعلم حجية الشاهدين وياتي بيان ذلك في بحث اصالة عدم حجية الظن فان قيل بعض غير الاخبار
ايضا مظنون الحجية فلا يتخصص الاخبار حتى يتعين قلنا ثم بل المظنون عدم حجية غيرها للظواهر الناهية عن العمل بالظن وعدم التخصيص
فاذا قيل ذر باشتهر بين اصحابنا يتخصص الشهرة قلنا الادلة كما ياتي في بحث الشهرة فان قيل لم لا يستدل بمثل ذلك الدليل
على حجية مطلق الظن في نفس الاحكام كما فعله بعضهم قلنا لا يكون بعض الظنون مظنون الحجية فيحتمل ان يكون هو الحجة مع احتمال
التخيير او الاحتياط في الاحكام او لعدم الامن بان قوى الظنون او ظن ما على التخيير فيها ايضا قائم فلا يتعين ذلك على ما بينت
والفائدة الاولى هو سيأتي ان شاء الله من بان نوضح له في بحث الظن ثم ان العموم قد استدلوا على حجية الاخبار بوجوه اخر
غير ما مذكورنا ها مع ردها على تجريد الاصول والاساس ونبين اليها والى ردها وتبين بعضها هنا احدها الاجماع
انا نعلم ان النبي صلى الله عليه وآله كان يبعث رسله الى الاطراف ويامرهم ببيان الاحكام لهم وهم كانوا احادا ولو لم يكن قبول اخبارهم
كان واجبا لما كانت في الارسال فائدة وبين عليه لانه يجوز ان يكون تلك الاحاد مجتهدين ومبطلا لا يتهاون في
زمانه صلى الله عليه وآله ما نقل به لم يثبت بل واقع وثانيا انه يمكن ان يكون مع جميع اخبارهم قرائن متعددة موجبة للعلم من قال
الراوي او انه رواية ومع ذلك يعارضه بعض الفرق الخارجة ايضا وهذا ليس بمستبعد اصلا بل الظاهر كون الاخبار
هم لكن ما لنا وثالثا ان اللازم منه حجية خبر من ارسله الرسول لتبليغ الاحكام لا مطلقا وعدم القائل به ومنها قوله سبحانه
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه سواء لم يكن هناك جاء او كان وكان عادلا ولا
لم يجب التبين في خبر العادل اما يجب العمل اولا والثاني باطل قطعا للاستلزام اجماعا فالاول والثاني يعين
الاول ويرد عليه ان ههنا مفهومين الفاسق وهو مفهوم الوصف وهو انما يفيد لو قلنا بحجية مفهوم الوصف
وهي في حيز المنع ومفهوم ان جاءكم وهو مفهوم الشرط وهو وان كان حجة ولكنه لا يفيد هنا لانه يلزم وجود الموضوع
والمحمول في المفهوم والمنطوق في الجزاء وشرطه والاختلاف انما هو في مجرد السلب والايجاب والحكم المثبت في المنطوق
هو التبين في خبر الفاسق فيلزم ان يكون الحكم المنفي في المفهوم هو عدم وجوب تبين حال خبر الفاسق فمعنى
ان لم يجئكم فاسق بنبأ فلا يتبينوا ان لا يتبينوا في خبر الفاسق فلا يثبت عدم وجوب التبين حال الخبر الفاسق فمعنى
فاسق فلا تتبينوا لا تتبينوا في خبر الفاسق فلا يثبت عدم وجوب التبين في خبر العادل بل يكون مسكوتا عنه ومنها
قوله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية واجب الحذر عند انذار الطائفة التي هي اقل من عدد التواتر
فيجب العمل بخبر الواحد وانما قلنا ان الحذر للعمل لان وجوب النفر لاجل التفقه والانذار المستفاد من المادة على ذلك
بدون وجوب الاطاعة بعيد وقيل هو لاجل ان عدم امكان انذار التي يجب على ظاهره يوجب حمله على الطلب الذي هو اقرب
المجازات وطلب العمل مجاز الواحد يستلزم الوجوب لعدم القول بالفصل وقيل لا يدل انه لا معنى لجواز الحذر اذ لا
لا يدل الفقهي لموجب والا لم يحسن وهما لا يتبان اما الاول فلان الترجي وان كان ممتنعا في حقه تعالى لكن
لا يمتنع في حق المنذرين بان يكون المراد وينذروا حالكونهم راجين الحذر واما الثاني فلانه لا معنى لمنع

اوجوابه

او معدوما

او جوازه اذا كان المقتضي موجودا قطعا او ظنا واما مع احتمال وجوده فربما كان الحذر منه وبا قبل نعم ولكن لا معنى
لاستحباب الحذر هنا فان الخبر قد يكون دالا على الوجوب ولا معنى لاستحباب الحذر من ترك العمل بهذا الخبر او العمل باستحباب العمل
بالخبر المفيد للوجوب مع تجاوز الوجوب بلا معنى له فان استحباب الواجب لا يتصور الا في افضل فرد الواجب وغيره يمنع ايضا
لا معنى له لو فرض في التخيير بين افضل الخبرين وكون هذا الحكم المضطر دون العمل بخبر الواحد غير ممكن للفرق فان هذا لو كان
ممنوعا كان استحبابه عقليا غير مختلف في حال الاضطرار والاختيار هذا ويرد على اصل الدليل ايضا ان وجوب الحذر لا يدل على
وجوب القبول الا بجواز ان يكون ذلك لاجل عدم الاجتراء على ترك الواجبات وفعل المحرمات من دون تحقيق وفائدة الانذار
لا تختص بالطاعة بل حصول الخوف والاحتياط فائدة مع ان الاية معارضة بالظواهر الناهية عن العمل بالظن والنسبة بينهما
عموم من وجه ولا مرجح الا ان يرجح الاخبار بعدم الظن الاية بالاصل مع عدم القول بالفصل ومنها ان التكليف باق وبالعلم
العلم منه يجب العمل بكل ظن ومنه الاخبار والاجماع وفيه منع وجوب العمل بكل ظن بل بالظن كما ياتي بيانه مفصلا في بحث
الاجتهاد والثاني ان باب القطع بالتكليف منسد علينا في الاكثر وطريق الظن من غير جهة الاخبار فيمنع من سلوكها
وثانيا فلو فرضنا ان العمل بها ايضا غير جائز لزم اما سقوط التكليف او التكليف بالمحال وفيه ان الاتفاق على منع العمل بغير الظن
الحاصل من الاخبار ثم بل المسلم هو الاتفاق على المنع من العمل ببعض انواعه وثبوت التكليف ابدا على غير المجموع ثم والثاني
ان باب العلم بالاحكام في نحو زماننا هذا منسد فيكون التكليف فيها بالظن قطعا والعقل حاكم بان الظن اذا كان اقوى سقوطه
متفاوتة بالقوة والضعف والعدول الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل
من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها اقول ذلك يتركب من مقدمات ثلاثة احدها كون التكليف بالظن وثانيها ان الظن
الاقوى مقدم على الاضعف وثالثها ان الظن الحاصل من كثير من الاحاد اقوى من الحاصل من غيرها وسيأتي الكلام في الاولى
واما الثانية فقد اورد عليها صاحب المعالم بانه لو وجب العمل بالاقوى لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة الفسق الواحد
او دعواه ظن اقوى من الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالاول وهو خلاف الاجماع واجاب بان الحكم في الشهادة ليس منوطا
بالظن بل شهادة العدلين ان يحكم بالاول وهو خلاف الاجماع واجاب بان الحكم في الشهادة ليس منوطا بالظن بل بشهادة
العدلين ينتفي بانتفائها بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن ومنها انه لم يجب ان يكون
الحكم في التكليف ايضا كذلك وهذا يرجع الى منع المقدمة الاولى وياتي تحقيقه ويرد عليها ايضا منع قبح العدول من الاقوى
فانا نرى كثيرا يحصل من القياس ظن في محل اقوى مما يحصل من الاخبار في محل مع انه يجب العدول منه فان قيل انه للعمل القاطع قلنا
اذا دل القاطع على جواز ترك الاقوى ينعكس عدم ارادة القبح العقلي واما الثالثة فيرد عليه اولا ان كون الظن الحاصل من الاخبار
اقوى لا يثبت الا لزوم العمل بخبر ما من هذه الاخبار واما لزوم العمل بالكل فلم يثبت ان لم يثبت لزوم العمل بكل ما كان الظن
الحاصل منه اقوى فلا يثبت من هذا الدليل شيء نافع في الاحكام وثانيا ان اريد ان الظن الحاصل من الاحاد اقوى من جميع
الظنون فممنوع ثم ان اريد انه اقوى من بعض منهم ثم ولكن لا نسلم انه يصح العمل بغير الخبر ان كان انه اقوى منه فلا يكون
ممنوعا ومنها الاجماع القطعي وقد استدل به تارة بما يرجع الى السلوك الذي صحيح وانه على الطريق الذي ذكرنا في الدلالة
الثالث وهو ان كان محل العمل الدال الثابت من حجية الخبر في الجملة وذلك ايضا ممنوع لجواز ان يكون حجية
لا يفيد غير الظن والعمل بالظن حرام ويتكلون في حجيته تارة بصحة تارة بضعفه فلا ترى يوجد الزم

عليه شرعا وبأي جواز في بحث الظن والثاني ان الاصل عدم حجيته وفيه ان الاصل انما يكون لولا الدليل المخرج مع ان الاصل
جواز العمل به وليس تمام المدلول المطلوب عدم القول بالفصل والثالث خبر الديدين وفيه ما فيه والرابع دعوى
السيد الاجماع على المنع من قبوله بل دعوى ضرورة المذهب حتى جعله جاريا مجرى القياس وليس الاستناد اليها اتخاذا
الخبر الواحد بل الى دليل الخلف او الى اثبات الظن بعدم الحجية المفاد للظن بالحجية وفيه ان الخلف انما يتم لو كان مرادنا
اثبات حجية مطلق الخبر الواحد وليس كذلك بل حجية الاخبار المروية عن المعصومين ودعوى الاجماع لو ثبت افاد الظن
فاعا فيه لو لم يعلم او يظن عدم الاجماع والظن به بل العلم حاصل كما مر مع انه قد صرح بكون اكثر اخبارنا مقطوعا
بصحتها فلو سمعت دعوى الاجماع لسمعت هذه ايضا هذا كله مع انها معارضة بدعوى الشيخ الاجماع على القبول
ثم ان صاحب المعالم قد تصدى لرفع التنافي بين الدعويين والتوفيق بينهما وجعل النزاع لفظيا بناء على ما يفهم
كلام الشيخ في مواضع من العدة كما ذكرناه مفصلا في شرح التجريد والذي اراه في توجيه الاجماع المدعى على القبول
من هذين الجليلين موافقا لما يفهم من قول المحقق وفي المعارج ان مراد السيد قد يحتمل نفي حجية الخبر الواحد من حيث
انه خبر واحد اي حجية كل خبر ومراد الشيخ حجية الاخبار المروية عن طرق اصحابنا المدونة في كتبهم وتوضيح ذلك ان
العامة كانوا اكثر اصحاب الحديث في بيان مذهبهم الفاسدة وكانوا يروون في الاكثر اخبارا عن ائمتهم الضلال
وخلفائهم المضلة وكانت الامامية مخالطين لهم اختلاطا شديدا ويحتج المخالفون بتلك الاخبار على الامامية وا
كانوا متمكنين عن تكذيبهم او منع قبول اخبارهم بالخصوص ظاهرا فرد واعليهم بان خبر الواحد ليس بحجة
لانه لا يفيد علما وليس على حجيته دليل وكان غرضهم ان خبر الواحد من حيث هو لا حجية فيه ومن الشواهد على
ذلك استدلال الطرفين بروايات ضعيفة عامية كخبر ذي اليدين ورواية ابن عوف في الحجر ولا يجوز الا
حجية اخبار خاصة مقرونة بشرائط مخصوصة وتنازعوا في ذلك مع علماء العامة وجادلوهم وان لم يصرحوا
في منازعاتهم بان الحجة هي الخبر المخصوص بل اكتفوا بنفي حجية الخبر المطلق حتى صار ذلك مشهورا بين الخاصة والعامة
ولما راى السيد ذلك وكثرة تصريحات اصحابهم بان الخبر الواحد ليس بحجة وراى ايضا ان جميع اصحابنا يعملون
بهذه الاخبار المدونة في كتبهم المشهورة بينهم وكانت القرائن الموجودة لها كثيرة سيما في زمان السيد وظن ايضا
العلم كما صرح به ادعى الاجماع على نفي حجية الآحاد والشيخ لما راى انهم يعملون بهذه الاخبار وراى ان هذه القرائن
غير مفيدة للعلم ادعى الاجماع على خلافه والحاصل ان نظر السيد الى الخبر المطلق ونظر الشيخ الى الاخبار المخصوصة
النزاع بينهما هو في خصوصية تلك الاخبار وعدمها فالسيد يظن القطعية والشيخ يعلمها ولا يبعد ان يكون
مراد السيد بالقطع العلم العادي او الظن المتاخم للعلم كما صرح به بعض مشايخنا ويرجع حاصل هذا النزاع ايضا
تتميم اعلم ان ما ذكرنا من الدليل انما هو لاثبات العمل والا فعلى حجية الاخبار الآحاد سوى ما مر قرائن
كثيرة اخرى وشواهد لا تحصى يحصل بمجموعها العلم القطعي ان لم يحصل بكل منها كما لو رأى الكثرة الاسرة باخذ الاحكام من
اشخاص معينة كزرارة وابن مسلم وابن ادريس وابي بصير وغيرهم والاخبار الغير المحصورة في الترغيب على الرواية
والحث عليها والمستفيض بل المتواتر معنى الامر بحفظ الرواية وابلاغها والواردة في كيفية الرواية والتوا
المبينة لكيفية الجمع بين الاخبار المختلفة والواردة في ان من سمع شيئا من الثواب فاعمل به فله كان له

والواردة

والوارد في حفظ كتب الاحاديث وكتابتها ونشرها والتوصية بها والعديدة القائلة بانه احق من اسناد الوصايا على قدر
عناوين الاحاديث المتكثرة المتضمنة لتكثر الكرامة عليهم وما ورد في بعض فضائل من الاسر باخذ ما رووا وترك
ما ارادوا وما ورد من اعتنائك بالقرآن من لدن تقرير من السفراء عن الائمة واذا ضممت هذه الى الروايات المذكورة و
غيرها مما لم تذكره هنا والى قرائن اخرى تقرب الكثير منها من الاستدلال قديم الاصحاب وحديثهم بتلك المرويات وعمل
اصحابنا وكون الاختلاف الاصحاب واهتمامهم في جمعها وتدوينها وسعيهم في ضبط رواتها واسانيدها حتى وضعوا
لاجل ذلك علما وصنفوا فيه كتبا وجدهم في تبيين معاني الاخبار وتفاسيرها ونقل الاجماع على حجيتها يحصل لكل احد
العلم بحجية الاخبار فعليها الاخبار المحفوفة بالقرائن المفيدة للقطع والاجماع ومما يؤيدها ايضا ان طريقة العرف
والعادة بل جميع ارباب العقول انهم يرجعون في مطالبهم المنسوبة الى من لا يحضر عندهم مكانا او زمانا اذا لم يتمكنوا
من العلم بها بل مع التمكن ايضا الى الاخبار والحكايات المنتهية اليه ظنا بل على ذلك مدار العالم واساس عيشهم في
امر بل المطلع على احوال العقلاء يعلم ان من ينتهي اليه المطلب لا بد ان يدين ذلك وسمائل عليها الا ترى انه
ان الله سبحانه قد ارسل رسولا الى عباده وعلمه كلمات دينه وحي بياناته وقرنها لهم مكانا وشرائع وما كان ارسال الا
لتبليغ هذه الاحكام ولم يكن بعثه على طائفة دون طائفة بل كان مبعوثا على كل الناس وكان بعثه على الكل سواء ولم يبعث شيئا الى
كل واحد الا وبين حكمه وحده كما وقع عليه اجماع الامة بل هو من ضرورة الدين ومقتضى العقل وتواترت
به الروايات ولم يقتصر في بيان الاحكام لما يحتاج اليه في قرن دون قرن ولم يكن حكمه مختصا بزمان دون زمان
بل الى كل ما يحتاج الناس اليه الى يوم القيمة كما نصت به النصوص ووقع عليه الاجماع ولا شك ان حفظ هذا
الناقصة لا تصل الى درك تلك الاحكام التي جاء بها الى بل فهي من متابعة الاراء والعقول في الاحكام و
على هذا فنقول هل يجوز من له ادنى شعور ان مثل ذلك الرسول الرؤوف الذي يجمع الاحكام الى يوم القيمة
الناهي عن اتباع الاهوية والاراء والخلفيين يبين احكامه لشرذمة قليلة من الموجودين في زمانه ويهمل سا
الناقصين ولم ينصب علما يرجعون اليه ولم يقرر للناس طريقا يسلكونها وهل يكون شيء اقبح من ذلك
وهل يجوز على عاقل يكون له احكام مبينة في اهل بيته من بعده ان يخلفوا من بعدهم ما يرجعون اليه في الاحكام
ولم يقم لهم اعلاما ولم ينصب لهم ادلة ولا شك ان ما يصلح ان يكون مبينا لاحكام يحتاج ويظهر الاقوال
ليس الا كتابه او نائبه او الاخبار المروية عنه والكتاب الذي في ايدينا لا يصل اليه عقولنا كما صرح به في
الاخبار ولذا لا نفهم منه الا احكاما مجملة وقليلا وليس بيننا خليفة فانحصر في الاخبار المروية عنه او نقول
ان على فرض وجوب وجود ادلة يرجع اليها في الاحكام فاين تلك الادلة وما الطريق الذي ارشدنا اليه
لولا تلك الاخبار فان قلت هو كتاب الله سبحانه قلنا هل تدعي ذلك في الوصول الى تكليفنا بل هل نعم
منه امكان واحد بتفصيله ومعانيه ويرد في الاخبار انه ليس ابعد من حفظ الرجال وان قلت انه العقل الاجماع
وفقهاء الامصار ياخذون ويدعون عن سلفهم خلفا عن سلف قلنا اولا هو وقع نظائرهم على حكم منذ نظائرهم
على العمل بتلك الاخبار وثانيا انا نرى مثلنا صار مختلفين وكلامنا انما هو فيهم ولهم مع انا نرى
مجتهدين في العلم والعمل متردين يمينا وشمالا افتين بذلك زاده وهذا الذي ليس بيننا وبينهم

من تلك الجهة واما الظن من حيث هو فلو كان الدليل والحجة فيجب على الرسول وخلفائه ان يبينوا لنا ان ذلك ومهدوا لنا الى
ووجد لوجوب اتباعه منهم عينا او اشرح صاحب كتاب الله سبحانه وسيرة الائمة من المنهج عن اتباعه فان قلت لو لم تكن
الاخبار حجة لوجب عليهم بيانه قلنا اولا يكفي لذلك وصولها الينا منهم خلفا بعد سلف وهذا دليل واضح على
جعلوها سلكا للناس وثانيا انه كيف لم يبينوه واولاده تماهذه الروايات المتواترة الدالة على الحث على الرواية
وحفظها والامرة باخذها والناهية عن ردها وما ذلك التطابق من العلماء والاذن بين ما للاحقين لهم مع توفر
الدواعي على كتمانها واشتداد التقية على نشرها سيما في العصر الاول وكيف يمكن مع طول المدة وشدة التقية ووجود
بواعث الاخفاء والتحقيق وفي الاختلاف بيانها بالشبهة من ذلك فهل كنت ترى منهم ان يلازموا تلك الاخبار ويتلاقوا
في الامصار والعصار او يجعلوها متواترة مع عدم تمكنهم من اظهارها سيما على رؤس الاشهاد وخوفهم على انفسهم
المقدسة حتى انه توارى منهم ان الاخذ لانما وابقى لهم ولنا ولو تاملت في ذلك لما بقيت لك شبهة في وجوب الاخذ بتلك
الاخبار التي بلغت الينا وما ذكره الجزائري مما يأتي في بحث شرائط الاجتهاد من عدم الحاجة الى علم الرواة من حصول العلم
العقوي بصحة تلك الاخبار **منهاج** للعمل بالاحاديث شرائط **الاول** عدم كونها من الاحاد بشرائط في
العامة وطرقهم وان نقلوها عن النبي او الوصي لاجماع اصحابنا على ترك العمل بها ولاختصاصها لكن اخذ بعضها ولا
رواه الكشي باسناده عن علي بن سويد قال كتب الي ابو الحسن الاول ع وهو في السجن واما ما ذكرت يا علي ممن تاخذ
معالم دينك لا تاخذ معالم دينك عن غير شيعتنا فانك ان اخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله
عن احمد بن محمد قال كتب اليه يعني الى الجواد ع انا نسأل عن اخذ معالم ديننا وكتب اليه ابنه بذلك فكتب اليهما نهيت
ما ذكرتما فاحمدا في دينكما على كل مسلم ومسلمة وكل كثير القدم في امرنا واعتبار هذا الشرط انما هو لو لم تخصص العموم بالاحاد
والا فالاخبار الواحدة خارجة من العموم ان **الثاني** وجودها في احد الاصول المعتبرة عندنا معاشر الامامية او الرواة
بالاصل المعتبر ما يكون جامعا لوصفين احدهما كون صاحب الاصل ثقة ضابطا متدينا بدينه عالما بوجوه صحة الخبر
وسقمه متمكنا من تمييز صحيح الحديث عن غيره في الجملة اي قريب العهد بازمنة المعصومين وثانيهما
ان يكون الاصل ثابتا من هذا الشخص باخبار متواترة او بحضوره بالقرائن ونحوها والدليل على اشتراط هذا الشرط
اصحابنا عليه وتوهم الحرج والعوج في الشريعة لولاه ولا يخفى ان اللازم في شرط الاصل هو ثبوته كليا واما من
فلا يعتبر فيه ذلك ولا ان حصول العلم به فيما يحتمل عادة تطرق السهو اليه ناسخ بل يكتفى فيه بالظن الحاصل من تطبيق
الاجماع على كتابته **الثالث** فقد المعارض لها من الاخبار لا بمعنى انه لا يعمل بشيء من المتعارضين بل بمعنى
انه لا يجوز الاخذ باحدهما او لا ما وجد معارض لحديث فالواجب الرجوع الى ما امر به الامام في المتعارضين كما في
وقد المعارض من الكتاب المعمول به مما يخالفه من الاخبار المستفيضة **الرابع** فقد الاجماع على خلافها
وعبر الشرط ظ **الخامس** عدم تضعيف اصحاب الاصول الحجج الذي تقدم **السادس** فقد شهرة الفتوى على خلافها
الخبر واضح الدلالة غير مظنون عدم الاعراض عليه فان ترك العمل بمثله يوهن الظن القوي بوهن عدم حجية
من الظن الحاصل بحجية الاخبار وكلما كان الخبر اوضح دلالة واشهر ذكرا لقوي الظن بعدم الحجية وان اقتضى حصول الظن
اشد سيما مع صحة السند واما لو كان في دلالته خفاء وصحيحا محتملا لفهم لم يتضح فيه بالدلالة او كان الخبر مما اشتهر

منهاج

الثاني

اجماع الاصحاب عليه فانهم بين قائل بعدم حجية الاحاد وقائل بحجيتها وعدم حجية غير مظنون الصدق عند الاول بين ظ
والاخرون بين اخبار عدالة قائل بكونها معلومة الصدق وعدم حجية غير المعلوم وغير خبر فيد الظن ظ عليه ومجتهد وهو
بين طائفتين المتاخرون الجمهور للاحاديث الى الاقسام الاربعة واشتراط الظن بالصدق عندهم واضح فانه صريح السيد
على التوزيع والقدماء والذين لم يشتهر منهم هذا التوزيع وهم ايضا قائلون باشتراط صحة الحديث وهي عندهم كونه
متضمنة بما يوجب الظن بالصدق وفي بعض الاحاديث اشتهر بين العلماء من تخريج الخبر من الرجال من المعدل وتعديلهم على
الرجال ويشعر التخصيص في بعض الاحاديث المتقدمة بكون الخبر من الصادق او من الثقات ثم ان اعتبار هذا الشرط ايضا انما
هو لو لم يخصص العموم باخبارنا ومنها ما في تلك الكتب المعتبرة واما لو خصصناه بها فلا يحتاج الى هذا الشرط لكونها
مظنونة الصدق باجمعها كما يأتي في بحث شرائط الاجتهاد **التاسع** عدم العلم بالفسق الامع التبيين لان النبأ
كما يأتي التعريف والظن كفاية التبيين المظنون لاكتفاء الاصحاب به قديما وحديثا كما يعلم من سيرتهم في العمل العمل بالاخبار
لا سيما يعلم من ترتب فائدة على ذلك الشرط بالنسبة الى اخبار كتبنا المعتبرة مضافا الى انه لا سبيل لنا الى العلم بفسق الرواة
لهذا الزمان وغاية ما يستفاد من الرجال هو الظن ولم يثبت اعتباره واشتراط عدم الظن بالفسق ايضا لان الالفاظ
موضوعة للمعاني النفس الامرية وغاية ما لم التقييد به في التكليف هو العلم واما الظن فلا فان قيل الحكم معلق على الفاسق
الواقعي سواء كان مستند معلوما او مظنونا او بجهل الاخر فيبقى الباقي ويكون مظنون الفسق داخلا قلنا نعم لو
لم يكونه الفاسق الواقعي يعلم وكان الاصل هو الفسق لكان لهذا الشرط فائدة وليس كذلك كما يأتي وقد ذكروا بعض
شرائط اخر لا دليل عليها منها عقل الراوي وعدم بلوغه قالوا لانه لا يحصل الظن من خبر الصبي لا عينهما المفتوح من الله
من الكذب اقول يمكن انهم معرفة نية تحصيل الظن اقوى من غيره حيث انه قال على ليهما على الكذب بما هذا مع انه ما كان اشرطين لا يعلم
تابعة في الاخبار الدوران ونزوى كتب اصحابنا للقطع بان اكثرها بل جميعها مستفيضة من اصول اصحاب الائمة وظاهر انهم
حال تدوين الاصول لم يكونوا بحيث يعتبر فيهم ولا اطفال الا ومنها ان لا يكون الراوي كافرا مطلقا ولا ما حا واستدلوا
عليه بالاجماع وبكونها فاسقين وبروايتي الكشي المتقدمتين وبرد على الاول منع الاجماع اذا لم يعتبر مع جزمهما قرينة
تحصيل الظن بالصدق تكيف مع ان من روايتي الكشي هو خلاف الاجماع وعلى تقدير تجويزهما اجماعه من اصحابنا لما ذكرنا وعلى الثاني
منع كونهما فاسقين مطلقا كما يأتي ومع التسليم فعدم قبول خبر الفاسق وهو انما هو التبيين وعلى الثالث ان الرواة
يتبين منعه لما من معالم الدين والاعتماد فيها على غير الشيعة وهما انما يكون اذا اخذ بقول من حيث هو واما اذا
فلا نعم يؤيد في كتابه بعد بذل الجهد في التصحيح وليس اذا زاد اعتماد اصحابه فلا ثبت منهما اشتراط عدم كونه الراوي احدهما
مطلقا نعم يثبت عدم حجية الخبر اذا خذ من احدهما من حيث هو وهو مسلم مع ان راوي احدهما محمود والاخرى مال كافر
ومنها العدالة واستدل عليها بانه اخبر النبأ وبيت سبحانه مما نسأ من الفسق وعدم المانع شرط وعدم الفسق هو
العدالة لا غير وان سلطة الدعاء العدالة ان كان حاصلا فيكون ما حاصلا والا فيكون الفسق متحققا وفيه انما يتم لو
كان الحكم معلقا على الفسق الواقعي وليس كذلك بل هو معلق على شيء يجب على المخبر فما مانع هو الاعم الفسق والشرط عدم العلم

وهو اعم من العدالة قيل الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية من غير ملاحظة تحقق العلم بها وعدمه فالواجبات المشروطة
بوجود شيء مطلقة بالنسبة الى العلم لا مشروطة ومقتضى ذلك اراده الخصم الاخرى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد
من هذه الجماعة درهما لا يقتضي الاقتصار على من سبق العلم باحتياجهما فيه بل يقتضي ارادة السؤال والفحص اقول
لا شك في ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية من غير تقييد بالعلم ولكن ان اعلق الطلب على مدلول لفظ فلا يكفي
اقامة على ذلك بل يقيد بالعلم قطعا كما مر في بحث الالفاظ فان الفاسق في الاية لو كان باقيا على اطلاقه كان
المعنى تبين في خبر من لم الفسق الواقعي سواء علمت بثبوته ام لم تعلم الخصم وعلمت عدمه او جهلت الحال وهذا
تكليف بما لا يعلم وايضا الثابت حينئذ هو وجوب التبين عند مجيء من له الفسق في الواقع ولا يعلم في المجهول انه
كذلك والمظنون واما حديث البحث والتفتيش فنقول بمقتضاه ونقول انه يقيد بالعلم الحاصل بالفحص
لا مطلقا والمعنى ان جاءكم فاسق من علم فسقه بعد الفحص فتبينوا فان قيل لا دليل شرعي ولكن الاصل هو الفسق
فعدم العلم بالعدالة مستلزم للعلم بالفسق فينتفي الواسطة ايضا وينتج ذلك نتيجة ان قيل ايضا ان منطوق
الاية على اشتراط وجوب التبين بالفسق ويلزم منه عدم وجوبه فيمن لم يعلم فسقه لان الجهل بالشرط
يستلزم الجهل بالمشروط وان قيل بالاية وان لم يثبت اشتراط العدالة ولكن المشهور اشتراطها وهو كاف
في ثبوته على ما بني عليه الاستدلال على حجية الخبر قلنا ان اردت ان المشهور اشتراطها فقد قوله اي حيث كان فهي
ثم كيف وهم يعملون بالضعيف المنجبر بالحسن ه والموثق وبمرسل ابن ابي عمير واخبار من احمد العاصي
على تصحيح ما يصح عنه والقدماء يعملون بكل خبر صحيح والصحيح عندهم ما يضم معه قرينة موجبة للظن بالصدق
ويظهر من الشيخ الاجماع على قبول مراسيلات غير الحديد وقال المحقق في المعتبر المصنف لا هو وقد يعمل بخبر المجروح
كما يعمل بخبر العدل وان اردت ان المشهور اشتراطها في كل خبر لم يكن معه قرينة اخرى موجبة للظن فهو عين
دعوى اشتراط العدالة بل اشتراط الظن وهو كما مر وايضا ان اردت اشتهار اشتراط العلم بالعدالة فهو باطل
قطعا بل عدمه مقطوع به كيف مع انهم يعملون بالروايات وليس طريق الى تعديلهم الا من ارباب الرجال
وهو لا يورث الا الظن بوجود شيء وان اردت اشتهار اشتراط الظن بها فهو ايضا ممنوع لانا لا نعلم
من المتقدمين الا انهم كانوا يعملون بالاخبار المصحوبة مع القرينة الموجبة للصحة وان الظاهر ان الصحة عندهم
الظن بالصدق واما ان الظن بالعدالة ايضا من هذه القرائن فليس مقطوعا به واما المتاخرون فالاخبار
يعملون على شرط ظن العدالة والمجتهدون منهم وان صرحوا به ولكن نرى انهم يعملون بغيره ايضا ويعلم
منه ان مرادهم ايضا الظن بالصدق مع ان قولهم لا يوجب اشتهاره فان قيل لا اشتراط ظن العدالة لما وجد
في روايتهم عن الرجال قلنا مع ان التدوين ليس الا مشروطا ثقة قليلة لا يصير عملهم فقط حجة لنا وعلينا ان
فائدة الاخبار في فهم العدالة والوثاقة لا يحتمل ان يكون له فائدة غير ذلك كما ان منهم من صرح بان السبب في
تدوينه طعن العامة بانه لا يحدث من الشيعة وليس لهم صاحب رواية وكتاب واما قول الشيخ في عدة
من ان شرط العمل بخبر الواحد العدالة بلا خلاف فمع معارضته بقوله فيه ان عمل الطائفة بخبر السكوني
واضرابه واختيار العمل بخبر المتحرج عن الكذب وادعائه الاجماع عليه بما يعلم من اشتهار العمل باخبار غير العدول

اذا فلن

اذا فلن صدقها بقرينة اخرى وادعاء الاجماع عليه لا يدل على اشتراط ان يدين ظاهرا الاسلام لانه اعد الاخوان في العدالة
واختاره الشيخ في الخلاف وادعى الاجماع عليه كما ذكرنا فظهر الخلل بما يمكن ان يقال من اشتراط عدم ضعف الرواية لا مشهورة
فانه ان اريد بالضعف ما هو مصطلح المتاخرين فاشتهار اشتراط عدمه مما لم يعرف وان اريد الضعف بمعنى الخبر
بالصدق فلا يلزم الظن بهو كذلك ومنها الايمان ذهب جماعة من المتاخرين الى اشتراطه مستدلا بعدم تصديق الفاسق على غيره
المؤمن عند دلالة الكتاب على عدم قبول خبر الاسم التبين وغيره ان اللازم منه اشتراط عدم العلم بعدم الايمان لا العلم بالايمان
لا يمكن كما مر في العدالة مع ان تصديق الفاسق على الخطي في بعض الاصول بعد بذل المجهود في تحصيل الحق مما صرح به
جماعة منهم الشهيد الثاني في المسالك وشيخنا البهائي في المسالك وشيخنا ووالد العلامة ره على ان كثيرا من المتقدمين
ذهبوا الى ان العدالة تعرف بمجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق ونقل هذا القول عن ابن الجنيد والشيخ في الخلاف
والمفيد في الاشراف بل في الخلاف الاجماع عليه وقد تبعهم في ذلك القول جمع من المتاخرين ويدل عليه ان الموجود في كلام
العلماء الاخيار قدس سرهم والوارد في احاديث الائمة الاطهار من معنى العدالة غير متضمن للايمان بل غايته هي الاجتناب
عن الكبائر وهي الاصرار على الصغائر مع كف الجوارح وليس في شيء منهما دلالة على اعتبار الايمان واما الاجتناب عن
الكبائر فلا شك في ان الترك الاجتناب عن الايمان بها على ان لا شك ان الصلاة خطاء لا يوجب القدح في العدالة
والا لخص العامل في المعصوم ولا يبعد فيه من ذهب الى بعض الاصول الفاسدة بل سعيه وبذل الجهد في ادراك الحق وادعاء
نظر فيه انه ذهب اليه عن امعان فلا يستوجب الخطاء عن امعان بنيانه والسبب فيه ان يقال بان صدور بعض
الكبائر خطاء او سهوا غير قادح فيها ثم يخرج الكبيرة المخصوصة التي هو القول ببعض الاصول الفاسدة مع عدم التقصير
في السعي وطلب الحق وهذا اذا قلنا ان الفسق هو عدم العدالة واما اذا قلنا انه ترك امر الله عز وجل شانه مع ان العصيان والترك
لغة بل عرفا فنقول ان كون الخطي في بعض الاصول بعد بذل المجهود عصيانا لا لامر الله جل شانه مع ان العصيان والترك
للامر هو مجانة الماموريه واما موريه لا يكون الا مابعد الامر باعتقاد خلاف ما حصل به العلم بعد صرف الطاقة بكلف
بما لا يطاق فانه اذا لحق الخطي غير ما موريه فانه ثم انه يدل على عدم اشتراط الايمان في قبول الخبر وجوه ظاهر
الاجماع كما يظهر لمن تتبع كتب الاصحاب من عدم تعديلهم وتوثيقهم وعدم فانه نراها ان شيئا منها ليس خاليا عن الاحتياج بخبر واحد
او فطحي او ناووسي او شلمغاني وتوثيقه رواية ثقات الاصحاب ومعتمديهم منهم مع انهم كانوا ما يشتغلون رواية
لا يجوز العمل به وتصريح الكشي باجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير الفطحي وابان بن عثمان
الناووسي والشيخ في العدة بعمل الطائفة باخبار الفطحية والناووسية وبني فضال وبني سماعة والطاطريين وما
في الصحيح عن ابي جعفر الثاني انه قال في بني فضال خذوا بما رووا وذروا ما رأوا وما روي عن الصادق انه قال في ابان
بن عثمان ان ابان بن تغلب قد روى عني روايات كثيرة فاروه عني وهي مما يحتمل الكذب والوثاقة وقد يستدل
على اشتراطه رواية الاصحاب فانا نراهم يروون روايات كثيرة بجهالة راويها او ارسالها وامثال ذلك وفيه ان العمل
ردهم لها اذا لم يحصل الظن بصدقها من جهة اخرى واما معه فلا كيف مصرح الشيخ بعمل الطائفة بخبر السكوني وغيره
وصرح بعمل ابن طرف وحفص ابن غياث واضرابهم وشاع العمل بالاخبار بالصحيح مع ان الصحيح عندهم ما يظنون
صدقه قال بعض مشايخ والده في تعليقه في الرجال في بيان صحيح الحديث عندنا انه ما رواه ثقة عن المعصوم

في المحاسن في الصحيح عن ابي عبد الله قال من بلغه عن النبي شيء من الثواب فعمل به كان له اجر ذلك وان كان رسول
الله لم يقله فيه ما رواه في الوسائل عن البرقي عن ابي عبد الله قال من بلغه من النبي شيء من الثواب
ففعل ذلك طلب قول النبي كان له ذلك الثواب وان كان النبي صلى الله عليه وآله لم يقله وفيه عن ابن طاوس عن الصادق
قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وان لم يكن الامر كما بلغه ومنها ما رواه الفرقة عن النبي صلى الله عليه وآله
قال من بلغه من الله فضيلة فاخذها وعمل بما فيها ايمانا بالله ورجاء ثوابه اعطاه الله ذلك وان لم يكن كذلك وقال
ابن فهد في عدة الداعي وعن محمد بن يعقوب بطرقه الى الائمة ان من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب
ما بلغه وان لم يكن الامر كما فعل وهذه الروايات بعضها صحيح ومنها حسن ومع ذلك منجبرة بالشهرة وفتوى
متلقاة بالقبول مروية في الكتب المعتمدة مؤيدة بعضها ببعض فتكون حجة وعدم الاستدلال بها اذا ورد حديث ضعيف
في ثواب عمل فعله او تركه ايصدق سماعه وبلوغه لمن صنعه كان له ذلك الثواب مما من يدل على المحبوب والمكروه الا مكان
في فعله او تركه ثواب نعم يدعى الاستدلال بروايات ثواب الاعمال انها مختصة بمبلوغ الثواب على الخبر فما لم يعلم
كونه خبرا لم يعلم بلوغ الثواب عليه جوابه ان العمل واذا علم ذلك العاقبة الى هذا الخبر الضعيف فيلزم ذلك لزوم جواز
العمل بالضعيف في الواجب والحرام ايضا لما في فعل الاول وترك الثاني من الثواب قلنا الثابت من ترتب الثواب على الفعل او
الترك وهو مستلزم رجحانه على خلافه واما العقاب على الترك او الفعل فلا دليل عليه فاذا ورد حديث على كون شيء
واجبا مثلا دل على الثواب على فعله والعقاب على تركه فيحكم بالاول بمقتضى تلك الاخبار دون الثاني قبل العلم من الخارج
انه انما بلغ الثواب مع اعتقاد كونه صحيحا اذ لا شك ان من اعتقد كذب خبر وعمل به لا يكون له ذلك الثواب واعتقاد
الصحة لا يكون الا مع حصول السند او انضمام قرينة قلنا قوله من بلغه وسمع مطلق شامل لما اذا اعتقد الصحة او ظنها
او عدمها او الاحتمال الامرين والتفتيش غير مسلم نعم قد يقال بعضهم بما اذا لم يكن يظن كذبه والادلة دليل ايضا على الظن
من الاخبار وقوة ذلك التخصيص بالاجماع احتمال الصدق ولو موجودا نعم الظن اشتراط احتمال الصدق على عدم
كذبه فالظن الاجماع على عدم جواز العمل وصيرورة الكذب قرينة القاسر فلذلك الثواب وجاء ثوابه فانهما لا يكونان
الاجماع احتمال ترتبه عليه قبل اثباتا اصل بالظن وهو غير جائز قلنا نمنع عدم الجواز بعد ثبوت حجية ظن سلمنا ولكن
نمنع كون المسئلة اصولية وانما يكون كذلك لو اريد اثبات حجية الضعيف وكونه دليلا على الاستحباب والكراهة
كذلك بل المقصود الحكم باستحباب فعل الذي ورد فيه خبر ضعيف كالحكم بوجوب الاذان بظاهر يد المسلم واستحباب الطهارة
الماء ونحوهما وليس شك في اعتبار الاذان فيها قبل الثابت من الاخبار استحباب عمل ورد الثواب له بخبر العمل فما
لدليل اخص من المدعى قلنا رواية العمل يستلزم رواية الثواب فان رواية العمل دعاية وجوب فعله او تركه
استحبابه والوجوب والاستحباب يستلزمان الثواب كما صرح به جماعة من الاصحاب طاب ثراهم فان قيل المراد
هو سماع الثواب وبلوغه وهما متفقان في رواية حقيقة واما الاثر فيه فلا يصدقان عليها قلنا وان
قلنا في السماع والكشف البلوغ غير مسلم فان بلوغ الخبر عبارة عن بلوغ الخبر فيفيد سواء اراده صريحا او التزاما
لو فيه مجوز ايضا في اليوم الثاني وذكر الصحيح مع ان بقية بلغ خبر بيانه فان تحمل الخبر من تلك الاخبار هو الحسن

متضمنة

متضمنة للسماع قلنا الكل حجة سلمنا ذلك ولكن تحمل الحسن كافية اذ بها يثبت جواز اثبات الحكم بالثواب فسماعه
بخبر ضعيف والبواقي وان كان ضعيفة الا انها صرحت بترتب الثواب الحسن على اعطاء الاجر على فعل ما بلغ عليه الثواب
قبل هذه الروايات معارضة بآية النبأ بالعموم والخصوص من وجه ولا مرجح للروايات لكونه لا يكون للآية وترجيح الروايات
باعتضادها بالشهرة والاستفاضة معارض باستفاضة الاخبار فان كل شيء لم يوافق كتاب الله فهو موضوع وقد
تعقب الكتاب والقطعية ودعوى ان تلك الروايات موجبة لتحقق التبين المقيد في الآية لان المراد بالتبين
هو التبين عن حال المخبر فالمطابقة وصدق الخبر وتلك الروايات لا تدل على شيء منهما قلنا لا تعارض لان المنفي في
الآية هو العمل بخبر الجهول ثم خبره وهذه الآية في العمل من جهة اخرى والثابت من الروايات هو الاجر على عمل
دل خبر الفاسق على ثبوت الاجر عليه لا جل التماس ذلك الاجر وعبارة الآية اشتراط مقارنته مع خبر الفاسق
والحاصل ان الآية تمنع من قبول خبر الفاسق وتلك الروايات لا تدل على قبوله حتى يتعارضان ومما يمكن ان يستدل
به على التسامح ايضا انه اذا ورد امر او نهي بطريق ضعيف يكون المتعلق محتملا للوجوب والحرمة فيكون الاحتياط
في فعله او تركه والاحتياط مستحب فيدل هذا اذا لم يكن ما امر به حراما والا لا امر به والا فالاحتياط في الترك اولا
يمكن على القوانين وكل عبادة ما لم يثبت من الشارع يكون حراما اقول حرمة كل عبادة انما هي اذا فعل بنية العبادة ويعلم ان
كونه من الشرع واما بدون ذلك فباق على الاباحة الاصلية فهذا الفعل بدون انضمام نية العبادة يحتمل الوجوب
والاباحة واما نية الاستحباب المتضمنة معه لاجل الاحتياط فهي لتشويها بدليل الاحتياط لا يوجب التحريم والنية
الموجبة لها المتضمنة قبل ذلك والحاصل ان الدائر بين الوجوب والحرمة هو الفعل بعنوان كونه عبادة قبل ملاحظة
الاحتياط واما المطلق اي بدون ملاحظة عنوان كونه عبادة فهو مباح وبعد التمسك بالاحتياط يصير عبادة ثابتة فعلم
هذا الدليل انما يختص بما اذا ورد ما يدل على الوجوب او الحرمة لا مطلق فعل الثواب وقد يستدل على التسامح بوجوه
اخر ايضا منها انه لا شك في ان من يدخل في انجاز جميع ما هو مطلوب سيد متى الحمل كونه مطلوبا فانه يعد العقل
بالشرع ايضا ليست من نتيجة مساوية للمقتضي على القدر الثابت بل من ترتب بما ذا من الافعال من حيث ان السيد بانه يكون
وسيلة للتقرب اليه وكذا لا شك في ان من ارتكب امرا حسب الى سيده انه تحسينه من حيث انه نسب اليه كل يحتجه الجزيل
اقول لا يخفى ما فيه فان هذا يدل على ان الفعل المحتمل مطلوبيته الى عنوان المحبوبية لو فعل لاحتمال كان مثابا
وما حاصله ان الفعل الكذائي لا دليل انه كذا مستحب وهذا مما لا شك فيه والادلة العقلية والنقلية يدل عليه ومرجعه
الى ان الفعل مع هذه النية مستحب وهذا مما لا شك وسبب استحبابه انضمام النية اليه والنزاع هنا في استحباب اصل الفعل
مع قطع النظر عن هذه النية حتى يكون استحبابه باعثا على نية التقرب لا ان يكون نية التقرب باعثا على الاستحباب
التوضيح انه انما دل خبر ضعيف على استحباب امر وصار محتملا للمطلوبية وكان دائرا بين احتمال الحرمة فلا شك ان فعله
لاجل انه كل موجب لرفع الدرجة ولكنه موجب لحكم باستحباب هذا الفعل وهذا مما لا نزاع فيه وسبب استحبابه هو
هذا الفعل والنزاع فيه هو استحباب نفس الفعل حتى يصير سببا لنعم فعله الفعل هذا الفعل
الاخبار على اعطاء الثواب لمن بلغه فيكون الفعل الذي وعد عليه الثواب مستحبا من بلغه قلنا الانصاف على ان الاخبار

وافتنا المجتهد باستحبابه مطلقا لشكل والتوضيح ان الدليل ما يدل على استحباب عمل مطلقا فهو مستحب لكل احد او يدل على
استحبابه لطائفة خاصة او في صورة مخصوصة يجب الاقتصار في الحكم عليه واذا دل حديث ضعيف على استحباب عمل
وان كان مطلقا الا انه من حيث عدم حجية لا يصلح لاثباته الا بعد ضم هذه الاخبار وهي مختصة بمن بلغه الخبر
الضعيف فيكون مستحبا لمن بلغه فقط واما حكم الفقيه باستحبابه لمقلديه وافتائه في كتابه فلا وجه له ظاهرا نعم
لو ادى ذلك الحديث ثم يفتي بانهم لو عملوا بمقتضاه كان الاجر لهم الا ان هذا مقتضى الدليل الاول واما على
الثاني فيجوز حكم الفقيه بالاستحباب مطلقا ويجري فيه ذلك الدليل **الثانية** دلالة هذه الاحاديث على جواز
اثبات الاستحباب او الكراهة بمبلغ الثواب من الموضوع على طريق الكناية ظاهرة وكذا باشتهار الثواب بين
الفقهاء او نقل فقيه له واما الاشكال في جعل الحكم بالاستحباب باشتهاره بين الفقهاء او فتوى فقيه مشاهير
بلغ الثواب وان كان التسامح وان الظن من البلوغ هو الرواية دون الفتوى لانه الشايع والبناء الجواز
اظهر نعم اذا اشتهر الوجوب او افتى به فقيه ولم يحتمل الحرمة او اشتهر الحرمة او افتى بها جاز الحكم بالاستحباب او
الكراهة بمقتضى الدليل الثاني بلا اشكال **الثالثة** صرح بعضهم منهم والد العلامة قدس سره وصرح في الايضاح بجواز الاعتماد
على الرواية الضعيفة في الفضائل والمواعظ استنادا الى هذه الاحاديث اقول الظاهر بالاعتماد على الضعيف اما ان يكون
مسندا او مرسلا والاخبار عن الثواب ليس قطعيا فان كان الاول فلا شك في جوازه والاجماع محقق ولكنه المسلم
في ادلة السنن او حديث من سمع شيئا من الثواب لعدم دلالة غيره عليه بل لعدم دليل على حجية رواية الاحاد
وان كان الثاني فهو من الاستغناء للحديث المذكور والتسامح في ادلة السنن في جوازه وعدمه نعم يمكن ان يقال ان
صبح عمل الخبر بما يخبر عنه او بلوغ الخبر اليه بطريق ثابت لا يبعد الحكم بعدم جوازه والا يجوز للاصل واما المواعظ
فهي الخروج عن الاوامر والنواهي والقصص والروايات الخبرية عن عواقب الافعال ولا مدخلية للتسامح في السنن
في غيرها لما ذكرنا من الادلة **الرابعة** لو ورد خبر ضعيف في استحباب شيء ومثله في عدمه او ورد خبر ضعيف
استحباب مطلق او عام ومثله في عدم استحباب بعض افراده فهل يتساقطان في الاول وهل يقيد المطلق او يخص العام
اما لا الظاهر العدم لما ثبت من جواز العمل بالضعيف في باب الاستحباب والكراهة لا في غيرهما **الخامسة** قد عرفت
في المباحث السابقة ان الكراهة في العبادات تعبدا تعني اقل الثواب والموجب حينئذ الاضافية وعلى هذا فربما يتوهم عدم دلالة
هذه الاخبار على حكم الكراهة في العبادات بالاصالة الضعيفة حيث انها لا تدل على ثواب الترك وقد عرفت بان اقل الثواب
او الموجب هنا الاضافة فيكفي في ثبوت ثواب الفعل او رجحانه المستلزم للثواب ايضا فيصدق البلوغ فيه وهو
الثابت على الخبر وبعد ثبوته ثبت قلبه فيطلب هذا الفعل او موجبه فتامل **السادسة** اختلف القائلون بالتسامح
العدالة في ما يثبت به ويعمل والان الكلام اعلى من معدل الشاهد والخبر على القائل اما في معدل الخبر فهل الراوي
اعم الخبر بعد الاخبار التي هي احد الادلة اما الاول فلا كلام فيه اليس وظيفة علم الاصول بل الكلام فيه في
الثالث فاختلفوا ثم العدالة تعرف تارة بالاختبار والصحبة المذكورة حيث يحصل الاطلاع على السريرة واخرى بالتوقف
والاشتهار والاخبار المعتضدة بالقرائن بل قد يعرف بمجرد القرائن المتكررة ثالثة بالتزكية وسوقتها في ذيل هذا

وما ضاهاه

وما ضاهاه بالاول غير ممكن وكذا بالثاني الا في قليل من المشايخ فالطريق الذي يعرف به عدالة الاكثر هو في الاخير
والاطلاف في كان معرفة العدالة به وانما النزاع في انه هل يكفي في ثبوتها به صدقه من الاول المواعظ ابدا فيه من التقوى
والابن والامين تقديم بقدمتين الاولى قال والد العلامة في التجريد الشهادة والرواية متلازمان في الاخبار عن القطعي
وبقرائن مخصوص المتعلق وعموم ما وقد قدم الشهيد في ذلك فقال في قواعده الشهادة والرواية متلازمان في الجزم وتفترقان
في ان الخبر عندهما كان اخبارا بما لا يختص بمعين فهو الرواية كقولهم لا شفعة فيما لا قسم فانه شامل لجميع الخلق لا يختص بالمعين
وان كان لمعين فهو الشهادة كقولهم عند الحاكم الشهود لكذا فقد ان انتهى ويستفاد من كلامه فرق آخر بينهما انه وهو لم يشترط
في الشهادة ان يكون الخبر عن حكم الخلق وكان حكم الخالق فهو الرواية اقول اما الفرق الاول فقد ظهر من تعريف الرواية
منه خصوصية نفس الخبر عنه وعمومه وح فيرد عليه مثل الاخبار عن ذاته وصفاته وقصص الانبياء والائمة والنصوص عليهم
واشباهها حيث ان الخبر عنه فيها خاص مع كونها رواية والا لظهر ان المراد ان ذاته الخبر عنه او ضرره ان كان لمعين او عليه او حكم
عام يعين فهو الشهادة وان لم يكن كذلك سواء كان لخبر معين او لم يترتب عليه شيء فهو الرواية ويشهد بان المراد ما ذكرنا قوله لا شفعة
لا شفعة من الاقسام استشامل لجميع الخلق الجميع الخبر فان الخبر ليس جميع الخلق بل ما قوله الخبر عنه ان كان اخبارا بما لا يختص
فلا ينافي ذلك لانه قوله لا يختص بمعين بيان لعموم الخبر عنه اي يكون عاما فهو المعنى وعلى هذا فلا يرد ما ذكره لان الخبر عنه
فيه وان كان خاصا الا ان المقصود والفائدة لا يختص بمعين من وجوب الاحترام والاكرام والعبرة وظهر ان خصوصية ما يكون
من قصد المتعلق واختلافه عموما وخصوصا وبعض الامثلة كالاخبار عن رؤية الهلال وانزال الصيام وتوقيت الصلاة
باوقاتها المخصوصة وبدخول الوقت وعدد ركعاتها والقبلة وروايات طهارة شيء معين وما يستعين الماء وتطهير المتنجس و
المقوم وقسمة القاسم وامثالها ولكن يرد عليه مثل قولك لمن يريد افقر منك مطرح في الموضع الفلاني او صاحبك في
الجبل الفلاني او رايت في المنام انك كنت عالما مثلا او تقدمك في بلدك الشيء الفلاني فانه شهادة مع خصوصية
المتعلق بالمعينين ولو اريد التعميم ببعض التكلفات لاتفق بابين كل شهادة ويمكن ان يقال ان مراده عموم نفس الخبر عنه
ولكن اراد في الفرق ان عموما ما يوجد في الرواية دون الشهادة لا اثر في الرواية وما يكون بعنوان او بلفظ ان فشهادة
دائما لخصوصية وهو كذلك ويكون المراد بيان اصل المميزات لا الجميع ويصح ان يراد من الخبر عنه اعم من الصريح او الاقرار
المقصود ايضا ومطلقا حتى يصح ما ذكره من الامثلة المتقدمة لتعدد المتعلق واما الفرق الثاني فيشكل بما ذكرنا على كل اخبار
عن حكم الخلق فهو شهادة ولا ان كل يكون رواية فهو حكم الخالق ما مر بل المراد ان الشهادة لا يكون الا بحكم الخلق
والاخبار عن حكم الخالق لا يكون الا رواية فهذا ايضا يكون ثمرة في الجملة وهذه الفرقة ايضا حسنة فيشهد بها الاستقراء والا
بان الشهادة قد يكون في حق الله كالشهادة على سرقة الخمر وامثاله لان الخبر عنه هو شرب الخمر وليس حكما للخالق وان ترتب عليه حكم
له وعذاب المفرق قال على ما ذكرنا وان كانا صحيحين ولكنهما لا يميزان من جميع الوجوه ولو قيل بترجيح الشهادة في باقي
عليهما ان يكون الغرض من الاخبار اثبات الحق المخبر عنه على معين ثم الفرق هنا ثم لو ما ذكره من اشتراط الجزم في الرواية بنفسه
محل التامل لان المراد ان كان تصريح الخبر بالقطع بحيث يصح سؤال ظننت كذا وما لم يصرح فيه شيء من العلم والظن وان كان ظاهرا
سواء يصرح بالسماع او فهم الخبر له ان الخبر قاطع يصح مثل قول الصدوق والشيخ قال رسول الله كذا ونقل الخبر بنحو قولهما
كان آدم كذا ونوح كذا وفعل ابراهيم كذا الثانية ثانيا هذه الفرقة على ما صرحوا به هي بمعنى ما يكفي فيه الرواية ثانيا وعجب

وهذا انما يصح لو ثبت قبول الواحد في كل جزء من الشهادة ووجوب التعدد في كل شهادة او ثبت ان الاصل فيها كل ما لم يثبت
شيء منهما نعم يكفي الواحد في بعض الاحيان بدليل ويجب التعدد في مواقع خاصة من الشهادات وبعض الاصحاب قد اكتفى بالواحد
في بعض المواد من الشهادات بل اعتبر في الترجمة الواحدة ايضا في البعض وقد يستدل على اصالة التعدد في الشهادة بالاستقراء وبان
الرسل عدم وجوب قبول الواحد الا ما خرج بدليل ويرد على الاول مع الاستقراء العلمي وعدم تجنبه الظني منع انه لو ثبت ثبت التعدد
الذي لا اكون مستراحا وسنظهر الامر ان شاء الله تعالى وعلى الثاني يجري في الخبر ايضا وليس مختصا بالشهادة وعلى ما سيتبين الكفاية
الواحد في الخبر وجوب حمل افعال المسلمين واقوالهم على الصحة والصدق واية البناء ويرد على الاول عدم ثبوت ما ادعوه ودعوى
ثبوته بالاستقراء ممنوعة والاجماع عليه غير مسلم والعمومات التي يستدل بها عليه لا تخلو عن كلام ولو سلمت دلالتها فالخاص
مقدم والنهي عن اتباع الظن وليس تخصيص الثانية بغير الاولى اولى من العكس او تخصيص الاولى بغير التعبد او مع العقل المفيد
للعلم فيه ايضا مع انه يرد ان من اقتدى بنبي صلى الله عليه وآله الرجال لا يجب عليه الاخذ بقول الرجال واما جعل الاولى معارضة مع اصالة
فيما اثبت تكليفا وطلب الظن الذي لا يكون قول المسلم وصحة الغير فيما ان الاولى وطلب قوة الظن فغير صحيح ان الاصل لا يعارض
ستبانا من العمومات وانا نرى عدم منافاة قوة الظن وضعفه في المنافاة ان اتباع الظن هكذا اصل الادلة على عدم العلم بشيء بطريقة
العامة وعلى الثاني لعموم من نسف دلالة الاية على قبول خبر العادل على ان هنا كلاما اخر وهو ان مطرق الاية انما هو ان يأتيكم
بنبأ يفيد اي الطلب البيان اي العلم بحقيقة الحال لا تقبلوا منه فمفهومها ان جاءكم عادل بنبأ ولا تردوه اولا تطلبوا
البيان الذي هو الظهور والعلم وذلك اعم من القبول فتعرف ان العادل الواحد اذا شهد بشهادة فجعل شرطا
لم يرد شهادة ولم يطلب الظهور والعلم والحاصل ان جعل الواحد احد الشطرين امر قائم واسطة بين الرد والقبول المطلقين
فلا يلزم من كون خبر العادل اقوى من غيره العاسق ثم لو تم الدلالة لا تثبت الحكم في الشهادة ايضا فلا يثبتان ما اراد والوجه
الثورة ومما ذكرنا ظهر عدم من تبعه فائدة كثيرة على بيان هذه التفرقة والتتبع هو ما اقتضاه الاصل في خصوصيات الموارد
اذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم انه ذهب الاكثر كما في المنتقى والمختلف الى الاول وهو مختار العلامة وشيخنا البهائي
وذهب المحقق وصاحب المعالم والسيد العلامة ره الى الثاني وحكاه في المنتقى عن جماعة من الاصوليين وقد يقال ان كلا
يعتبر العدد الاكثار في الواحد والشاهد بحيث يلزم ان يعتبر في الراوي ومن يكفي به في الراوي لا بد ان يكفي
به في الشاهد واما الفرق بين من كبهما فلا وجه له لان عدالة الراوي ان ثبت بالواحد فهو عدل يقبل شهادته ايضا ولا
يقبل في الرواية الا ان معنى العدالة شيء واحد ولا معنى لكون الشخص عادلا بالنسبة الى امر دون امر فيقال
بالفرق ليس ان ثبوت العدالة والشهادة شرط بتزكية اثنين دون الرواية حتى بالتزكية لا يحصل سوى الظن
فيمكن الفرق بين احراز الظنون والتعدد في الشهادة شرط لقبول شهادة العدلين لا لثبوت عدالتهما
للتعدد بوجوه منها ان العدالة شرط وثبوتها بالتزكية انما يعلم على ما مر ويقتضي الاشتراط حصول العلم بالشرط ان ما لم يعلم
الرجل وجود الشرط فلا يكون على العلم خروج الظن الحاصل بتزكية العدلين بالاجماع فيبقى الباقي واجيب عنه تارة بمنع اقتضاء
العلم بها الا ان كل ما جعله طريقا للعرف يقبل الا الظن ايضا المراد بالعادل الذي هو من يطلق عليه العدالة
ومن طعن عدالته باحد الوجوه المذكورة يجوز اطلاق العادل عليه على ما عرفي بان مقتضى الدليل وان كان اعتبار العلم الا ان
اسناد العلم اوجب لا كفاية بكل ظن فيه اقول يرد على الاول ان المراد ان كان منع ان ذلك يقتضي الاشتراط

بل المراد ان تعبد شهادة شخص من غير كون ذلك مفيد انفيس دون الى واية م م

فلا

بالعدل لما عرفت وكون جميع طرقها ظنية لا يوجب عدم اقتضاء الاشتراط العلم وان كان المراد ان العلم ولو بمقتضى
الاشتراط الا ان كون جميع الطرق ظنية اوجب عدم اعتبار ظن فيه انه لا يوجب الاعتبار الظن في الخبر وهو ما اجمعوا عليه
اما كفاية الظن حتى في الخاص من تزكية الواحد ولا مع ان كون جميع الطرق ظنية انما هو على القول بكون العدالة
ملكة واما على القول بكونها حسن الظن فلا واما ما ذكره من ان العادل النفس الذي من يطلق عليه العادل وفيه
ان العدالة وصف حقيقي والعادل الحقيقي من كان متصفا به في الحقيقة لا من يجوز الاطلاق عليه بل يقول الاصل
الاطلاق الا على من كان له هذه الصفة في الواقع بالقطع او بالظن المعتبر شرعا وهو ايضا مدلول شرعي للواقع
وما يجري من اطلاق العادل على المظنون مختص بظن ثبت اعتباره ايضا وعلى الثاني نقضا والى ما يرد على دليل
الاول كما ياتي في موضعه انه لا يثبت الاكتفاء بظن ما الا كل ظن مع ان المحقق بعد هذا امكان الشرط اما اشتراط
او الاشتراط او قيام غيره مقامه كالظن هنا والحكم باحد الثلث فقط ابطال الاخرين لا وجه له نعم يرد على هذا الدليل
انه سيأتي في اخر المبحث ان من القائلين باشتراط العدالة من يقول بانه لا يقبل خبر من يعمل الظن من الخبر عليها
وهو كما يحصل من خبر المعلوم عدالته يحصل من الظنون ايضا ولا نسلم كفاية الظن بالعدالة وهو يحصل من تزكية
الواحد ايضا ومنها ان التعديل شهادة وكل شهادة يجب فيها التعدد وفيه منع كونه شهادة اولا ومنع
لزوم التعدد في كل شهادة ثانيا كما يظهر وجههما مما مر في المقدمتين وقرر شيخنا البهائي في الدليل هكذا ان الدليل
كل شهادة فلا يكفي الواحد وانما عدد تعديلا لم يكن اغيرها وانما عدد في كلام العموم على الاستدلال بهذا النحو
ولا يعني كلام احد يقول بكون كل خبر شهادة ومنها ان التعديل من شروط الحكم والاستقراء يعطي عدم كفاية الواحد في شرائطه
كما في البينة والمترجم وغيرهما وفيه مضافا الى منع اعطاء الاستقراء لذلك ثم حجية هذا الاستقراء لو سلم ان
اريد انه من شرائط حكم القاضي فليس كلامنا فيه وان اريد انه من شرائط استنباط الحكم الشرعي ففيه بالمنع من شرائطه
ما يشترط فيه التعدد كيف واعظمها الرواية ويكفي فيها الواحد اجتمع القائلون بكفاية الواحد ايضا ومنها
ان التزكية خبر وكل خبر يكفي فيه الواحد وفيه منع كفاية الواحد في كل خبر كما مر ومنها انها شرط قبول الرواية
والشرط فرع المشروط ويكفي في الاصل الواحد فكذا في فرعه والمراد الاحتياط في الفرع على اصله وهو يظهر من ساحب
عنه تارة بانه فرع الاصل ثلثة اعتبار واحد للرواية واثنان للتعديل وفي الفرع اثنان تابعين الرواية واخرى
بان الشرط هو العدالة ثم التعديل نعم هو احد الطرق معرفة الشرط ويرد على الاول ان المراد بالاصل ليس الرواية
المخصوصة وبالفرع تعديل راويها بل مطلق تعديل الراوي فرع بالنسبة الى مطلق الرواية ولا شك ان الراوي
ان كان ممن ثبتت عدالته بالاختبار يقبل روايته واما التعديل فلا يقبل تعديل عدل واحد ولذا ثبت عدالته
بالاختبار بل لا بد من ضم عدل اخر فتثبت الزيادة وايضا يقبل رواية عدلين كما عدلان كما في القائل الاول ان الشرط
في قبول الرواية وان كان هو العدالة لكن الشرط في ثبوت العدالة هو التعديل وشرط الشرط شرط بل هو ان
من الشرط فالتعديل يعم لزوم الزيادة منه اولى وثانيا ان كون العدالة شرطا بناء على كون التعديل ايضا شرطا
وثالثا ان كون العدالة شرطا يكفي للمستدل اذ له ان يقول كما يكفي في ثبوت الرواية الواحد يكفي في ثبوت العدالة
ايضا حتى لا يريد الشرط هو المشروط فالصواب ان يجاب بمنع استناد الزيادة الى وجود مقتضى الاحكام الشرعية فان

والا يقبل ندكية عدل ذكان عدلا ذه

الرسية ويمنع سراية الشهرة والظن ان التمسك بامثال ذلك الدليل باسطر فيه اهل القياس وهم استدلوا به
وتبعهم غيرهم من غير تفطن كما استقر به صاحب المنتقى بل نقل عن بعض العامة التصريح بان ذلك مقتضى القياس وهو
انه قياس اولوية كما قاله بعض المتاخرين من اصحابنا ومن ثم منع الاولوية بل الاسبعد دعوى العكس حيث انه
ليس في الاصول ما يدل على الشهادة ويبعد فيه الخطاء لكونه مستندا الى الحس بخلاف الفسق واما ما قيل من ان المتبادر
من الشرط ان لا يكون وجوده واعتباره دليلا على الشرط كما هو شان المقدمات مدفوع بان ذلك لو سلم فانما هو
موجه العقد والمطلوب هنا ليس حينئذ هو الا ترى ان الايمان شرط صحة الصلوة مع ان وجوده واعتباره دليل عليها
بوجوده وسيجيء لها ابانة اشارة وقد سمعنا فيها وقد يجاب عنها ايضا بان دلالتها بالمفهوم ومعارضة المنطوق انما تكون
واسطة بين مفهوم الفسق والمدلول الواقع والاصل العدم فيكون المنطوق دالا انه اذا كم عن معلوم العدالة ويلزم
منه ان المفهوم ان جاءكم معلوم العدالة بخبر فاقبلوه ومقتضاه قبول خبر عادل من غير تبين ومقتضى ذلك تبين عدالة
ذلك الخبر وقبول خبره وهو مناقض لما اقتضاه المنطوق وفيه انه انما يتم على اصالة الفسق وقد عرفت عدمها وسيجيء
ان الجمع بين الحكم بعدم قبول الواحد والتزكية وقبوله في اثبات الاحكام الشرعية كالفتوى واخذ الاموال مستبعد جدا
لا غير مناسب شرعا وقياسا كيف ينبغي ذلك مع ان العدل الذي يثبت بخبره الاحكام الجليلة كالفتوى واخذ الاموال
لو شهد لزيد بقليل بدينه على عمرو لم يثبت شهادته وحدها ولا شك ان عدالة الواحد اقوى كما مر مثل هذا
الدعوى ومن عدالة الشاهد بها فاذا لم يبعد عدم القبول هنا مع ضعف الحكم هناك فكيف يبعد هنا مع
قوته على انه لعدم الاكتفاء بالواحد في تعديل الراوي مناسبة واضحة للحكم بقبول خبره لاجابة قوة الظن من خبره فلو
صرف الاستبعاد الى الاكتفاء بالواحد فيه لكان اوفق بالاعتبار ومنها ان العلم بعدالة الراوي متعين في الاول
مناط التكليف فيهما بالعمل بالظن ولا شك في حصوله من تعديل الواحد واحتمال كونه من تزكية الواحد يجبر بها
مفيدة للظن سلمنا فلكن العمل بالظن مشروط بانتفاء ما هو اقوى منه اقول وايضا لا يلزم من عدم انا طة التكليف
بالعلم انا طة مطلق الظن بل يمكن ان يكون مما اجمع على كفايته وقيل في تقريره الدليل انه اذا كان سبيل العلم با
لاحكام منسدا فالمدار على الظن والظن يحصل بالخبر بتعديل واحد واما ابتناء الحقوق فالمدار فيها على العلم
او البينة او اليمين فلم يجر لها ما صرح فيها في العمل بمطلق الظن مثل اخبار الطبيب بالسم ومثله واهل الخبرة بالقيمة
والارش ونحو ذلك مثل المفتي يكفي فيها الواحد فلا وجه للحكم بوجوب الاثنين وفيه ان الاحكام المتعلقة
بالموضوعات التي ليس بيانها وظيفة الشارع انما تعلقت بما هو في نفس الامر موضوع فان حصل للمكلف العلم به فذاك
والا فيرجع الى الظن لاستحالة التكليف بالمحال والمعدالة من هذا القبيل وليس من باب الرواية والشهادة فاقول
ان اراد ان نقول ان الاحكام ايضا مثل الحقوق والمدار فيها على العلم او الحد الذي يزكي راويه بعد الاذن الظن
وكون اخبار الطبيب واهل الخبرة مثل الفتوى ممنوع بل قياس بطلانه والوجه في عدم كفاية الواحد فيه بعد علم الدليل
على الظن ص

فيه منع الوجوب عليها مع انه لو كان من قبيل الفتوى لكان وجوب قبول الواحد فيه مطلقا محل كلام كما ياتي وقوله فان حصل للمكلف
العلم والا فيرجع الى الظن بالحكم فانه ان قال الشارع انما الحكم المعلوم بحكمهم وبدون العلم لا يحكم
فانه كلام يعتد عليه انما الحكم هنا بالتكليف بتحصيل العلم فيها واما لو قلنا بان الاحكام المتعلقة عليها مناطها

بالعلم

بالعلم وبدونه لا يتحقق الحكم فلا يلزم ح ويؤيد كفاية الواحد بان المدار في معاني ذلك بين كثير الشيخ والعلامة
ومتابعيهما وهو ينقلون عن غيرهم وموافقة اثنين منهم انما ينفع لو علم ان مذهب كل واحد في التذكية
اشتراط العدد وهو ممنوع معلوم فالعمل باشتراط العدد انما يتم لو كان المركون بحروفها العدالة
معلوم والقول بان العالم بالخلاف والوفاق انما اطلقوه يريد ما يوافق الكل جار فيما نحن فيه ايضا
بما ذكر فاظهر ضعف ادلة الطرفين العلم ان احدا ممن تكلم في هذه المسئلة لم يتامل فيها حق تامله وقال
ما قال تقليدا للبعض من قال والتحقيق ان العامل بالموثق ان كان ممن يقول باشتراطها العدالة او الوثاقة
في رواياتهما فهذا الخبر ساقط عنه وان كان ممن يقول باشتراطها فاما يكون عمله بالاخبار من افادتها
الظن ولاجلها او لا فالاول اما يقول باشتراط العدالة لاجل ان الظن حاصل لا يحصل بدونها التي
كالقبول ولاجل دليل اخر وقولهم انه على هذا القول لا معنى لاشتراط العدالة الا من جهة التنبيه على ان ضم الفاسق
لا يفيد الظن فاسد اذ القائل بحجية الظن لا يمكن امكان دلالة دليل على عدم حجية بعض الظنون فيمكن
ان يدل دليل على عدم اعتبار ظن خبر الفاسق مع ذلك فان قال انه لاجل تحصيل الظن فاما يقول بان حصول الظن
من الخبر يتوقف على العلم بعدالة الراوي يكفي الظن فاذا كان الاول بلزم على عدم الاكتفاء بالواحد بل
اثنين ايضا ان لم يحصل يقول لهما العلم وان كان الثاني فالمناط ظن العدالة وهو قد يحصل بتزكية الواحد
وقد لا يحصل بالاثنين وان قال انه لاجل دليل اخر فالحال الثاني من يقول باشتراط العدالة ولا يستلزم
عمله بالاخبار لاجل افادتها الظن والحكم بعدم كفاية الواحد لعدم دليل عليها كما مر فيه بل عدم كفاية
التعديل ايضا لجواز ان يكون التعديل من قبيل الفتوى وهي ما يبتني على الظن الحاصل من الادلة التي يعتبر
في المسائل بعد الخوض عنها او عن معارضها او عن فهمها وعن كل ما يتعلق بها لا كونه منها اشتباه المركون
لدلالة الاخبار من الرواية ولم يكن مما الخبير بعلومه بالاشتهار ونحوه بل يحصل اعتراضهم لجواز
التعارض الواقع فيهم ولاحظوا القرائن واشتبوا ما اقتضت انهم وعلى هذا فلا يكون تخير الشارع
في الاحكام ممكن ان لا يكون في المجتهدين في علم الرجال يجوز لهم التقليد ان لو كان لك لما كان وجه لخصوص من
التعديل ولا من الترجيح بين الجرح والتعديل وامثال ذلك بل قد يكون عليهم تقليد المجتهدين في علم الرجال
او اعلمهم مخيرا مع ان المجتهد في الاحكام قادر على ترجيح بعد الرجال او جرحهم فيه ما يفيد عليه الركون
الذين كسبهم سندا واقربيتهم لا يتوقف كان بينه بعض المجتهدين في الاحكام الى زمان المعصوم هذا مع انه لو
من قبيل الفتوى فهو تقليد الميت بينهما لا ام وجوازه محتاج الى الدليل ثم لو سلمنا عدم كونه من الفتوى
فكفاية الاثنين في كل شهادة ممنوعة وليس عليها دليل ولا يتوهم انعقاد الاجماع على كفايتها انه لم
يذكره الاطائفة من المتاخرين واما القدماء فلا نعلم منهم الاكتفاء بالاثنين بل الظاهر كما نقلنا منهم
مجتهدين في الجرح والتعديل ولا يحملون منها مجرد الشهادة والاكتفاء بها في تعديل شهود المحضر
من غيرهما والقياس وجه هذا مع انه لو كان من باب الشهادة فلا يمكن العمل بتلك التعديلات المتقدمة
لان الشهادة الذاتية لا يقبل في شهادة الفرع واكثر التعديلات من والد الحكم بمجمل الشاهد وكما تبين

ولا يتوهم وان تعدد المجتهدين يوهم

عليه بابن وان اسن الندب فنقلا عما نقل عن خطه دو سايد و نقل الملك من المنهج و غيره عنه ان الاصل
ذكر جميع ما ذكروه فيها او كانوا اصيار و صار عنا ظهر ان الظاهر لا يبقى الاجتهاد في علم الرجال العدالة
باشتراط العدالة و نحوها و ان كان في تحقيق هذا الاجتهاد ايضا كلام و انحصار المناص عنه ثم لحول القول بعدم
اشتراط العدالة بعد سد باب الاجتهاد في معرفتها و ان المركب ايضا محتهد حذف وجه فلا معنى للاخذ في كفاية
الواحد او اشتراط التعدد كما لا يخفى في سابق القول في قوله الاول يقبل تزكية غير الامام العدل واحدا
او متعددا على القول بعدم توقف العدالة على الاثبات الثاني لا فرق بين الجرح و التعديل في جميع ما ذكر
و نقل من شيخنا البهائي الفرق اذا صدر عن غير الامام فلم يقبل الا واحد و كان الوجه فيه ان الامام حجة
فلعله جرح على طريقته و فيه ان الاطلاق في الجرح و التعديل ان كان ينصرف الى ما هو مقبول عند الكل فلا يبقى
جرح على ذلك ايضا الا يجري الكلام في العدالة ايضا الثالث انه ان جرى عدل قبل في تعديله و جرح فهل يقبل
منه او يبنى على كفاية الواحد الاظهر الاول لانه حينئذ تثبت تحقيقه و لا يشترط التعدد في قبول
الامام و جرحه الرابع اختلفوا في كفاية الاطلاق في الجرح و التعديل من دون ذكر السبب فقال الشافعي
كفاية في الثاني دون الاول الذي ذهب صاحب شرح في المبادي و هو منقول عن الشافعي و رابعها اكثر
منها و هو الحكي من الوازي كفاية ان صدر من العالم بالاستناد و من غيره و سادسها كفاية لو علم اتفاق
مذهب المزكي و المعدل في الاسباب و الادلة و هو مختار الشهيد في حج ب و الشهيد الثاني و سابعها كفاية
بينة من الثقة العالم بالخلاف في الاسباب اعم الاتفاق او كان في مقام الشهادة و ظن بين الحق بقوله هذا
و الذي العلامة طاب ثراه في الكتب الثلثة و الحق هو السادس اما الكفاية مع علم الاتفاق فظاهر و اما عدمها
بدونه فلجواز المخالفة و الاعتماد على مذهب فلا يتحقق ما هو الغرض من الجرح و التعديل الحجة الاول و هو الثاني
ابو بكر بان الشاهد على الجرح و التعديل ان لم يكن بصيرا باسبابهما لم يعلم المقتضي للتزكية و ان كان لم يكن
عادلا و هو خلاف المفروض و ان كان بصيرا فلا حاجة الى ذكر السبب و جوابه انه ان اريد البصير بالاسباب
هو ظاهر مختار الثاني و اصل ما ذكره فلان سببا لم يكن سببا عند المعدل و لم يعلم المقتضي بالخلاف و ان اريد البصير
بالخلاف مختار الاول و لا يمنع عدم صلاحية المزكي و الثاني بناء على اعتقاده و اجابة المتنبي
لو سلم انما هو اذا علم عمل غير مقلديه بعقيدة ايضا لا مطلقا كما هو المطلوب و كذا ان اريد البصير بهما قبل الكلام
في تزكية ابا الرجال و لا يتصور في حقهم عدم العلم بالاسباب و الخلاف او جعل غير مقلديهم فيجب مع الاكتفاء
بالاطلاق قلنا الاكثر من هذه المسئلة مطلقة بل صرح الفاضل في التعليم بالتعميم لا يسع انه على التخصيص ايضا لا يفيد
كما يأتي في حجة الثاني و جعل ايضا ظاهر ما مر و يأتي و دليل الثالث و جهان احدهما انه لو اكتفى في الجرح بالاطلاق
لادى الى التعديل للاختلاف في اسبابه بما لم يكن السبب جرحا عند المعدل انه و ان قلت الاختلاف في اسباب
الجرح اختلاف في اسباب العدالة ايضا قلنا اطلاق الجارح يقتضي عدم ارتكاب ما هو فسق الجرح و اسباب
مختلفة فيها و اطلاق المعدل يقتضي ان الرجل الفسق اصلا غير مفيد بمذهب و وجه ذلك بان العدالة
للجرح و التعديل مع الاجمال في الفرق بين جرح الجالب للخلل و فيه انه يفيد السبب الكل عا بد

لا يعلم و التوجيه بالبناء على اصالة العدالة غير مفيد كما لا يخفى و ثانيهما ان العدالة يفتقر الى الجرح و شرائطه
فتعين ضبطها و الجرح يكفي فيه انتفاء ضده او شرطه و فيه انه ان اريد نفس الاطلاق على الجرح العدالة و شرائطها
فينبغي ان لا يسمع التعديل اصلا و ان اريد نفس ذكرها فيه انه لا يلزم ذكرها تفصيلا بل يكفي الاجمال
عليه فان كان بقي انه صاحب ملكة و دليل الرابع ايضا وجهان احدهما ان مطلق الجرح كاف في ابطال الاعتماد
و ليس مطلق التعديل كذلك لتنازع الناس فيها الى البناء على الظن و ثانيهما ان العدالة تلتبس على الناس لكثرة
التصنع فيها و يرد على الاول ان للجرح ايضا مختلف فيه مع ان المتنازع الى البناء على الجرح اغلب و على الثاني
انه كان الالتباس لكثرة التصنع من موانع قبول الاطلاق في التعديل لكل الاختلاف في اسباب الجرح ايضا
من الموانع حجة الخامس انه لو اعتبر احدهما يقول غير العالم بالاسباب ابتداء مع الشك بخلاف العالم و جوابه
واضح و ان العلم بالاسباب مع غاية الاختلاف لا يوجب القطع السابع بان الثقة الورع المطلع على شرائط
العدالة و اختلاف الناس فيها و في اسبابها ان اصنف كتابا في التعديل و الجرح لا يكون هدايته للعلماء و يمن
اخذها من سببه لم يكن سببا لمذكر من يرجع الى كتابه و اكتفى بالاطلاق كان مدلسا و احتمال البناء على من
سر دود بانه انما يجوز في مقام الاجتهاد لمن يستفيد و يقلد الا لجم غفير من المجتهدين المختلفين فيما يتحقق
به التعديل و الجرح ما هو شان علماء الرجال فيجب ان يكون مرادهم من العدالة عند الاطلاق ما هو مسلم الكل
قبل العلم بالخلاف فيجوز قول كثير من الاصحاب في العدالة بالمعنى الاخص فاذا اقتصر على الاعلى يلزم التعديل
ليس موجبة اخرى عقلا يلزم ذلك فوكان مرادهم و جرح الادنى على الاطلاق و ليس كذلك بل الجرح بالاخص
الاسن هو مجرح عند الكل و اما غيره فما سكتوا فيه او ذكروه بما علموا انه صادر من ذلك بدون
ما هو من ان ارادة الاعلى و ان كانت مستلزمة لتعميم نفع و لكنها ايضا فيه فائدة اخرى و هي انه يكون
مذهب المعصوم في العدالة هو الادنى فلا يعلم ان اتصاف الراوي بها اقوى انا نرى الفقهاء كثيرا يطلقون
في ذلك الفاظا خالفوا في معانيها في مقام الذاتي لغير المقلدين و نعلم ان مرادهم ليس المعنى الاعلى كما ترى
يقولون في الصحيح فلان مع انا نرى معصوم انها مما وقع الخلاف في عدالته و فسقه و ليس له الا عدل
واحد و لا نعلم ما ذكروه ان كان من يذكر الصحيح مطلقا في مقام الذاتي يراد به ما كان جميع رواته عدولا
و فاسدا حيث ان الذاتي بالاسناد الى ليس للمقلدين مع انه ليس كذلك بل بناؤهم على معتقدا انهم و لا يلزم
ليس لانهم يذكرون ارادتهم في معاني هذه الالفاظ في مواضعه و يقصرون عليه او هي معلومة من الخارج
و على ذلك بناء الفقهاء في كتبهم الاستدلالية حين يعبرون المسائل على الفقه عند الاصول يجب ان يكون فيها
مسبوقا زيادة تحقيق و توضيح لذلك في بحث الاجماع المنقول و على هذا فيمكن ان يكون بناؤهم على
مقتضى ارائهم و لزوم الدور ليس انما هو لعلم عدم بنائهم على ما هو مهم في الجرح و التعديل و اما مع احتماله
فلا فاذا لم يكن معلوم منه لنا الآن مع ان في كتب تالية كتب الرجال الكوفية ايضا جعلها للعلماء فلا ما مذكورا
و سلاوه ذلك الكتاب هذا على انه قد يجد من مذهب غير معروف فالدور كاص جاريه في العدالة
بمعنى المكتسب انما ظهرت في زمان العلامة طاب ثراه منهاج ان اصبح الجارح و المعدل

فان لم يكونا متعارضين فلا كلام فيه وان تعارضا كما اذا اتحد الزمان فهو اما يكون قول كل منهما مطلقا او يكون قول
الجارح مقيدا بسبب خاص وعلى الثاني اما ان يكون قول المعدل مقيدا بالسبب او مطلقا من دون نفي ذلك السبب الخاص او مع
او يخصص قوله في نفي السبب المذكور والاخير وان لم يكن متعارضا مع الجارح والمعدل حقيقة ولكن كونه هنا المتناسبين
فهذه صور اربع فقيل بتقديم الجرح مطلقا وقيل بتقديم التعديل كذلك وقيل الشرط العدد الاكثر فقال ان عين الجارح السبب
وفاء المعدل مخصوصه مع الاطلاق او بدونه يرجع الى المرجح من الاكثرية والاورعية والاضبطية وغير ذلك
والا فيقدم الجرح وسابعه تقديم الجارح في الصورتين الاوليين والرجوع الى المرجح في الاخريين ورابع
تقديم الجارح في الصور الثلث الاولى والرجوع الى المرجح في الاخيرة وذهب السيد صدر الدين ابن
طاوس صاحب المعالم الى الرجوع الى الجرح مطلقا ونسب الى جماعة من محققي اصحابنا ثم في صورة الرجوع
الى المرجح انما يقف على جميع الاقوال ونقل والدي العلامة طاب ثراه في حاشية الجزيل القول بالتوقف
مطلقا عن الشيخ انه الاولى بان في الجرح من زيادة اطلاع لم يطلع عليها المعدل وما نقلها وايضا عمانية
قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول علمت فسقه فلا تنافي بينهما فيتصادقان ويلزم تقديم
الجارح وفيهما انهما لا يجريان في الصورتين الاخيرتين استدل الثاني بانه لا شك ان الاصل هو الفسق
عكس ذلك الجارح على عدم الظهور من التعديل شرعا ويكون معنى قول المعدل ظهور عدالته
فيتصادقان ويلزم تقديم المعدل وفيه منع ان الاصل الفسق وعدم جريانه في غير صورة الاطلاق
الجرح انه لم يجر ما دام على جميع مجهول الحال وانتفاء منه ايضا ويبقى معه الفسق واما على الثاني
ان في الدليلين الاتفاق ما اشتمل من القولين مع الاخر على ما من فيجب قبولهما ويلزم ترجيح الجارح
بخلاف الاخيرتين فان قيل معنى قول العدل انه ظهر لي حسن الظاهر او الملكة هي الاختلاف فتصادقا
ان يحكم ظاهر من شهد له او اتصاف بالملكة وهو حكم يكون مخالفا ومصدق الجارح حكم يكون غيره
فيتعارضان قلنا لا شك ان كلا من حسن الظاهر والملكة يجتمع مع الفسق الباطني فمعنى قول العدل انه حسن
الظاهر او متصف بالملكة وما ظهر لي منه فسق باطني وهو معنى قول الجارح انه ظهر فسقه فلا تعارض كما قيل
من القائلين بالملكة من يقول عمنا فاذا فسق صدور المعصية مطلقا قلنا نعم ولكنه لا يعتبر انتفاء
صدورها من ذي الملكة وان قال بين والاعلام وبناء هي الاستصحاب في عدم الصدور وهو لا ينافي
الصدور واما الرجوع الى المرجح في الاخيرتين فللتعارض وجوب تقديم الراجح وفيه
منع وجوب التقديم هذا الحجة العدم دليل عليه ولم يظهر الموانع دليل بل الدليل على نفيه واصحاب
يقصون التوقف بين نفي السبب الجارح مع الاطلاق وغيرها حجة الخامس بعضهم احدهما ان دليل
الجمع وترجيح الجارح مطلقا او في بعض الصور كان هو امكان الجمع واولوية ولا دليل على اعتبار
مثل هذه الاولوية وفيه ان الدليل لم يكن بمجرد ذلك لا عدم التعارض في بعض الصور وثانيهما
ان الذهاب الى الجمع في بعض الصور كان لتوهم عدم التعارض وليس كذلك نعم التعارض في الفسق
الاخيرتين من باب تعارض النصين وفي الاولى من تعارض الظاهرين وفي الثانية من تعارض

الظاهر مع النص

الظاهر مع النص ولا تقدم النص على النص والظاهر على الظاهر بسبب المرجح كل في يتقدم الظاهر على النص بسببه وفيه
ان المراد بالظاهر ان كان قول المعدل فلا نسلم عدالة حيث انه ظن في انه لم يرتكب الفسق الذي ينسبه اليه الجارح
كما هو الظاهر من قوله وفيه ان معنى قول عدل انه حسن الظاهر متصف بالملكة الاستقامة وهذا اللفظ نص
في احد المعنيين وليس الظاهر من شيء منهما انه لم يرتكب الفسق ان لا منافاة واقعا ولا ظاهرا بين شيء منهما
وبين انه يرتكب الفسق باطنا وان كان المراد به هو ظاهر حال الراوي حيث ان قول المعدل نص في احد
المعنيين والظاهر من جرحه من كان كل ظاهر انه لا يرتكب الفسق واقعا ففيه ان الاتم ان هذا الظاهر يكون مقدما
على النص بالجرح كيف مع ان المجتهد نفسه لو اخبر احدا وعرف عدالته ثم شهد عنده انه فسق يجب عليه
القبول وقول المعدل مع ان مرجح كان فيه اقوى من اختياره ونفسه وحجة القول السابع كون الجرح وبلاده
مع امكان الجمع بما مر ظاهر من جميع ما ذكر ان الحق هو التفصيل بتقديم الجارح في الاوليين والتوقف
في الاخيرتين ماس من الخلاف في العمل بالعام قبل التخصيص والخبر قبل المعارض مجرى
في قبول قول المعدل ايضا والحق عدم لزوم التخصيص المعارض كما في نفس الخبر بل هنا اولى لان
المعارض فيه الا على كون دليل قبول تعديلهم هو الاجماع وقد الاكثر بلزوم التخصيص ولا يخفى ان هذا الخلاف
انما هو في حال علماء الرجال بالنسبة الى رواة الاخبار واما مطلق التعديل والجرح لتقليد الناس
فليس في هذا الزمان مثل ذلك ... تعديل العدالة وسائر شروط الراوي على العقول باشتراط وقت الاداء
لا التحمل للاصل والاجماع فمنها المقبول من اختلف حاله فيهما كمن خلط بعد استقامته كمحمد بن عجلان
ربيع وعلي ابن ابي حمزة واسحق بن نجيح وغيرهم من الواقفية الذين خلطوا في امر الكاظم عم والفطحية
الذين خلطوا في رسم الصادق عم ومحمد بن عبد الله الهاشمي المفضل والاشعثي وابي الخطاب واحمد بن هلال
وابن ابي العرقوب او عكسه كالحسين بن يسار وعلي بن اسباط ومثلهما وقف الاداء ويعرف بالتاريخ
او القرينة وعدمها وراية الاصحاب منهم وتصريح الاجلاء بقبوله وراية منهم حيث ان المعصوم من
حالهم كالاعتبار عن ذلك المناصب الفاسدة وفيه تأمل لجواز ان يكون الرواية لمعلوم بحيث يحتمل من جهة
غير الاستقامة وهذا هو الذي فيه العصابة من بعض هذه الاعصار اي من غير تخصيص وقت الاداء وان
لم يكن تاريخ ولا قرينة فيه الرواية الا اذا علم وقت الرواية بدون الخلط او الاستقامة فيبنى على اصالة
تاخر الحادث ... نقل الحديث بالمعنى جائز وقال بعض العامة بمرادفه ومالك وابن الشريح
وابن بكر الرازي على المنع مطلقا والمراد نقله سندا واما بدونه فلا خلاف في جوازه بل عليه عمل الصحابة
والمواضعة لنا بالاصل الاجماع وانفاق ارباب المحاورات ومصنوعات المستفيضة من المصنفين
الدالة على جواز شرط ارادة المعاني وانه ازيد في الالفاظ او نقص والاستدلال بحصول المقصود به ونقلهم
عن المجيز وقائع احاديث متحدة بالالفاظ مختلفة بالجمع الى بعض ما مر ويجوز الرجوع والتعيين
اسما فيما الحرمين وغيرهما وغيرهم ... قوم في المقصود الى القرينة ويقول بعض العلماء
ان النبي قال كذا او نحوه غير صحيح هذا ثم انه ينبغي ان يكون النقل على واقع الالفاظ معانيها وكلا

الترجمة مساوية للاصل في الافادة بل لا يمكن النقل بالمعنى بدون الاول وليس نقل بالمعنى بدون الثاني وقد
وقد يشترط ثالث وهو تساويهما في الجلاء والخفاء والاولى تحرير الصفة واشتراطها وقد يعلل بان الخطاب الشرعي قد يكون داخلا
وقد يكون المتشابه لحكم لا يصل اليها العقل ولا يجوز تغييره ورد بان المتشابه ان اريد به معتبر لا يسمى متشابها فلا يصح
تعميم والا فحمله على ارادة المعاني ليس بنقل حقيقة وقد يكون اللفظ متشابها ولكن يصل السامع الى المراد بالقرائن
سائر الاخبار والادلة بعد الاجتهاد فيمكن ان يكون الحكم فيه الوصول بعد الاجتهاد فيتغير بغيره جائز ولكن يحكم
باشتراط التساوي بمجرد ذلك الاستدلال بعدم اطلاق الاخبار واصالة عدم وجود حكم في المتشابه لا وجه له على
الموجب بالمتشابه اجيب بمكنة تخصيص المشتركين بين معنيين او اكثر بقرائن تعين اللفظ فقد يكون ظاهرا
وقد يكون نصا ولكل منهما حكم لا يجوز تخصيص العام بالمنفصل دون المنصوص على جميع الافراد ولو
مجرى في الظواهر الا يجري في النصوص من الاجتهاد قلت قلق في الظاهر فالنص كالعام بجميع افراده والعكس
لا حل الا من باب التدليس في الاعراف فيه مثله يشترط التساوي والحاصل انه اذا كان التفاوت موجبا للتفاوت
في الاجتهاد فلا يجوز والا جاز اجيب المانع بان فتح هذا الباب يؤدي الى الاخلال بالمقصد لاختلاف العقلاء
في معاني الالفاظ والتنبيه في الاستنباط فالنقل في كل مرة يوجب تغييرا ما حتى يتغير المقصد بالكلية وبانه قد
عرف ان النزاع في النقل مع الاسناد مثل قال النبي ص كذا او حدثني بكذا او اخبرني بكذا ومعنى مثال هذا
الالفاظ لا سيما الى انه صدر هذا اللفظ منه هل فتقرير يوجب الكذب وبقول النبي ص نقله للسامع سمع
مقالتي فوعاها ثم ادها كما سمعها وادها كما سمعها انما يكون سمع ذكر لفظا خاص سمعه منه والجواب عن الاول
ان النقل شرطه وهو ان يكون مقيدا اما اولا فالاصل عدم وجوب التقرير لا اختلاف الاولى ولا يجوز النقل الا مع العلم
كما يأتي في موضع الاختلاف والمتوجه بالاجتهاد ولا يجوز النقل الا مع التصريح بالاجتهاد فلا يضر
الاختلاف وعن الثاني عدم اختصاص معاني هذه الالفاظ بصدور اللفظ منا ولكن يجوز جائز وترك
القرينة لا يستلزم المحرم اذا لم يتوقف عليه محرم ثالث انه لا دلالة على وجوب التادية باللفظ
لصدق التادية كما سمعه بتادية المعنى كما هو على انه لا دلالة على الوجوب غاية ما يفيد الاولوية
مسئلة خلافا لثالث الاولى لا بد في النقل بالمعنى من العلم به فلا يجوز النقل بمعنى ظنون بالظن في الاحكام
ان قلت المجتهد حجة عليه وعلى مقلديه فاذا هذا القدر هو المسلم ثبوته نعم يجوز بالظن المتفاوت في
المحاورات كما ما اسمعوا على اعتبار في الالفاظ الثانية هل الاصل في الاحاديث المروية كونها منقولة باللفظ
او بالمعنى الظاهر انه غير مقتضى لنفي هذا الامر جهة خارجية كما اذا استدل بلفظ حقيقة في صدور اللفظ
راوي الحديث لا بدله من مستند وهو له يحتوي الحمل ومستند من يروي عن المعصوم السماع والعاطفة
حدثني وسمعته واخبرني واشافهني واما نحو قال وامر وامر او من سنة كذا وعنه وكذا فعل فقيل الاصل حمله
وان تفاوتت قوة وضعفا في العمل بما روي بلفظ الالفاظ عند الاولين الحمل سبيل في غاية الاشكال ومستند
وجه الاول السماع من الشيخ على له من حفظه او كتابه قصدا سماعا منفردا او منضما او سماع والثاني
قراءة الراوي او غيره عليه مع تصديقه سواء كانت القراءة من الحفظ والكتاب وسواء كان الشيخ

المقروء بحفظه

اوفي اصل

اوفي اصل بيده او بيد ثقة غيره وسواء وقع الرواية او لا مع العلم بالصدق او القرينة والثالث الاجازة وهي اخبار
اجمالي بامور مضبوطة وهو ما يكون لمعين بمعين بشخصه او نوعه او بغير معين او لغير معين كذلك والاولى على
انواعها بلا خلاف في جوازها وفي الثاني خلاف وفي الاخيرين اكثر منه او من اصلهما الشهيد صيغ طلب الشيخ
السيد تاج الدين الاجازة لولده ولاده الذين اذكر من حياته جميع من وبيانه فاجازهم ذلك بخطه ومنه
يظهر صحة الاجازة لغير المميزين من الاطفال بشرط الانفصال قبله وقد يتخطوا جماعة من فضلائنا بالاجازة
لابنائهم عند ولادتهم مع تاريخ ولادتهم منهم السيد جمال الدين بن الطاوس لولده وشيخنا الشهيد اجاز
من اكثر مشايخه بالعراق لاولاده الذين ولدوا بالشام فيما بين ولادتهم وذكر الشيخ جمال الدين بن
احمد بن صالح الشهير ان السيد فخار الموسوي اجاز بعد ولده مشايخ الى الحج قال وتفتي والدي بين يدي السيد فخطت
منه اليه قال يا ولدي اجزت لك ما يجوز لي روايته قال وسمعت فيما بعد جلالة ما خصصناه به ولا يصح الاجازة
بمجهول ولا له ولا بمعدوم ولا له ولا لحمل وقيل يجوز له وللمعدوم مطلقا او معطوفا على الموجود والرابع المناولة
وهي ان يعطيه كتابا وقال هذا سماعي او نحوه وهي اما مقرونة بالاجازة او مجردة وفي صحة الرواية بالثاني خلاف
والاظهر الصحة لرواية احمد بن عمر الحلال الثقة المروية في الكافي والخامس الكتابة وهي ان يكتب الشيخ له حاضرا او غائبا
او بخطه ما سمعه مخطه بثقة مع اذنه بشرط مشاهدة الكتابة او معرفة الخط مع الامن والسادس الاعلام وهو ان يعلمه
ان هذا سماعي والثلثة الاول حجة مطلقا والبواقي ان عرف اذنه في الرواية والثاني في العلوم بنية والاول
اعلاها وقد يزاد الوجادة وهي ان يجد شخص احاديث بخط راويها وفي كتابه المروي عنه ولم يسمعها منه
ولم يتصل اليه باحد الانحاء المتقدمة وهي سنة الميت بحجة بخلاف المعصوم مسئلة من السنة فعل
المعصوم وقد وقع الخلاف في حكمه والناس به وتحقيق المقام يتوقف على رسم مقدمة الاولى الناس يسمى
هو ايقاع الفعل على الوجه الذي فعله فيعتبر فيه ثلثة شروط اتحاد صورة الفعل ووجهه وقصد الفاعل
انه فعل ومن اقتصر في على الاولين فقد الثانية اعلم ان القوم تكلموا في هذه المسئلة ولكن تعميم كلامهم وموضع
الاول ان الجمهور حصل الكلام بفعل النبي ص وكثير من اصحابنا وان عموا فمنعوا في المسئلة بفعل الحجة او
المعصوم والمكلف في مقام الاستدلال استدلوا غالبا بما لا يجري الا في فعل النبي ص الثاني ان الكلام في فعل المعصوم
ممكن على وجهين احدهما انه اذا فعل فعلا هل يجب علينا من التاسي ويستحب او يباح وبالجملة يكون الكلام في حكم
التاسي وثانيهما انه هل يدل ذلك الفعل على حكم في حقنا سواء كان ذلك الحكم هو وجه فعله او لم يكن ام لا بل
وقد وقع الخلط في هذا المقام لكثير فتكلموا في المقامين مخلوطا من غير تمييز احدهما عن الاخر وتمسكوا لكل منهما
بدليل الاخر الثالث انهم تكلموا في حكم فعل علم وجهه من الوجوب والندب والاباحة وفعل لم يعلم وجهه واختلفوا في
الثاني فمنهم بين موجب له ومبيح وقائل بالندب والاشتراك ان ما لم يعلم وجهه فقد يعلم في الجملة كما انه يعلم انه ليس
واجبا مثلا او راجحا ويتردد في غيره فان كان مرادهم بما لم يعلم وجهه ما لم يعلم اصلا فيتجه ما لم يعلم في الجملة هذا
وان كان الاعم فلا يصح الحكم بالوجوب او الندب او الاباحة كلية وانه يحتمل الفعل الا العادة والعبادة ومنهم
خلافا وقد يعلم انه يكون فعله عبادة ولكن يتردد في كونه من الاحكام الوضعية او لا واحكام يعم الواجب

انهم سموا افعاله الى ما يكون من العادات وقد يعبر عنه بالطبيعيات او الجبليات وهي الافعال التي لا تخلو عنه والروح
او الانسان عن جمعها كالاكل والشرب والنوم واليقظة والحركة والسكون وامثالها والى غيرها افعال
ان حكم الاول واضح وانه لا خلاف في انه مباح له ولامته اما الثاني ان ما يتردد في كونه من الجبلة او العادة حكمه كذا
وهذا غير منفع لان المراد بالجبلية اما ما لا ينفك عنه زيد والروح او الانسان اي مطلق الامور المذكورة من
غير تقييد بقيود اتفاق كون النوم وهذه اليقظة واكل هذا وهذا الطعام وبالجملة من غير ملاحظة افرادها
او المولد كل فرد من الافراد التي يتحقق هذه الامور في ضمنها فان كان الاول فلا معنى للتردد بين الجبلية والعادية
وان كان الثاني فظاهر حكمه واضح وانه مباح له ولامته غير صحيح لان الثابت افرادها من المكروهات او المندوبات
بل جميع المحرمات او الواجبات من افراد الحركة والسكون والاكل والشرب وغيرها التالثة قد عرفت ان النزاع في افعاله
وجهين احدهما في التاسي والثاني في حكمه في حقنا وههنا وجه اخر يمكن النزاع فيه وهو ان فعل الذي
لم يعلم وجهه هل يجب تعيينه وجهه بالنسبة الينا كما صرح به الرازي والعضدي وبعض شراح المنهاج وكلام السيد
والشيخ في الذريعة والعدة وان اوهم كون النزاع في الاخير ايضا الا ان ما يعرف به الحكم بالنسبة الينا نعم يظهر من العميدي في شرح المنهاج
وقوع النزاع في الاخير ايضا وهو غير ثابت الرابعة اعلم ان
فعل المعصوم لا يخ اما يعلم انه طبعي والمراد به المعنى الاول اي المطلق دون الاضافة او يعلم انه ليس بطبعي
واما المتردد بين الطبعي بهذا المعنى وغيره فغير معقول والثاني على قسمين لانه اما يعلم من الشرع
اولا والاول على اقسام لانه اما يعلم انه عبادة اي فضل فيه القرب عليه او يعلم انه ليس بعبادة بل هو
تشريع غير العبادة كفعله الاذان والذبح عند الذبح او التكلم بالايجاب والقبول عند النكاح وتسميته وضعيا
وضعيا اما من قبيل الاسباب كما مر او الاثار كما لو اتى او اتيانه قتل شخصا بعد صلوة وقد فعل منه او يتردد
من كونه عبادة او وضعيا كالاستقبال عند الذبح والثاني اي ما لم يعلم انه من الشرع اما يعلم انه ليس
بتشريع وتسميته اتفاقيا او يتردد بين التشريع والاتفاق وهو على اقسام لانه اما يتردد بين
الاتفاق والعبادة او بينه وبين الوضع او بين الثلثة فهذه ثمانية اقسام وينقسم سوى الاول منها
الى ما يعلم انه خاص للنبي او عامة للامة او يشك في خصوصه وعمومه وعلى التقادير الى ما يعلم انه بيان للمجمل وما
يقال انه ليس ببيان وما يشك في بيانيته وعدمه وعلى تقادير العلم بالبيانية اما يكون المجمل معلوم الوجه
او لا وعلى تقادير العلم بالوجه اما يكون الوجه المعلوم وجوبا او ندبا ان كان الفعل مباحا او يكون اباحة
او كراهة على القول بصدور المكروه عن المعصوم كما هو الحق وعلى تقادير العلم بعدم البيانية اما يكون نفس
الفعل معلوم الوجه اولا وعلى كونه معلوم الوجه اما يكون الوجوب او الندب ان كان الفعل مباحا او
الاباحة او الكراهة ان كان وضعيا او اتفاقيا والانقسام الى الاقسام الحاصلة بسبب معلومية الوجه وعدمها
وسببية الوجه يختص بغير ما تردد في كونه عبادة وغيرها فانه لا ينقسم بهذا الاعتبار لان الوجه ان كان
معلوما فان كان وجوبيا او ندبيا فهو عبادة والا فوضع او اتفاق فهذه مائة وستة وثلثون قسما
لهذا التفصيل الطبيعي والعبادة الخاصة البيانية الواجبة والندبية ومشكوك الوجه وغير البيانية كل منها

البيانية

البيانية والعامة كل ومشكوك العموم كذلك والوضعي الخاص البياني المباح والمكروه ومشكوك الوجه الى اخرها
العبادة والاتفاقي كذلك والمتردد بين الوضع والاتفاق كل والمتردد بين العبادة والوضع الخاص البياني
وغير البياني ومشكوك البيانية والعام كل ومشكوك العموم كل والمتردد بين العبادة والاتفاق كل و
والمتردد بين الثلثة كل وقد يزيد الاقسام اذا لوحظ امكان وجوب بعض الوضعيات او استحبابه ان كان
من الاثار ثم المراد بمشكوك البيانية في هذه الاقسام ليس ان لا يشك في انه هل يكون ذلك بيانا لام لا لان
يكون هناك مجمل وشك ان هذا الفعل هل هو بيان له ام لا لرجوعهما الى ما البيان لا لاحتمال عدم المجمل والاول
وعدم البيانية والاكتفاء في الثاني بالمراد ان يكون هناك مجمل وبينه بفعله وشك في اخراجه هل هو ايضا
جزء من البيان ام لا واحتمال عدم الجزئية لا يضر بنا لما الخلاف في جزئيا الاصلي اجزاء العبادات او لا وما
رضي اصالة عدم ترتب الثواب والجزء في الوضعيات اذا عرفت تلك المقدمات فنقول ان الكلام اما في فعل النبي او
المعصوم غيره وعلى التقديرين اما في حكم التاسي بالنسبة الينا او في حكم الفعل الذي فعله بالنسبة الينا فههنا اربع
مقامات المقام الاول في بيان حكم التاسي بالنبي والا يخفى انه لما كان هو فعل الاجل انه فعل على وجه فعل شريطة
فيه امور الاول ان لا يعلم اختصاصه به الثاني ان لا يعلم عمومه بدليل او لا لانه لا يكون فرح لنا انه فعل والثالث
ان يعلم وجه فعله حتى يمكن التاسي ومن ذلك ظهر عدم جريانه في غير اربعة وعشرين من الاقسام المذكورة
وصرح الاكثر ومنهم السيد والشيخ طاب ثراهما في الذريعة والعدة بوجوب التاسي بل ادعى السيد انه لا خلاف
فيه ويظهر من العدة قول بعض بحرمته ووجوبه واخر بعموم جوازه والحق عندي عدم جوازه فيما فعله
جبرا او ندبا او كراهة فيما فعله مكروها لو جاز صدوره منه واباحته فيما سوى ذلك اما الاول فلا
يجاب امتثالا ما لم يعلم وجوبه والحكم بالاحتياط شيء لم يعلم استحبابه لاحتمال كونه على هذا الوجه من خصائصه
بل ما علم عدم وجوبه او استحبابه علينا للاصل وهو حرام فان قيل احتمال الاختصاص مدفوع باصالة عدم
الاختصاص وبقدر المختصات قلنا الاصل عدم الاشتراك لا ان كون ذلك حكمه معلوم والمشكوك فيه حكم
الباقين فان قلت الاختصاص امر زائد على كونه حكمه قلنا الاشتراك ايضا كذلك وبقي ان يقال عدم كون هذا حكمنا
في الواقع لا يدل على خلافه لما مر المعارض واما حديث قدوة المختصات فغير ملتفت اليه عندنا اذ لا دليل على الحاق
المشكوك فيه بالمقدم فضلا الى ما ورد منهم من قولهم انا هل بيت لا يقاس بنا احد واما ما سلف من ان
الاصحاب كانوا يصنعون ما يصنع النبي ومدح الامة على ذلك فلا يفيد ان يمن رجحانا فعل ما صنع لا وجوبه
رجحانه على الوجه الذي صنع لاجل انه صنع على هذا الوجه كما هو معنى التاسي واما الثاني فلان الظاهر عدم الخلاف في كون صنع
واما الثالث فلان اصل الخلو عن المعارض وضعف ما تمسكوا به من الادلة واحتمال اختصاصه لا يدفع
الاصل اما الموجب بعجوز الاول قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر
اي يؤمن بالله واليوم الاخر فيعلم من اصل التاسي لانه ذم الاتيان ولا ذم الواجب والجواب كما يعلم من يكن نفسه
ان عدم الاتيان لعدم التاسي وما زعم الهوام حرام مع ان بقاء الخبر في مقام الذم بالمبالغة في التعقل
على تقدير التاسي فيكون واجبا واجيب بان الاسوة ليست من الفاظ العموم فيصدق مع التاسي في فعل واحد

تمام المبلغ بما اذا وقع في بعض الاشياء كالتاسي في المناكح والصلاق بسبب تعلم حق واعني بنا مكلم ومملوكا
لا يتوقف اصل فلا يثبت غيره وبوجه ثانيا لا نقول ان الاسوة من الفاظ العموم بل نقول اذ هذا اللفظ مما لا
يتحقق معناه بالمرة الواحدة اذ لا توصف شخص عرفا بانه اسوة لفلان اذا كان تابعا له في امر واحد انما يطلق
انما كان قدوة له يقتدى به في امور كلفظ الحاكم فانه اذا قيل فلان حاكم على قوم فهم منه انه يحكم عليهم في امورهم
كلها وفي اذا الاسوة تارة يستعمل في المعنى المصدري واخرى فيمن يتاسى به والذي يدل على العموم هو
الثاني دون الاول كالحاكم الحكم فانه يفهم العموم من الاول بخلاف ما اذا قيل فلان يحكم على بني فلان
والاسوة هنا بالمعنى المصدري سلمنا ولكن المفهوم من الاسوة عرفا انه يقتدى به في كثير من افعاله
ولكونه مجملا لا يمكن الاستدلال به في خصوص كل فعل ويدل على الاستدلال بالاية ايضا ان المعلم انما اختار
عن اسوة حسنة واقعة من بعض والغرض من ايراد المتاسين به في هذه الاسوة فالحمل على الاتيان بمجرد
الدليل عليه ايضا مدلولها اما رجحان التاسي كما قيل او وجوبه كما مر فعلى الاول لا يدل على المطلوب وعلى الثاني
يجب ان يخصص بما علم وجوبه لعدم وجوب فعل ما فعل في غيره فلا يتم المطلوب فان قلت مدلولها وجوب التاسي
في جميع ما يفعل ويعتقد ومنه اعتقاد وجوب الواجب واستحباب المندوب واباحة المباح وعلى هذا فان خرج نفس المندوب
والمباح عن الاية ولكن لا يخرج اعتقاد استحبابه واباحته وبه يثبت المطلوب قلنا المعلوم هو اعتقادهم استحبابه واباحته
بالنسبة اليه وهو نسلم انه يجب في ذلك الاعتقاد ولكنه لا يثبت شيئا في حقنا الثاني ان الله سبحانه اوجب اتباع النبي
مطلقا ومطلقا على وجه والاتباع كما يكون في القول يكون في الفعل ايضا ويظهر جوابه مما سبق مضافا الى ان كون مجمل
الاتباع ما يشمل التاسي في الفعل ايضا ممنوع وابقاء الامر على الوجوب هنا ودفع النقض بالمندوب والمباح بالتخصيص
في المادة او بالرجوع الى القيد دون المقيد مع كونه غير مفيد ليس باولى من التخصيص او التجوز في الهيئة
بالحمل على الرجحان كما انه لا اولوية لاحد هذين ايضا سيما مع شيوع الاخير حتى ساواه بعضهم على الحقيقة و
ترجيح الاول بوجوب التخصيص في الاخير ايضا اذ ليس في المباح طلب معارض بالثرية التخصيص في الدوران
انه مثال هذه المرجحات غير كافية عندنا الثالث قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واجيب بان
المراد بالاسوة بقرينة المقابلة مع ما فهي سلمنا عدم التعيين ولكنه يحتمل بل يرجح الاتيان على الفعل مرة او لقة
غير معلوم بل صرح بعضهم بتبادر القول منه سلمنا صدقه ولكن كونه مما اتانا يتوقف على ثبوت التاسي اذ لا يعم
انه سبحانه اوجب الحذر عن مخالفة امره والامر بها يتناول الفعل واجيب بمنع التناول حقيقة سلمنا ولكنه بالنسبة
فلا يتعين ما هو المقصود مع ان ارجاع الضمير الى اقرب المذكورين وهو الله يحتمل التاسي ان الله سبحانه اوجب
اطاعة الرسول وجوابه انه الاتيان بالماهية بالتاسي ففيه سبحانه الحرج عن تزويج الذي ارواج ادعيائهم
بسبب تزويج النبي وجوابه ان نفي الحرج عن الاحكام المثلثة بل الاربعة بل يحتمل ان يكون المراد بنفي الحرج نفي العار
واللوم ويظهر من الشرع كما في قصة النبي وانا نقول هي المعلم حيث ان نفي الشرعي كان ممكنا بالتصريح بنفي
التزويج بخلاف العار واللوم فان قيل النكرة المنفية تفيد العموم قلنا نعم ولكن لا يلزم منه تعدد في
التزويج لامكان ان يكون بعضه منفيا بالاصل قبله وكان العار والملامة باقيين فنفاهما بالتزويج بانتفاء

الجميع

الجميع انما تحقق به السامع رجوع الصحابة الى افعاله وتاسيهم به ~~[illegible]~~ كما في خلع النعل
في الصلاة وفي ترك التمتع وفي الغسل بالتقاء الختانين ~~[illegible]~~ وجوابه منع الرجوع والا ومنع كونه في دلالة
جميع الحادث تابعا على ما كان فيما كان بيانا للاعلم وجهه ومنع الحجية ثالثا ومنع كونه على سبيل الوجوب رابعا
ان في حديث خلع النعل وترك التمتع اشعارا بالانكار على الابتداء وفي حديث الغسل قرينة على عدم الوجوب
وتحمل عائشة ايضا التاسي بما روي عنه سئلت ام سلمة عن جواز قبلة الصائم فقالت كان رسول الله يفعل
فقال السائل ان الله غفر له ما تقدم من ذنبه وتاخر وليس سبيله سبيل غيره فاجبت رسول الله فاكل ذلك
وقال اني ارجو ان اكون اتقاكم حيث انكر عدم كون سبيله سبيل غيره وفيه ان الانكار انما هو على تجويز
السائل كون ذلك ذنبا صادرا عن النبي بقرينة قول السائل ان الله غفر وقول النبي ارجو ان اكون اتقاكم
لا على قوله وليس سبيله سبيل غيره بل في قول السائل دلالة على انه لم يكن وجوب التاسي بل جوازه معلوما للتابع
الاجماع المنقول كما مر وفيه انه ليس بحجة ومحققه لم يتحقق فان قيل هذه الادلة وان ضعفت ولكن
ما سياتي من الاخبار الدالة على ان الذين كانوا يصنعون ما صنع النبي وان الائمة كانوا يصنعون ما صنع
يدل على رجحان التاسي قلنا هي يدل على انهم يفعلون فاما فعل لانهم يفعلون على الوجه الذي يفعل حتى يتحقق
التاسي فان قيل يثبت منها رجحان التاسي في المندوب لانه لم يكن يصنعه ندبا وهم ايضا يفعلونه كذلك ايضا
انه لا يتصور لهم وجه اخر فيها سوى الندب قلنا الفعل على وجه الندب يكون تابعا لوقوعه على هذا الوجه لانه
فعله عليه وهو غير معلوم لجواز ان يكون لا مختارا فاعلا عليهم مطلقا ما يأتي المقام الثاني في بيان حكم التاسي بغير
النبي من المعصومين الحكم فيه وقوع الاجماع ودلت النصوص المتواترة على ان كل الامة متساوون
في التكليف مشتركون فيه ولازمه ان لا يكون لغير النبي ما يختص به من الاحكام الشرعية من حيث هو وان
امكن الاختصاص من جهة عروض حالة وح فيشركه غيره من له هذه الحالة ايضا ولكن ما لم يعلم استناده الى الحالة
الخاصة لا يحكم به وعلى هذا فاذا فعل غير النبي من المعصومين فعلا على جهة يعلم لا بد فعله كونه حكما على
هذه الجهة لذا ايضا ولازمه ذلك انه علينا ان نعقل ما فعله على وجه فعل لا بد لنا فعل لو لم يكن
دليل اخر وهو معنى التاسي والتاسي به واجب في الواجب ومستحب في المستحب ومباح في المباح ومكروه
في المكروه لو قلنا بصدوره عنه هذا اذا اردنا التاسي في الفعل واما في الاعتقاد فواجب مطلقا بمعنى
ان نعتقد ما فعله واجبا واجبا والمستحب مستحبا فهكذا المقام الثالث في بيان ان النبي ص اذا فعل فعلا فهل
يثبت بسببه حكم لهذا الفعل بالنسبة الينا وهي والنزاع فيه انما اذا لم يثبت لهذا الفعل مع قطع النظر عن
فعله حكم لنا فلا كلام فيما علم وجهه وعمومه بالنسبة الينا ولا فيما علم اختصاصه به بل الكلام في غير ذلك
والمقوم حصلوه اربعة اقسام ما يقع بيانا لمجمل علم وجهه له ولمجمل لم يعلم وجهه له وما علم وجهه ولم
يقع بيانا وما لم يعلم وجهه له ولم يقع بيانا وحكمنا بكون حكم الاول كالمجمل وهو عين الثالث ويكون الثاني
ايضا كالمجمل وهو عين الرابع فمحل النزاع اثنان اولهما ما فعله وعلم وجهه له وثانيهما ما فعله ولم يعلم
وجهه له وذكر الاكثر في الاول بان الامة متعبد وهو عين التاسي واستدلوا عليه بما مر من حصر

وحكمه كما سبق م

قد ظهر واختلفوا في الثاني على اقوال الاستحباب للامة وهو مذهب الشافعي والجويني واختاره والد
العلامة نور الله مرقده والاستحباب لهم ان ظهر قصد القربة والا فالاباحة اختاره الحاجبي واليه ذهب
العلامة في نهج والعميدي في شرحه وهما وان قالا في الاول بالقدر المشترك بين الوجوب والندب
وفي الثاني بالقدر المشترك بينهما وبين الاباحة الا انه يثبت الندب في الاول والاباحة في الثاني
بالاصل والاباحة مطلقا نسبه والدي العلامة والعميدي وبعض شراح المنهاج الى المالكي وصرح الشيخ و
السيد بان مذهبه الوجوب والوقف كذلك وهو مذهب السيد في الذريعة والشيخ في العدة والصيرفي
والغزالي والرازي والبيضاوي والكرخي وجماعة من اصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين
والوجوب كذلك اختاره الحنبلي صاحب شرح وابن شريح وابن ابي هريرة وابي علي بن خيران وابو
سعيد الاصطخري وجماعة من المعتزلة اصح الاقوال اما على الوجوب فواضح لاحتياط ان لم يظهر قصد القربة
وثبوت الوجوب بضميمة ان الائمة مثله فيما علم وجهه كما مر وان ظهر واما على عدم الزيادة فبالاصل وفيه
ان الاحتياط هنا مقتضي للترك لاحتمال الاختصاص وجعل قول الحاكي ناقلا لاجماع المركب مردود
بان النقل به وهذا الموضع مجازفة اذ ليس الاعلام القطعي وعلى قائل بالحرمة ويحصل ذلك الا بثبت
الاجماع والا لكان القول بالندب ايضا حادثا ان لم يعتبر على قائل به من اصحابنا المتقدمين مع ان الفعل
قد يكون حراما علينا لولا الدليل على الجواز كما اذا فعل النبي ص لنفسه بسبب شرا فعلى بينة فالاحتياط
الترك ثم ان الفعل قد يتردد بين كونه عبادة او امرا وضعيا غير عبادة شرطا او سببا لا كما اذا عقب صيغة
النكاح بالحمد مثلا فشك في انه هل هو واجب او مستحب بعد النكاح او جزء من سبب الحلية وح فنفي الزيادة
بالاصل غير معارض باصالة عدم حلية الضم وايضا قد يتردد فعله بين المندوب والمكروه ولا يجري الاحتياط
فيه وقد يستدل ايضا بانتفاء غير الوجوب والندب والاباحة عن النبي وانتفاء الاول لنا والاول وجب تبليغه
وكذا الثالث لاية التاسي فبقي الثاني ورد بان الواجب تبليغه الى البعض وامره بالتبليغ الى الباقين
فلعله بلغ الى البعض ولم يتيسر لذلك البعض التبليغ الى الباقي وفيه ان الاصل عدم التبليغ الى البعض ايضا
فالصواب ان يحتج بانتفاء الاباحة وعدم دلالة اية التاسي كما مر وقد يستدل ايضا بان هذا الفعل راجح
بالنسبة اليه لانه الغالب في فعله راجح لنا لما مر والمقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلظهور
قصد القربة بمجانبته فيرجح لنا وعلى الاباحة بدونه بالاصل وفيه منع ترجيحه لنا او بانه الغالب
وفيهما منع الدلالة لان نفي الحرج اعم من الاباحة وضم الاصل وفيه منع يرجع الدليل الاول ودليل المسلم الاول
ودليل المتوقف احتمال الكل سواء وفيه منع المساواة لان الاصل يرجح الاباحة وحجة الموجب اصالة وجوب
التاسي المتقدمة وقد عرفت ضعفها وعلى كونه ظاهر ضعف اصالة عدم الحلية سلمه واما دليله وان كان حسنا الا انه
ان لم يكن هناك دليل يخرج عن الاصل ولكن ههنا اخبار امكن الاستناد اليها في اثبات الحكم كما رواه
الصدوق طاب ثراه في الفقيه عن الصادق ع انه قال اني لاكره للرجل ان يموت وفي بيته حلية من ذلك ان رسول
الله ص مات وفي بيته حلية من ذلك فقلت فهل منع رسول الله ص قال لا منع الحديث وقريب منه رواية الاخرى

شخصا م

وما رواه

وما رواه الكليني باسناده عن عمر في حديث حج رسول الله ص فامر المؤذنين ان يؤذنوا على اصواتهم ان رسول الله
حج في عامه هذا فعلم به من حضر المدينة واهل العوالي والاعراب فاجتمعوا الى رسول الله ص وانما كانوا يأتمون
بنظر ما يؤمرون فيتبعونه او يصنع شيئا فيصنعونه وما رواه ايضا عن ابي الحسن ع انه قال كانوا يأتمون بصنعه
كما يصنع رسول الله وقلنا كما قال رسول الله ص الحديث وما رواه ايضا عن ابي عبد الله ع قال اطلع رجل على النبي
ص من الحجرة فقال له النبي ص لو علمت انك تثبت لي لفقأت بالمشقص حتى اقع بعينك قال الراوي فقلت له ويلك
لنا فقال ويحك او ويلك اتقول لك ان رسول الله فعل وتقول ذلك لنا ففتشت من الاولين اصحابنا كلهم فلم
فعلها النبي لنا حيث انها اظهر من الخلة ومن الثالث ترجيحان كل فعل فعله النبي لنا وان كان محتملا للعبادة حيث
ان المتيقن منه اتفاق الصحابة على كل فعل يفعله ومدحهم عليه وكذا وهو المستفاد من الرابع ايضا لما مر من اشتراكنا
مع غير النبي في الحكم بل يستفاد منهما رجحان كل فعل فعله لنا سواء كان عبادة او وضعا او محتملا لهما او لاحدهما
والاتفاق نعم خرج ما علم انه اتفاقي بالاتفاق وكذا يستفاد منهما جواز كل فعل فعله النبي ص لنا وان كان مرجوحا
علينا والا فعله وهو صريح الخامس ايضا وبالجملة يثبت من تلك الاخبار دلالة فعله ص على رجحان الفعل بالنسبة
الينا فيما يحتمله وجوازه في حقنا فيما لا يحتمل الرجحان فعليه الفتوى المقام الرابع في بيان المعصوم غير النبي ص
ان افعل فعلا لم يثبت حكمه في حقنا مع قطع النظر عن فعله هل يدل على حكمه بالنسبة الينا ام لا ان كان الفعل مما
علم وجهه ووصفه بالنسبة اليه فحكمه بالنسبة الينا بعينه ما هو حكمه بالنسبة اليه لما عرفت من ضرورة الاشتراك
بل في الاخبار ارشاد اليه ايضا واما ما لا فيه جهة تردد من حيث الوجه او الوصف ففيه تعيين حكمه او وصفه
بالنسبة اليه باعمال ضوابط الاستدلال والقواعد التي بينا ثم تعيين حكمه بالنسبة الينا لفعله وعلى
اجراء الاصول او لا بالنسبة الينا من غير توسط تعيينه بالنسبة اليه واما رواه الصدوق باسناده عن علي بن
الحكم عن رجل قال قلت لابي الحسن الرضا ع اني اصليت فرفعت راسك من السجود في الركعة الاولى
والثالثة فتسوى بك الساهي تقوم فتصنع كما تصنع قال لا انظر الى ما اصنع انا اصنعوا ما يؤمرون
فحمله الشيخ الحر في الفصول المهمة على ما اذا تعارض القول والفعل ويمكن ان يقال انه ع نهى ان يصنعوا جميع
ما يصنع حيث ان الموصول يفيد العموم فيكون المعنى لا تفعلوا جميع ما افعل فانه فيكون بعض الافعال
لا دليل عرضي والا او رفع مانع ولا يتفطن به الناظر ايضا قد يفعل المعصوم على وجه الجواز فيرى عمله الناس
واجبا او مستحبا من غير تفقه تميم اذا عرفت ان حكم ما فعله المعصوم غير النبي بالنسبة الينا حكمه بالنسبة اليه
وانه قال ابن ادريس وجماعة في فعل النبي ص ايضا من بيان طريق معرفة حكمه بالنسبة اليه وتحقيقه انك قد عرفت
ان التردد في فعل على وجوه لانه قد يتردد في كونه شرعيا او اتفاقيا وعلى كونه شرعيا يتردد في كونه عبادة
او وضعا وعلى كونه عبادة يتردد في كونه واجبا او مندوبا وايضا فالتردد في فعله في انه بيان ام لا وعلى كونه
بيانا للعبادة فهل هو من شرائط او اجزاء وعلى التقديرين فهل هو من الشرائط او الاجزاء المستحبة او الواجبة
فهذه ستة اقسام وجهة علمنا بالتفصيل والمزيل للتردد فيها في الجميع لا يخرج عن تلك امور النص والقرينة
والاصل وكلما ذكروه في بيان معرفة الجهة لا يخلو عن هذه الثلاثة اما النص فهو واضح واما القرينة فهي

ما يقتضيه الفعل وكان العمل له وقد لا يكون فيه لعلم عدم موافقة سهو

ليست محصورة ولا محدودة بحد فمنها عقلية ومنها شرعية ومنها عادية فمن العقلية التحسين بين الفعل
وبين واجب او مندوب او كونه قضاء لمندوب فالاول قرينة على الوجوب والثاني على الندب و
منها ما اذا علمنا وجوب فعل عليه في وقت ثم ضيق وقته وفعل في الوقت المضيق ما يصلح لكونه
بيانا له لاصالة عدم النسخ ومن الشرعية الاذان للصلوة فانه قرينة على وجوبها ومنها كونه قضاء
لواجب لو ثبت ان قضاء الواجب لا يكون الا واجبا ومنها الجمع بين الركوعين لو ثبت ان الركوع لا يجوز
زيادته الا مع الوجوب ومن العادية ما اذا صدر عنه فعل في مقام البيان وكان الفعل مما لو لم
يكن متلبسا به قبل الفعل كما ان يتوضأ ان اراد صلوة المبتدئ بخلاف ما اذا كان فعلها في حالة توضأ لها
للصلوة اليومية ومنها ايضا العوارض المحدثة المعتد بها عادة كالتقصير والتطويل والسرعة والبطوء
اذا خرجت عن حد الاعتدال بخلاف الغير المعتد بها عادة ومنها ما من القرائن على الجواز الاتفاق بل
المناط ما يحكم به العرف والعادة قطعا واما الاصل فهو يجري فيما لم يكن فيه شيء من النص والقرينة
وهو يتفاوت بتفاوت وجوه التردد فان حصل الشك في كون الفعل شرعيا او اتفاقيا فالاصل عدم
شرعيته وقال الشهيد في قواعده الحمل على الشرعي وكان وجهه كما قيل انه بعث لبيان الشرعيات ومنه انه مبعوث
لبيان ما كان شرعيا لا لان يكون كل ما يفعله شرعيا وقد توجه بان الغالب في افعاله الشرعية والغلبة مظنونة
وعلى فرض تسليمها فالحمل على الغالب لا دليل له وان شك في كونه عبادة او وصفا فان كان الشك في الوضعية
في مقام علم وضعيته شيء ولم يعلم ان هذا الفعل ايضا جزء له او شرط له ام لا فالاصل يقتضي الوضعية لاصالة عدم
الجزئية والاول وجه وان كان في الاصل الوضعية من غير العلم بتركيب اشياء جزءا فالاصل لا يجري فيه ويحصل التوقف
وان شك في العبادة في الوجوب والندب فالاصل مع الندب وفي البيانية وعدمها مع الاصل وفي كونه شرطا
او جزءا لا يجري الاصل وقد يتوهم الجريان حيث ان الجزء شرط مع زيادة وفيه ان جريان الاصل في الشرائط والاجزاء
كما سنعرف في بحث الاصل بواسطة جريانه في حكمها والمفروض ان الفعل معلوم الحكم والمشكوك فيه هو محرز
الجزئية والشرطية وفي الشك بين كون الشرط واجبا او مندوبا فالاصل الندب ما يصدر من المعصوم
الذي يثبت منه حكم شرعي في واقعة اما قول او فعل او كلاهما اما الاول فاما واحد او متعدد وعلى الثاني
اما لا يتعارضان او يتعارضان والكلام في الاولين والكلام في الثالث في بحث التعادل والترجيح واما
الفعل فهو ايضا اما واحد والكلام فيه من جهة الدلالة على الحكم في حقه او حقنا وقد اوضحنا والكلام فيه
اما من الجهة المذكورة وقد مر او من جهة تعارضهما فقد ذكروا حكمها ههنا وكذا الفعل والقول اذا تحققا
والكلام فيه وان اختلف فيحصل التعارض ونتكلم فيه هنا والمقصد هنا بيان امرين احدهما ان الفعلين المتنافيين
مدلولا هما يتعارضان ام لا والثاني ان القول والفعل المختلفين مدلولا هما حكمهما اما الاول فالتحقيق انه
لا تعارض بين فعليهما لانه انما يتم مع التنافي وانما يتنافى الفعلان اذا اتفقا وقوعا والتناقض لا يتم الا باتحاد
الزمان ولا يمكن ان يقع في زمان واحد فعلان يكون تعارض احدهما مع الاخر فهما لا يتعارضان الا في
قبلين ولا تعارض وان قيل انما كان مع الاول دليل يدل على دوامه وتكراره فيحصل التعارض ويكون الثاني

اما ناسخا

اما ناسخا للاول او مخصصا قلنا النسخ او التخصيص يحكم ذلك الدليل لا للفعل لانه لا يدل الا على الحكم الذي وجد
وما وجد لا يرفع ولا يوجب الفعل الثاني وما ترى من اطلاق المنسوخية او المخصصية على الفعل انما يجوز
واما الثاني فتحقيقه ان جمع القول والفعل المختلفين ينقسم الى اقسام ثلاثة لانه اما يتاخر القول او يتقدم او يجهل
الحال وكل منها ينقسم الى اقسام اربعة لانه اما لا يدل دليل على التكرار في الفعل ووجوب التاسي فيه او يدل
عليهما او على التكرار او التاسي وكل منها ينقسم الى ثلث صور لان القول اما يختص بالنبي او بالامة او يعمهما
فان كان من القسم الاول في الصنف الاول منه صورة واحدة لا تعارض معه وفي الصنف الثاني يحصل التعارض في
صورة فقط الا في نسخ او تخصيص في حقه كما في الصنف الثالث فيحصل التعارض في الاول والثالث ونسخ او
تخصيص في حقه خاصة ولا تعارض في الثانية لا في حقه ولا في حقهم والصنف الرابع لكل من صور الثلث
اما الان لان القول اما يتاخر عن تاسي الامة به او يتقدم فالاول كالصنف الاول مطلقا واما الثاني
فلا تعارض في الصورة الاولى مطلقا ويحصل التعارض في الثانيتين في حقهم فنسخ او تخصيص
في حقهم ولا تعارض في حقه وان كان من القسم الثاني ففي الصنف الاول والثاني كالثاني من الاول
مطلقا وفي الثالث والرابع كالثالث وان كان من القسم الثالث فان كان معنى الصنف الاول ففي الصورتين
الاولى والثالثة لا تعارض في حقنا ويتوقف في التعارض وعدمه في حقه لبطلان الحكم وعلى ترجيح ناسخ
القول على المذاهب في الترجيح بالاصول لا استبعاد ام تقدم النسخ او التخصيص والاصل عدمهما ولكن غير
معتبر عندنا وفي الثانية لا تعارض اصلا لا في حقه ولا في حقنا وان كان من الصنف الثاني فالتوقف في حقه
في الاولى ولا تعارض في حقنا وفي حقهم في الثانية وفي حقهما في الثالثة وخالف بعضهم هنا في الثانية
فقيل يعمل بالقول ولا يلتفت الى الفعل وهو مذهب ابن الحاجب وقيل بالعكس ولكل ادلة ضعيفة ذكرناها مع
ردها في شرح تجريد الاصول وان كان من الصنف الثالث فالوقف في حقه في الاولى والثالثة ولا تعارض
في حقنا ولا تعارض في الثانية اصلا وان كان من الرابع فلا تعارض في حقهم في الاولى والوقف في حقه
وبالعكس في الثانية والوقف في حقهما في الثالثة والخالف في الوقف فيها تقدم مخالفه في الثانية هنا
فتقرير المعصوم وهو ان يفعل فعلا او يقول بحضرته او في عصره واطلع عليه ولم ينكره مع تمكنه
يدل على جوازه واستدلوا عليه بانه لو لا لزم ارتكاب المحرم اما الان التقرير على المحرم محرم بالاجماع
او لان النهي عن المنكر واجب بل في الاخبار تصريح بلزوم الانكار على من بلغت منه معصية او صدرت عنه
ويمكن الايراد بان القائل قد لا يعلم بالحرمة فلا يكون منكرا بالنسبة اليه والدليل خاص بمن لم يحصل له علم
العلم الاعظم وهو يجري في حق كل احد الا من علم اطلاعه على التحريم السابق مع ان الاكثر يستثنون الحجية
في هذه الصورة كما ياتي ومنه يظهر ما في الاستدلال بكونه اعانة على الاثم مضافا الى منع كونه اعانة الا
ان يضم مع وجوب النهي عن المنكر وجوب الهداية والارشاد ايضا كما استفاد من الاخبار ويدل على حجية
التقرير ايضا ما رواه الشيخ باسناده عن جعفر بن كلاب قال سمعت صفوان بن يحيى قال الفتى قبر المرة بالمدينة
ولا يغتسل قبر الرجل وقد اطلع على قبر بعاذ ذنب فلم ينكر ذلك وما روي عليه الائمة عن ابي الحسن

العسكري عم عن ابائه قال قيل للصادق عم الرجل يكوى بالنار وربما قتل وربما تخلص قال قد اكتوى
رجل على عهد رسول الله ص وهو قائم على راسه استدل على الجواز بتقرير النبي ص ثم انهم اشترطوا
في حجية التقرير عدم المطلعية لترك الانكار وعدم سبق الانكار منه عليه وعدم سبق تحريمه لهذا
الفعل مع اطلاع الفاعل على التحريم وقيل حجة معه ايضا فيكون نسخا للتحريم السابق وعدم علمه بان الاباحة
لا ينفع لكفى كان الاكتفا قول بعدم عروض ان حجيته لوجوب الارشاد والنهي عن المنكر فيكون
وجوب الانكار مشروطا بشرائطهما دون غيرها للاصل ولا شك في اشتراطهما بالاول والرابع
والاجماع منعقد عليهما والاخبار يرشد اليهما والاعتبار يؤكدهما واما الثاني فان كان المراد
سبق الانكار والعلم بانه لا يفيد بعده ويرجع الى الرابع وان كان غيره فلا دليل على اشتراطه وكذا الثالث
فيعارض تقريره الانكار الاول والتحريم السابق ثم ان من شرائطهما وحجية التقرير اطلاع المعصوم
بل هو واحد في حد التقرير ويشترط فيهما ايضا قدرته على الانكار ويمكن ادراجه في عدم المطلعية
ويشترط ايضا فيما اذا جهل الفاعل كون الشيء مما يجب على العالم الارشاد اليه كالجهل بالاحكام فاذا
لم يكن كذلك كما في الجهل بالموضوع فلا يفيد كما اذا صلى في ثوب نجس ولم يعلم المصلي او لم يعلم علمه
فان تقريره لا يدل على جواز الصلوة مع الثوب النجس وان علم المصلي ومن ذلك يظهر ما في اطلاق
كلام البعض حيث اطلق حجية التقرير فيما اذا اطلع على ان المكلف اعتقد شيئا على خلاف الواقع وانه
انما يصح اذا كان فيما يحرم فيه ذلك الاعتقاد واما في غيره كما اذا اعتقد طهارة شيء لعدم علمه بالنجاسة
مع نجاسته واقعا فلا وقد ظهر مما ذكر ان حجية التقرير مشروط بشروط خمسة الاطلاع على فعله
او قوله واعتقاده وكونه مما يجب عليه الارشاد لو كان مخالفا للواقع والقدرة على الانكار وعدم
مصلحة على تركه وعدم علمه بعدم الفائدة على الانكار ثم الاصل في الشرطين الاولين العدم وفي الثلثة
الاخيرة الوجود **مسئلة** قال بعض الاصحاب على ما في الايس بقبول حكم المعصوم قولا وفعلا
في الرؤيا وخالف فيه المعظم بل على خلافه الاجماع ويدل على عدم حجيته الاصل واخبار فمنها حسنة ابراهيم
بن هاشم عن ابي عبد الله عم قال قلت ما ترى في هذه الناصبة فقلت جعلت فداك فيما تقول في اذانهم
وركوعهم وسجودهم فقلت انهم يقولون ان ابي بن كعب راه في النوم فقال كذبوا فان دين الله اعز
من ان يرى في النوم ومنها الحسن ايضا عنه عم قال الرؤيا على ثلثة وجوه بشارة من الله للمؤمن وتحذير
من الشيطان وتهويلات احلام وبين المصنف اخبارا كثيرة وفي القرآن تصريح بهما ايضا واذا كانت الرؤيا
كذلك فكيف يعلم انها للسبب من الاخيرة وروى المفضل في تفسيره رواية طويلة في الرؤيا وفي انواعها
ويكذب كثيرا لا يعتمل عليها كل الاعتماد واستدل المجوز للحجية بما روي من ان من راى النبي ص
في الرؤيا فقد راه ومن ان الشيطان لا يتمثل به ويرد بان تحقق تالي الشرطية يتوقف على تحقق
مقدمها فالاستدلال بالاية ان ثم فصورة حتى يصدق انه راه مع انه كثيرا ما يرى احدهم في المنام
صورة صالح ومعلوم انه ليس هو واجيب بانه راى واحدا رسول الله ص في المنام فيه على مولانا

الرضا عم

الرضا عم فقال هو رسول الله من راه فقد راه ومعلوم ان رائي لم يره فدل على ان من راه في المنام
فقد راه وان لم يعرفه ودفع بانه مخالف لما يعلم قطعا لما مر من ظهور عينه وصوره مختلفة ويمكن
الجواب عنه بان حقيقة النبي هو نفسه المقدسة دون الهيكل العنصري فلا ينافي تعلق نفسه بمثل الملك
الصورة كما روي ان عليا عم حضر في ان يجعل مكانا عظيما انه لم يكن الا تعلق نفسه الزكية بهذه الصورة
الملتمثلة والمراد من عدم تمثل الشيطان به عدم تشبهه به في مجرد النسبة ومع ذلك لا دلالة للحلي
يثبت على حجية حكمه في الرؤيا ان غاية ما يدل ان عليه انه هو لا غيره والقدر الثابت هو حجية حكمه في
اليقظة واما في النوم فلا مع ان الحديث لو سلم تخصيصه بالنبي فلا وجه للالحاق غيره به وقيل بعدم
الاستنكار في الاعتماد عليها سيما مع مخالفتها مع الاحكام الثابتة ان ترك الاعتراض فيها لو لم
يخالفه شيء من الاحكام الواصلة البتة مشكل ايضا خصوصا ان اصل الظن بصحته سيما لمن كان اغلب
رؤياه صادقة مع ان ههنا اخبارا يؤكد الحجية بملاحظتها كما ورد في الحسن ان رؤيا المؤمن ورؤياه
في اخر الزمان على سبعين جزءا من اجزاء النبوة وفي الصحيح ان رسول الله كان اذا اصبح قال لاصحابه هل من
مبشرات يعني به الرؤيا وفيه عدم حجيته مطلقا الظن وعدم دلالة الخبرين اما الاخير فظاهر
ان الاطمئنان لا دلالة واما الاول فلان المسلم حجيته ووجوب قبوله هو ما صدر من المعصوم من ابي ا
النبوة جميعها وتجزء من سبعين جزءا منه مع انه خاص باخر الزمان ومن اين يعلم ان هذا الزمان
وامثاله منه فاعلم زمان ظهور القائم عم **مسئلة** وقد وقع الخلاف في ان نبينا هل كان متعبدا
بشريعة احد ممن سواه ام لا وعلى الاول هل كان التعبد مختصا بقبل البعث ام كان بعده ايضا وعلى التقديرين
في الشريعة التي يتعبد بها واما عدم تعبده بشرع اصلا فلم يقل به احد وما ذكره بعض من عاصرناه من
انه قيل انه لم يكن متعبدا بشيء والظاهر انه توهمه من كلام السيد طاب في الذريعة وانه لم يعطي ان
مراده القول بعدم التعبد بشيء من الشرائع المتقدمة لا مطلقا وكيف كان والمشهور بين اصحابنا
عدم تعبده بشرع احد ممن قبله بل كل من يتعبد به كان شرعه له بان كان بوحي الهي باشيله مختصة وادعى
الشيخ عليه الاجماع ونسبه الى اكثر من اهل العدل والى اهل البيت واتباعهم وقيل تعبد قبل البعث باحكام
الشرع المتقدم ولم يتعبد بعده بشيء منها وقيل تعبد قبله مطلقا وبعده بما لم ينسخ وقيل به في الامور العقلية
واختلفوا في التعبد في التي تعبد بها فقيل شريعة نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل
كل الشرائع وذهب السيد في الذريعة الى الوقف في التعبد وعدمه قبل البعث وعدمه بعده
ونقله في الايس عن العلامة في النهاية وهو الحق مع ظن تعبده بشريعة عيسى قبل البعث اما عدم
التعبد بعد البعث فلعدم دليل على شيء من الطريقين واما الظن بتعبده فلانعقاد اجماع اصحابنا
على شيء من الطريقين واما التوقف قبل البعث في العلم فلعدم دليل
عليه ويؤكده رواية سماعة وابن فضال الاتيتان واما التوقف قبل البعث في العلم فلعدم دليل
عليه ويؤكده رواية سماعة وابن فضال الاتيتان واما الظن بتعبده بشريعة عيسى قبله فلما رواه في الكافي باسناده عن سماعة
عن ابي عبد الله عم وفيها ان نوحا اتعب بكتاب وشريعة فكل من جاء بعد نوح اخذ بكتاب نوح وشريعته

ومنها جزء حتى جاء ابراهيم بالصحف وبعضها من كتاب نوح لا كفاية الى انقراض كل نبي جاء بعده الى آخر
شريعته ومنها جزء حتى جاء محمد بالقرآن وشريعته ومنهاجه فحلاله حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام
الى يوم القيمة وروى الصدوق في العيون مثله عن ابن فضال وهما يدلان بمقتضى العادة انه كلما أخذ نبي شريعة
عيسى حتى جاء بالقرآن والشريعة وترك لها بعده وهذا ايضا صحيحة الكناسي فلما بلغ عيسى سبع سنين حكم
بالنبوة والرسالة حين اوحى الله اليه وكان عيسى الحجة على يحيى وعلى الناس اجمعين الحديث وانما لم نجعلها
دليلين لان الحاصل منهما ليس الا الظن والثابت حجيته لنا انما هو في الاحكام التكليفية ومن المثال قلت
وما ادري ما كنت نبيا وادم بين الماء والطين فلا دلالة على المطلوب ان معناه انه قد اعطي شرف النبوة
فيحتمل ان يكون المراد شرف النبوة العامة الظاهرة بعد البعث وكون عيسى نبيا في المهد ايضا كذلك اجمع للشهود
بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وبعدم البحث عن الشرع السابق والانتقال والتحرير اهله وامكان الوحي بما
الموافق للشرع السابق بنفي المنافية وبما روى الجمهور ان النبي صلى الله عليه وآله لما بعث معاذا قال له بما تحكم قال بكتاب
الله قال فان لم تجد قال بسنة رسوله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فصوبه النبي واقره على ذلك ودعا له
ولم يذكر رجوعه الى كتب الانبياء وباستلزامه افضلية شريعة الباطلة بالضرورة وبعدم مخالطة اهل الاديان
وعدم مراجعة كتبهم لانه كان اميا لا يقرأ ولا يكتب وبتوقف الوحي فيما يسنح كما في قضية الميراث والظهار
في الاول ان الضمير راجع الى القول سلمنا العموم وغايته ان حين نزول الاية وهو بعد البعث كان كذلك وفي
الثاني امكان الوحي بان شرع فلان كذا فانه بعد لا يما يوافق شرعه مع ان عدم البحث معلوم قبل البعث ايضا وعدم
نقله لا ينافي لم يكن فعله حجة حتى يقضي العادة بنقله وكذا عدم افتخار اهله على انه على القول بالتعبد بكل الشرائع
لا وجه للافتخار هذا مع انه لو سلم عدم البحث فيمكن ان يكون لعدم احتياجه اليه اما لكونه مما يتعبد به
ثابتا بالتواتر والضرورة كما في كثير من احكام ديننا او لاطلاعه عليه على نحو لا نعلمه فان لنفس الفوقية
طرقا الى درك المعلومات لا نعلمها وفي الثالث عدم ثبوت الرواية وعدم الدلالة على قبل البعثة وفي الرابع
ان افضلية من الجميع لا ينافي كون بعض افضل في امور خاصة وان الثابت انه افضل من الجميع وهو كما
يكون نبيا افضل فيحتمل ان يكون نبيا افضل من كل الوجوه من حيث هو كل مع فضيلة الخيرية في جزء خاص
كان العالم بجميع العلوم ان لم يعلم الخياطة افضل بمراتب من الخياط وان كان الخياط افضل منه من هذه
الجهة وكونه افضل من الجميع في كل امر بخصوصه حتى قبل البعثة لم يصل حد الضرورة وفي الخامس حصول
المخالطة الجزئية وعدم الاحتياج الى التامة مع ان عدم مراجعة الكتب ممنوعة وكونه اميا لا يمنع
عن تسلم الاخبار خلافه كما رواه الصفار في البصائر عن جعفر بن محمد الصوفي قال سمعت ابا جعفر
محمد بن علي الرضا عليه السلام وقلت له يا ابن رسول الله لم سمي النبي الامي قال ما يقول الناس قلت انهم يقولون
انما سمي الامي لانه لم يكتب فقال كذبوا عليهم لعنة الله انى يكون ذلك والله تعالى يقول في محكم كتابه
هو الذي بعث في الاميين رسولا الاية فكيف يعلمهم ما لا يكتب ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة فكيف يعلمهم
ما لم يحسن والله لقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقرأ ويكتب باثنين وسبعين لسانا وانما سمي الامي لانه

من مكه

من مكة ومقام القرى وذلك قوله تعالى في كتابه لتنذر ام القرى ومن حولها وقد ايضا من ابي عبد الله
ان النبي صلى الله عليه وآله كان يقرأ ما يكتب ويقرأ ما لم يكتب فتبع من قال بالتعبد بعد البعث ايضا بزعم وصرفه
الرسم في الدنيا الى التوراة وبالاجماع على ارسال العلماء بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس
بالنفس على وجوب القصاص في ديننا وبقوله سبحانه بعد ذكر افتداء شرعهم من هداهم وقوله ان اتبع
ملة ابراهيم وقوله وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقوله سبحانه انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح
وقوله عن شانه انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون والحواريون عن الاول بالالزام
على اليهود وعن الثاني بمنع الاجماع وعن الثالث بانه يقتضي الامر بالاقتداء بالهدى على اختلاف الاحكام
فيجب ان يكون المراد ما اتفق عليه وهو اصول العقائد دون فروعهم لانه مختلف فيه ووقع فيه النسخ
وعن الرابع انه انما يفيد لو كانت الاية كلا اتبع ابراهيم واما اتباع الملة فلا يدل الا على وجوب الاتيان
بملته وعلى ان يكون موافقة الملتين والملة تصدق على جملة من الشرائع ولا يدل على عدم توافقهما في
من الاحكام وفي بعض الاخبار ما يشعر بهذا الحمل فيه ان الله اعطى محمدا شرائع نوح وابراهيم وموسى وعيسى
التوحيد والاخلاص وخلع الانداد والفطرة الحنيفية السمحة السهلة مع ان لا يمكن ان يكون المراد بالملة
جميع شرائع احكام ابراهيم اذ لو كان كذلك لما جاز النسخ فيها لقوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه
نفسه وعن الخامس بانه لا يدل على ازيد من التوافق مع انه يمكن ان يكون نبيا وصي به نوحا وهود بين نبيا
اي وصاه بان يوصي اعقابه عقبا بعد عقب ان يقبلوا ان ادركوا زمان النبي وعن السادس بان التشبه في
مجرد الوحي وعن السابع ان المراد ليس جميع النبيين لتقوم الكل هم على التورية بل المعنى بين ملتين
موسى وعيسى مع ان فيها ما نسخ في شريعتنا وشريعة عيسى اختلفوا في انه اذا ثبت
امر من الشرائع السابقة ولم يثبت نسخه فهل يجوز لنا اتباعه ام لا فقيل بالاول مطلقا وقيل بالثاني كذلك
وقيل ان فهم الله سبحانه او نبيه نقل ذلك على طريق الحكاية لهذه الامة ايضا بحيث يدل على حسنه مطلقا فنعم والا
فلا ولا يخفى ان بعد ما فهم ذلك لم يكن اتباعا للشرع السابق فهذا ليس محل النزاع الا على تقدير استصحاب
بقائه وكونه حكم الله وقيل هذا مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو متم قول البناء على
الامكان استصحاب الحسن العرضي عدم زواله والا لما امكن استصحاب امر اصلا فالصواب ان يجاب
ان هذا لا استصحاب بمعارض استصحاب عدم كونه حكما في حقنا وهذا من المواضع التي ليس الاستصحاب حجة
فيها كما يأتي ان شاء الله الاخبار المستفيضة على ترك الشرائع السابقة ونسخها ويؤيده عدم الحجية ترك اصحابنا
جميعا التفحص عن احكام الشرائع السابقة ولولا عدم حجيتها لهم لما جاز لهم اهمال الاصل لا يقال التفحص
عنها بل كان على الحجية بانها انتفى فالوجه عدم الحجية **الفصل الثاني** في الاجماع وهو في اللغة العزم
والاتفاق وفي عرف الشرعية نقل الى اتفاق خاص عن فرقة بشرائط منتقضة طرفا وعكسا واكثر
الانتقاض انما هو لاجل الخلط بين الاصطلاحين بان نقل انه قد يكون اللفظ حقيقة عرفية عند طائفة
ويكون لهذه الطائفة فرق متعددة يكون الحقيقة عند كل فرقة غير ما هو عند الاخرى فالغاية الاتفاق

ان تلك الحقايق يكون متناسبة قريبة الموارد وح ان عرف اللفظ باحدى هذه الحقايق بحيث يخصص
المعرف بالفرقة التي يكون هذا المعنى حقيقة عندهم ولا يجوز التعميم ولو عمم فالملازم ذكر يجوز التخصيص
ولا شك ان المعرف الذي يراد تعريف الاجماع بحسبه هو عرف المتشرعة ولكن لهم فرقتين عامة وخاصة
والخاصة في الاجماع اصطلاحات مختلفة فان الاجماع على الطريقة المنسوبة الى الشيخ لا يتحقق الا باتفاق
كل من يوجد في عصر من العلماء ولو خالف منهم نادر ولو مجهول النسب لا يكون اجماعا بخلاف طريقة السيد
والمتاخرين فانه لا يضر المخالفة مطلقا على الثاني ومخالفة معلوم النسب على الاول وانما اجمع جميع علماء الرعية
في عصر من اعصار الغيبة يكون اجماعا على الاول ولو خالف من تقدمهم بجملة كثيرة ولا يكون على الاخيرين
وانما حصل العلم من اتفاق عمن عرف من العلماء برأي المعصوم يكون اجماعا على الثالث دون الاولين وكذا
العامة فان منهم من يقول بقبح مخالفة النادر ومنهم من يقول بعدمه وما خالف فيه النادر يكون
اجماعا على الثاني دون الاول وعلى هذا فالملازم على المعرف ملاحظة ذلك في التعريف ولا يجوز عدم الملاحظة
حظر مثل جميع ما ذكروه من التعاريف فان الجميع مبني على عرف المتشرعة وقد عرفت انه له في عرفهم فرقتان
متعددة بحسب تعدد الفرق ولا يمكن جمع الجميع في تعريف واحد فالاولى ان يقول انه في عرف المتاخرين من
الخاصة اتفاق كاشف عن قول المعصوم على امر بين الامرين على طريقة السيد اتفاق كل العلماء او غيرهم
معروف النسب في عصر على امر وعند العامة اتفاق كل العلماء او غير نادر في عصر على امر وعلى الطريقة المنسوبة
الى الشيخ انه اتفاق جميع علماء الرعية في عصر على امر ومن القيد الاخير في الاول خرجت مسئلة العدول وفي
في عصر غير الاول متعلق بكل من الاتفاق والعلماء على السبيل التنازع فلا يرد امتناع تحقق الاجماع او فساد
التعريف ان تعلق بالاول والنقض باتفاقهم في عصرين على التعاقب او في عصر يوجد طايفة اخرى غيرهم
ان تعلق بالثاني مع انه يمكن الدفع على التعلق بكل منهما ايضا والمراد باتفاق العلماء على امر اتفاق من هو عالم
بذلك الامر كما ذكرنا تقييدا عن السيد والعامة في الاجماع واتحاد موردهما غالبا وان اختلفوا في حجية الحجية
بل ولك ان تقول ان الرعية مقابل المعصوم والعامة لعدم قولهم بوجوده في كل عصر فيجب العلماء عندهم
بالرعية ايضا نعم يتغاير العرفان على طريقة المتاخرين وهذا هو السر في تفصيل المتاخرين بان الاتفاق
الخاص الذي هو الاجماع عند الخاصة مغاير له عند العامة وتعريفهم له تارة بعرف العامة واخرى
بعرف الخاصة ونقل كلمات القوم عنه ثم انه لا ريب في امكان وقوع الاجماع عقلا وعادة ولم يخالف
فيه سوى النظام فقال بامتناعه ومراده الامتناع العادي وهو شاذ ودليله ضعيف وانما الكلام
في حجيته وفي ثبوته اي امكان الاطلاع عليه وحصول العلم به وهاهنا نذكرها مع ما يتعلق به
في منهاج فنقول لا خلاف في حجية الاجماع بين الخاصة والعامة ولكن قد وقع الخلاف في حجيته
وسندها كذا قال جماعة ولا يخفى ان مثل ذلك الكلام انما يصح فيما اذا كان الاجماع عند الجميع امرا
واحدا واجتمعوا على حجيته فانه يوهم انه ما يقول كل من الخاصة والعامة بحجية امر واحد وقد عرفت
انه ليس كذلك فانه قد يكون اتفاق اجماعا وحجة عند طائفة ولا يكون كذلك عند اخرى على الاول ان يقول ان

على امر

معاني

معاني مختلفة يقول بحجية كل منها طائفة وعلى هذا فنقول ان الاجماع قد يطلق على امور الاول الاتفاق
الكاشف عن قول المعصوم على امر مطلقا الثاني اتفاق جميع العلماء في عصر على امر الثالث اتفاق جميع علماء الرعية
على امر في عصر والاول هو الاجماع عند جماعة من محققي المتاخرين والثاني عند السيد والثالث عند بعض
اصحابنا ونسب الى الشيخ ايضا والاخيران عند العامة وهذا عندهم لحصر العلماء عندهم في الرعية والكل
اتفقوا على حجية ما هو الاجماع عندهم ووجه حجيته عند الخاصة دخول قولهم الكاشف عن رأي المعصوم الذي
هو الحجة وذلك على الاول ظاهر لان الكشف عن قول المعصوم حق من جهة الاجماع وقول المعصوم حجة
ولا يشترط في هذه الطريقة اتفاق الكل ولا وجود مجهول النسب لا يضر مخالفة معلوم النسب ولا مجهوله وكذا
على الثاني لان الكشف عن قول المعصوم وصف لازم له متى اجتمعت جميع العلماء يكون المعصوم منهم ايضا قال السيد
في جوابات مسائل ابن البقال بعد ذكر كلام طويل فاذا كانت اقوال العلماء في كل مذهب مضبوطة والقول الامام لا يكون الا
العلماء واحدهم فلا بد من معرفته في جملتهم وقال في الذريعة قولنا اجماع اما ان يكون واقعا على الامة او على
المؤمنين او على العلماء فيما يراعى فيه اجماعهم وعلى كل الاقسام لا بد ان يكون قول الامام المعصوم داخلا فيه لانه
من الامة ومن اجل المؤمنين وافضل العلماء فالاسم مشتمل عليه وقال الشيخ في العدة ان الامة لا يجوز ان يجتمع
على خطاء وانما يجمع عليه لا يكون الا صوابا وحجة لان عندنا انه لا يخلو عصر من الاعصار عن امام معصوم حافظ
للشرع يكون قوله حجة يجب الرجوع اليه كما يجب الرجوع الى قول الرسول وان اثبت ذلك فمتى اجتمعت الامة
على قول فلا بد من كونه حجة لدخول الامام المعصوم في جملتها ومتى قيل جاز ان يكون قول الامام منفردا عن اجماعهم
فلذا متى رجعنا الى قول الامام عن الاجماع فان ذلك لا يكون اجماعا بل لو انفرد واحد من العلماء عندنا فانه
في الاجماع اختلف بما اجمعوا انتهى ومن ذلك ظهر ان طريقة الشيخ مع السيد ايضا ولذا قيل ان للشيخ في الاجماع
طريقتين ايضا هذا ذلك والثاني ما نسب اليه والتحقيق انحصار طريقته في طريقة السيد وان اختلفا من وجه كما
يأتي ولا يضر على تلك الطريقة مخالفة معلوم النسب بشرط تحقق العلم الاجمالي باتفاق الباقين ولكن
بشرط عدم مخالفة مجهول النسب ويجوز ان يكون هو الامام بل يشترط وجود مجهول النسب في المجمعين واما وجه كشف
الاجماع عن قول المعصوم على الطريقة المنسوبة الى الشيخ فاكثر الاخبار المذكورة قال بعض المتاخرين علمنا بدخول قول
المعصوم في الاجماع من جهة ان الروايات الكثيرة دلت على ان الامام يجب عليه رد الامة لو اتفقوا على البدعة
وابطال اقوال المبطلين واخبار بما افضل في الدين فاذا لم يظهر خلافهم علمنا ان اتفاقهم حق وانه لو خالف
على رضائه انتهى اقول ومن الروايات ما رواه في الكافي في الحسن عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله قال سمعته يقول
ان الارض لا تخلو الا وفيها امام كيما ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا شيئا اتمه لهم ومنها ما رواه
ايضا في الصحيح عن الصادق عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام في كل خلف من امتي عدول يحرفون الغالين وانتحال المبطلين
وتأويل الجاهلين ومنها ما رواه ايضا في الصحيح عن هشام بن سالم عنه عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله
يبعث من بعدي يكاد بها الايمان ولكنا من اهل بيتي موكلا به يذب عنه ومنها ما رواه ايضا
عنه عليه السلام قال ما زالت الارض الا ولله فيها الحجة يعرف الحلال والحرام ويدعو الناس الى سبيل الله ومنها

والثاني بعيد

ينفون عنه

صحيحة ابي بصير عن احدهما ع قال ان الله لم يدع الارض بغير الامام عالم ولولا ذلك لم يعرف الحق من الباطل
وبسنده صحيحة ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال والله ما ترك الله ارضا منذ قبض الله ادم الا وفيها امام يهتدى
به الى الله الى غير ذلك ثم اقول لا يمكن النزاع في الكشف على الاولين لانه اما في ماهية الاجماع او
وصف لها لازم وان امكن نزاع فانما هو في العلم بالاجماع واما الثالث فقد رده الاكثر وقالوا بعدم
كونه كاشفا وهو كذلك لان اكثر تلك الاخبار لو ثبتت وظاهرها اللزوم ان لا يكون خلاف بين الامة في الاحكام
لكون غير الواحد من الاقوال المتخالفة باطلا مع انها بالغة حد الاحصاء كثرة ومع ذلك نرى تعطيل كثير
من الاحكام كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر واقامة الحدود وامثالها فاللازم ان يحمل على ان يجب
وجود امام ليفعل ما ذكر اذا لم يكن مانع من جانب الرعية ففعله مشروط بعدم المانع من تقية او
مصلحة اخرى مما الواجب على الله نصبه وعليه الرعاية والابلاغ ان لم يمنعه مانع واما بدون ذلك ففي زمن
الغيبة فلا مع ان المذكور في اكثر منها الامام او الحجة او امثالها ويمكن ان يكون المراد بها نائب الامام
الذي يهتدى به الى التكاليف الظاهرية ويعرف الحق ظاهرا من الباطل وايضا كثير منها متضمن لذكر البدعة
والتحريف مما لا يتخالج امثالها ولا شك ان قول الامام والرعية لا يدل دليلا ظنيا يكون حجة عندهم لا يصدق
عليه شيء منها وكذا لا يصدق الزيادة والنقصان المذكورين في الرواية الاولى على خطاء المجتهدين
لان المراد الزيادة والنقصان في احكام الدين ولا شك ان بعد الاجماع بالضرورة وحكم العقل بان كل ما ظنه
المجتهد فهو حكم الله الظاهري في حقه وحق مقلديه يكون ما ظنه ايضا حكما ثابتا الى يوم القيامة فلا يكون زيادة
او نقصانا وقد يورد الاستدلال بالاخبار ايضا بتوقف رد الامام على ظهوره ومعرفته فالاخبار محمولة
على زمان الظهور وفيه منع التوقف على الظهور لبقاء الروحانية ان يلقى على قلب بحيث يقتدى دليلا يرشد عن
اختياره سلمناه ولكن التوقف على المعرفة غير مسلم والظهور بدون المعرفة في زمان الغيبة ممكن بل متحقق
والتحقيق انه لا يتم على هذه الطريقة وجود مجهول النسب وهو هيهات خلاف واحد من حروف النسب المنظم نعم لا يستبعد
على ان الواجب على الامام رد الاجماع على الخطاء لا رد الخاطئ معه والا لجرى في كل واحد ايضا ومن هذا الطريق
التوفيق بين هذه الطريقة وسابقتها وايضا الامام على طريقة السيد يكون واحدا من المجتهدين بخلاف هذه الطريقة
هذا ثم انه قد اشتهر نسبة هذه الطريقة وبعض من منعها مع السابقة والظاهر ان طريقة هو السابق خاصة وقال
بحجية ذلك ايضا ولكنه لم يصرح بكون اجماعا ولا دليل القول بحجيته نقلوها ما نقلوها والتحقيق انه قد ذكر في
الاجماع من العامة اربعة مسائل يوجب التوهم المذكور احدها ما سبق ذكره وثانيها ما ذكره بعدها سبق
قال ما حاصله انه فان قيل فما تقولون اذا اختلف الامامية في مسئلة كيف تعلمون ان قول الامام داخل في
جملة اقوال بعضهم دون بعض قلت اذا اختلف نظر في المسئلة فان كان عليها دلالة توجب العلم بالحكم
بعض اقوال المختلفين قطعا على انه قول المعصوم موافق لذلك القول وان لم يكن على احد الاقوال دليل
العلم يتفرق احوال المختلفين بكل من عرفناه بعينه ونسبه قائلا بقول والباقون بالاخر ثم بعينه قول
عرفناه لانا نعلم انه ليس قول الامام فان كان في الفريقين اقوام لا نعرفهم وهم مع ذلك مختلفون فكانت

من باب ما يكون فيها مخيرين الى ان قال ذلك لانه لو كان الحق في احدهما لوجب ان يكون مما يمكن الوصول
اليه فلما لم يمكن دل على انه من باب التخيير وسق من منا ان يكون الحق في واحد ولم يكن هناك ما يعين
فلا يجوز للامام الاستتار ووجب عليه ان يظهر ويميز الحق ويعلم بعض تقاته للحق حتى يؤديه الى الامة
ويقترن بقوله علم يحجز يدل على صدقه لانه متى لم يمكن كان لم يحسن التكليف وثانيها ما ذكره بعد ذلك حيث
قال فان قيل يجوز ان يختلف الامامية على قولين يكون احد القولين قول الامام والباقون كلهم
على خلافه ومتى اجوز ذلك كان ذلك تغييبا للامام وذلك لا نقول به وان منعتم من ذلك قيل لكم
وبالمانع من ذلك ثم اجاب بما محصله ان في زمان الغيبة لا يمكن ان يكون قول الامام مخالفا لقول
كل الرعية مع معرفة من يقول بالاول ومن يقول بالثاني لما قلنا في الغيبة ويمكن ان يكون قوله مخالفا لقولهم
اذا لم يعرف القائل بالاول بحضوره وكذلك الثاني ولكن اذا تحقق هذا الامر الممكن يجب على الامام اما نصب دليل
او اظهار قوله بطهور او ظهور من يبينه والا لم يحسن التكليف ورابعها انه اذا ظهر قولان الطائفة ولم يعرف
له مخالف هل يدل ذلك على انه اجماع هيهات لم لا فانك تقول انه محتاج ان ينظر فيه فان جوزنا ان يكون قول
من يجوز معصوما بخلافه ولا ينبغي ان نقطع على صحته وان لم يجوز خلاف المعصوم لم نقطع على تقدم صحته فانا
قبل اي طريق لنا الى ان نعلم ان قول المعصوم يوافقه او يخالفه فلما قد نعلم ذلك بان يكون هناك دليل يوجب العلم بتقدم
صحته فيعلم به ان القول موافق لقول المعصوم وان كان هناك دليل على خلافه علمنا ان المعصوم قول يخالفه فان عدمنا
الطريقين معا وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان مخالفا له لوجب ان يظهر والا
يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه ولا يخفى ان المسئلة الاولى هي فرض اجتماع جميع الامة الذي منه الامام
على امر وقد يمكن كونه اجماعا وحجة واثبت الحجية بدخول الامام وهذا هو طريقة السيد في الاجماع والثانية فرض
اختلاف الامة على قولين ولم يكن لاحدهما مرجح وحكم فيه بالتخيير والاشك انه لا دخل لمعرفة كونه اجماعا بسببها
او سببا والثالثة فرض اتفاق جميع علماء الرعية على امر ولم يعلم قول الامام وصرح بكونه حجة ولكن لا دلالة
لكلامه على كونه الاجماع المصطلح ايضا كما ان من قال بحجية المشهور لا يقول بكونه اجماعا مع انه يدعي في بعض كلماته
بعدم كونه اجماعا نعم يظهر من من ظن بقاء العلم به بقول المعصوم وبعد العلم به وباتفاق علماء الرعية يحصل العلم
بالاجماع كما ان معرفة قول كل واحد من المجتهدين طريقا سوى اليه من اخباره او عمله او غيره والرابعة فرض ما
اذا ظهر قول بين الامامية ولم يظهر له مخالف ولم يرد دليل على بطلانه فجعله حجة ولا دليل منه
ايضا ان يكون ذلك اجماعا كيف ولو كان اجماعا امتنع ان يرد دليل على بطلانه وبالجملة ظاهر الشيخ بعضهم
طريقة السيد نعم يقول بحجية بعض الاتفاقات الاخر وان لم يسم اجماعا ولو سماه اجماعا
ما كان معناه اذ الاشاعة في الاصطلاح بقي الكلام فيما ذكره الشيخ دليلا على وجوب اظهار
الحق على الامام وهو على ما ظهر من تضاعيف كلماتهم وجهان احدهما ان التكليف لطف من الله
على عباده ولو كان قول المعصوم مخالفا للقول علماء الرعية لكان اللطف في الاول فلم يجب
عليه اظهاره بعد اتفاق العلماء على خلافه ولا يصح التكليف به لعدم العلم ولا يقول العلماء

الى الشيخ فيهم من جعلها حجة على يقتضيه

لعدم الطلب فيكون التكليف قبيحا مع انه باق البتة فما لم يظهر خلاف قول العلماء يكون باطلا وثانيهما
ان وجود المعصوم لطف من الله على خلقه وكونه لطفا يقتضي ردعهم عن الباطل والاظهار
لطفا والجواب عنه بالنقض والحل اما النقض فبالمسائل الخلافية الخارجة عن حد الاحصاء
فانه لا شك ان جميعها ليس مما يجب بغيره ولو كان كذلك لخطاء القائل بالتعيين متعين والاجماع
الجميع خطاء ولو كان ايضا يكون العامل ببطلان التعيين خاطئا مع عدم التوقف استواء نسبة الطف الى البعض
والجميع واما الحل فاما عن الوجه الاول فبان قوله طاب ثراه ولا يقول العلماء بعدم اللطف ممنوع
اذ لا مانع من ان يكون اللطف في التكليف الواقع مع العلم به وفيما يظن تكليفا مع الجهل بالباقي
وقد تقدم في بحث الخبر ما يوضح ذلك واما عن الثاني فبما ذكره السيد وحاصله انه يجوز ان يكون
الحق فيما عنده الامام ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كان كما نحن فيه السبب في استتاره وكلما يفوتنا من
الانتفاع بتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل انفسنا واما ما ذكره من ان مقتضى
اللطف رفع الخلاف ثم لان وجود لطف وتصرفه لطف اخر وبيانه ان اللطف في نصب الامام
يكون بسبب وجوده وبسبب تصرفه وخفاء احدهما مانع لا يوجب فوات الاخر فلا يلزم ان
لعلم بوقوع الامة عن الباطل لا يكون نصبه لطفا واورد عليه بانه يؤدي الى انه لا يصح الاحتجاج
باجماع الطائفة اصلا اذ لا يعلم دخول المعصوم في الاجماع الا بعد الاعتبار وبان الردع بان يظهر بعض
ويلقي الخلاف وبانه اذا اقتضت المصلحة استتاره وعدم اظهار الحق فيكون راضيا بما اتفقوا
عليه فيثبت المطلوب والجواب عن الاول بان اللازم منه عدم صحة الاحتجاج بالاجماع الواقع
في زمن الغيبة وهو كذلك وما يحتج به هو الواقع في زمان الحضور وان حصل العلم به في زمان
الغيبة وعن الثاني ان اراد السيد كيف ان عدم الانتفاع به لو جوب استتاره بل مراده انه لا اذا
سبب استتاره فكذلك يمكن ان يكون نحن سبب عدم الانتفاع به بوجه من الوجوه وعن الثالث
ان حجية تقرير المعصوم انما هي ان امكن من المنع وهو فيما نحن فيه ممنوع واما رضاه بسكوتهم على
معتقدهم فلا ينافي جواز مخالفتهم وقد يجاب الثاني بان الذين يقولون بوجوب اظهار
الامام الحق اذا اتفقت طائفة العلماء على الباطل لا يقولون بانه يجب عليه ان يعرف بعينه
ففي هذا الموضع هناك حديث دال على خلاف ما اجمعوا عليه في زمان الغيبة او كان راي
مجتهد بخلاف ما قالوه ولو مع معرفة نسبه لامكن ان يقال ان المعصوم قد اكتفى به عن حضوره
وفيه ان مراد الشيخ من وجوب الاظهار ليس مطلقا بل على وجه يظهر ان الحق والا لكان الجواب
الذي ذكره باقيا فان مناط الكلام ليس ان الاجتماع على الخطاء لا يجب دفعه على الامام بل
كان مناطه وجوب اللطف وهو لا يتم الا بما يوجب الردع وفي بعض كلماته تصريح بما ذكر
واما وجه حجية الاجماع عند العامة فهو وجوه من التفات النقل والعقل واعلم اولا انه
لا فائدة في القدح في ادلتهم لنا كثيرا ان مع ثبوت الاجماع المصطلح عند اكثرهم يكون حجة عندنا

ايضا

ايضا لعدم خلو الزمان عن المعصوم ولكن تعرض اصحابنا لتلك المسالك لاظهار فساد
مذهبهم لا بتنائه على الاجماع الذي مستنده عندهم هذه الادلة الضعيفة مع ان منهم من قال
بعدم حجية الاجماع مطلقا نقل عن النظام وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ومنهم من خص
حجيته باجماع الصحابة وهي المحكي عن داود بن كثير ثم من ادلة القائلين منهم بالحجية
وهم الاكثر قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل
المؤمنين ضم اتباع غير سبيل المؤمنين مع مشاقة الرسول التي هي محظورة في كونه مثلا كجهما في
الوعيد وعطفه عليها مع التوعد والجمع عليه سبيلهم فلا يجوز مخالفته لانه اتباع غير
او يجب اتباعه اذ لا يخرج عنهما وقد اورد عليه بوجوه كثيرة من تفيه وغير من تفيه
يبلغ نيفا واربعين ذكرنا شطرا منها في شرح التجريد ويقتصر ههنا على حل الاول
ان المتبادر من سبيل المؤمنين ما صار وابه مؤمنين وهو الايمان وغير الكفر وان
المفهوم من قول السلطان ومن شاقق وزيرى ويتبع غير سبيل المطيعين له لا مخالفة
فهم سبيلهم في طاعة الوزير لا سائر السبيل ويؤيد ذلك ما ذكره المفسرون من ان الاية
نزلت في الملحد الثاني ان غاية الاستدلال موقوفة على عموم كل من لفظ الغير والسبيل
وهو في حيز المنع والخلاف الثالث ان لفظ المؤمنين يكون جمعا معرفا يفيد العموم
فالثابت هو وجوب اتباع ما هو سبيل كل المؤمنين من دين والبعثة الى يوم البعث
ومع المنع من سبيل كل مؤمن في عصر دون خصوص اهل الحل والعقد الذي هو الاجماع
المصطلح والتخصيص مجمع يجوز مع ان المعين منه حكم وغير المعين غير الرابع ان الحجية
موقوفة على العلم بكون المجمعين مؤمنين وهو لا يحصل الا مع العلم بوجود المعصوم فيهم
الخامس انه لا شك ان المراد من السبيل ليس معناه الحقيقي بل هو مجاز ولفظه مجاز اذ
لا يفيد العموم لو فاز الا في واحد منها وهو غير معلوم لعدم دليل معين ومنها قوله
تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وقوله تعالى كنتم خير امة والوسط
ايضا اما بمعنى الخيرية او العدول والاجتماع على الخطاء ينافيهما وفيه اولا انه ينافيهما لو وقع
عمل الاوسط وثانيا انهما خطابان مشافهة فلا يثبت حكمهما الغير الحاضرين الا بالاجماع المتنازع
في حجيته وثالثا انهما اما ليسا بعامتين فلا يفيدان او عامتان فاما للوارد كل واحد منهم في
الواقع او المجموع من حيث المجموع فلا يتحقق اجماع الا في الغيبة ولا يجوز التخصيص باستة كل عصر او بعض
اخر لانه بلا مخصص ومنها قوله تعالى ان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فرتب
وجوب الرد وجود التنازع فاذا حصل الاتفاق كفى وهو معنى حجيته وفيه ان الثابت منه
سقوط الرد عن المجمعين لا عن غيرهم من الطالبين لدليل الحكم وحجية الاجماع انما ثبت
على الثاني دون الاول ومنها قوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الضلالة والعقلية والحصول

خطأ بالتنكير وهذا الخبر متواتر معنى اذ ورد بهذا المعنى اخبار منكرة كقوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي
ظاهرين على الحق ومن خرج من الجماعة فميتته ميتة جاهلية وقد خلع ربقة الاسلام من عنقه وعليكم بالسواد
الاعظم وما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ولا يجتمع امتي على الضلالة وكونوا مع الجماعة
الى غير ذلك وسمع ذلك هو متلقى بالقبول ووجه الاستدلال به وفيه اولا منع حجية تلك
الاخبار ودعوى التواتر عن قوله حجة واهية وقد اعترف القاضي عبد الجبار في كتابه المغني بعدم
التواتر واستبعد الرازي في المحصول ادعاء تواتره وثانيا انه لئن اريد بالامة الكل لم يوجد اجماع
او البعض المبهم لم يكن او المعين لزم الحكم ودعوى تبادر اهل كل عصر ممنوعة وثالثا
انه لو تم لدل لزم حجية اجماع العوام اذا لم يكن مجتهد وعدم حجية اجماع خالف فيه بعض العلماء
وهم لا يقولون به ورابعا ان المراد من الامة او المسلمين او الجماعة وغيرها من الالفاظ
الواردة اما من يقول بنبوة نبينا صلى الله عليه وسلم وح لا يتحقق اجماع الا بعد العلم باتفاق جميع فرق
الاسلام وهم لا يشترطون ذلك او مختص باهل السنة وح بطل الوجه بدليل الاختصاص
مع ان المخالفة في الامة لو اوجب عدم سد هذه الالفاظ لزم ذلك من المخالفة في الفروع
ايضا لان مسئلة الامامة من الفروع عندهم هذا مع ما في تلك الاخبار من قصور الدلالة
كما ان ما يتضمن قوله لا يجتمع يمكن ان يكون نهيا وان الظ من الاجماع هو الارادي لا الاتفاقي
فلا يثبت تمام المطلوب من المتضمن للفظ الضلالة الا اعتقاد الفاسد الذي يأثم صاحبه
فلا بد الا على ان ما اجمعوا عليه لم يكن ضلالة واما انه يكون حكم الله الواقعي فلا يجوز مخالفته
فلا بل يجوز ان يكون مثل سائر احكام المجتهدين في المسائل الخلافية في انها لا يكون ضلالة و
يجوز مخالفتها بالاجتهاد ويؤيده ما ورد من ان كل ضلالة مصيرها او سبيلها الى النار
او في النار ومثل ذلك يرد على ما تضمن لفظ الحق لان مقابلة الضلال لعله سبحانه فاذا
بعد الحق الا الضلال ويرد على المتضمن للامر بالكون مع الجماعة وعدم الخروج عنها وان
يد الله عليها وامثالها انها لا بد الا على الترغيب على الجمعية وعدم الاعتزال وان
المسلمين اذا كانوا جماعة كان يد الله ورحمته عليهم وان انفرجوا الى ذلك منهم وهذا
لا يدل على وجوب نصوب راي الجماعة وعدم جواز مخالفته في المسئلة بل يكفي مخالطتهم
ومصاحبتهم وتعاون بعضهم بعضا في المصالح والحاجات وهذا لا ينافي اختلافهم في الرأي
في الاحكام ويمكن الحمل على الكون مع الجماعة وعدم اظهار عداوتهم وان خالفوا الحق
اما للتقية لعلمه بانهم لا يقاومونهم او للاحتراز عن تفرق المسلمين قبل استحكام صبيهم
وادى ذلك الى غلبة الكفار وعلى ما تضمن حسن ما رآه المسلمون حسنا انه لا بد على الحصول
الحسن فيه الى غيره لا من الاعتراف الواردة على دلالة الجميع جماعة او افرادا او تمكين المنابذ
على استحسانها هذا مع ان جنسية لام الخطاء في الحديث الاول بدل على امتناع الاجماع على امر من

الخطاء

الخطاء ولا يتاد في ذلك الا وجود معصوم في كل عصر بل قيل بل لا مع تمكن خطاء بعض
وصنها ان العقل حاكم بان العلماء العظام مع كثرتهم ووفورهم وتشاورهم وتباين
اراءهم لا يجتمعون على امر بدون دليل قطعي وتوبيخ من ذلك استدلالهم بانهم
اجمعوا على القطع بخطئة المخالف للاجماع والاديب في ان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين
لا يجتمعون على القطع في هذا الامر الشرعي بمجرد ظن او تواطؤ بل لا يكون قطعهم الا عن دليل
فيكون مقتضاه هو وهو خطأ المخالف للاجماع حقا وذلك يقتضي حقية ما عليه الاجماع ثم الوجه
في توسيط الاجماع على خطئة المخالف للاجماع من غير انتفاء بحكم العادة المذكور كما في الدليل
السابق لانه لولاه لم يثبت حجية كل اجماع لم يبلغ عدد المجمعين فيه الى هذه الكثرة او لم يكن
فيه مثل هؤلاء المجمعين وايضا لولا ذلك التوسيط لما امكن الحكم بحجية الاجماع على امر عقلي
انه لا يحكم العادة فيه بكونه حق قاطع اذ لا بعد في اتفاق مثل هذا الجمع في العقليات بشبهة كما
صرحوا به في جواز بعث النقض باتفاق الفلاسفة وهذا بخلاف هذا الاجماع الخاص لانه
على امر شرعي لا يجوز العقل اتفاقهم فيه على القطع بدون قاطع وايضا لولاه لم يثبت
حجية ما وقع من الاجماعات على الظن واما ما اورد على ذلك من الدور فظهر دفعه
من تقرير الدليل على ما قرر لان المعلم بحجية مطلق الاجماع والمثبت لها فرد منه وحجية
هذا الفرد فيثبت من المقدمة العادية فلا يتوقف على حجية المطلق والخروج على هذا
الدليل وسابقه بالنقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم والسهو على ان لا نبي بعد
موسى والنصارى على قتل عيسى واجيب اما عن اجماع الفلاسفة فانه ناشئ من نظر عقلي
واشتباه الصحيح بالفاسد في العقل كثير والتميز صعب بخلاف الشرعي فان الغلط
فيه انما يكون من جهة اشتباه القاطع بالظني وتميزها لا يشتبه على اهل المعرفة والمراد
بالشرعي ما كان ماخذه شرعيا فلا يرد النقض بكثير من المطالب الكلامية واما عن اجماع
اليهود والنصارى فبانه ناشئ من متابعة الاعادة من الاوايل اقول يرد اما على الجواب
عن النقض باجماع الفلاسفة فان مناط الاستدلال كان على ان هذا الجمع يمتنع اجتماعهم
بدون قاطع فاذا امكن في الفلاسفة مع تحققه ظاهرا ان يجتمعوا على امر لا بد ان يكون
قاطعا ولم يكن كذلك فلم لا يجوز في الفقهاء وقوله اشتباه الظني بالفاسد كثير في العقلي بخلاف
الشرعي فلنا مع ان ادلة العقل ايضا حجة في الشرع سيما عند العامة القائلين بالقياس
والاستحسان بل الاشتباه في الشرعيات ايضا كثير ولا يختص باشتباه القاطع بالظني فان من الشرعيات
ما هو بارد في مسلكه ويخفى على كثير منهم ولذا نرى الاختلاف في الفقهاء اشد بكثير
من الاختلاف في العقليات مع ان كل دليل شرعي ينتهي الى محل عقلي فهم يمكن الفرق
بين العقليات والمسائل المجمع عليها على طريقة الحكماء حيث انهم لا يعملون بدليل

واختلافهم

وبنائهم على اخذ الاحكام من شخص معين وطرقهم اليه مضبوطة منحصرة واما في الجواب عن النقض
باجماع اليهود والنصارى فانه اذا جاز ذلك فيهم فبتقدير اساس الدليل ان يجوز
على هذا اجماع جمع كثير يحصى المتابعة من احاد او ايلهم فمن اين يعلم انه لا يجوز ذلك في
علمائنا والقول بانه ليس في اليهود والنصارى في هذه المدة الطويلة علماء محققين
كلام ظاهري غير مقبول والصحيح ان يجاب عن النقضين بان حكم العادة بعدم اجتماع الجمع
الكثير على شيء من غير قاطع انما هو اذا لم يكن لاجتماعهم معارض اما اذا كان هناك معارض
كاجتماع جمع اخر اكثر منهم او مساو بل ولو اقل فلا نم حكم العادة ومن ذلك يظهر انه لا يكفي
تسليم الدليل السابق ولا يلزم بحث علينا فيما خالف فيه الشيعة من اجماعات العامة ثم انه
يرد على الاول ما اشير اليه من انه لا يتم فيما اذا كان عدد علماء المجمعين قليلا وفيما اذا
كان الاجماع على امر عقلي وفي الاجماع الذي علمنا ان حكم كل من المجمعين على طريق
الظن وفي الاجماع الذي يكون جمع كثير اخر على خلافه عن المخالفين للمجمعين في
المذهب او الدين ومعنا فالا منع حكم العادة بل لك ان تريد بالقاطع القاطع عند
الكل وعدم الفائدة ان اريد القاطع عند المجمعين ومنع حكمها بانه لا يكون الا عن
قاطع اذا كان المجمعون عالمين والظنون وعلى الاخيرين انعقاد ذلك الاجماع محبة
على مخطئة مخالف كل اجماع في حيز المنع كيف والاصل في نقله على ما نقله الرازي وغيره
هو امام الحرمين وهو ايضا لم يدع الاجماع صريحا قال فقد رأينا التابعين قاطعين
بالطعن في مخالفة الاجماع وقطع التابعين لو سلم ليس اجماعا ولو سلم فمن اين
يحصل لنا القطع بمجرد دعواه او مع دعوى التابعين له بل لا يفيد ظنا ومن
فتش عن التابعين حتى يظهر اتفاقهم على ذلك من غير تقية وخوف من
القدح في الاجماع الذي عملوا به في خلافة او لخلفائهم بل الظن ان البحث
عن الاجماع وحجيته مما حدث بعد زمان الصحابة والتابعين واهل الصدر
الاول ما كانوا يعرفونه ثم لو سلم ذلك فلا نم انه يوجب ان يكون لهم نص قاطع
وليست تلك الدعاوى الا مجرد دعاوى وربما كان لهم دليلا فاذا لم القطع
وليس بما يفيد عند النظر الصحيح بل يجوز ان يكون حجتهم احدى الحجج التي
يذكرونها في البحث ويقدحون فيها او يكون لكل فرقة منهم حجة منها لمن
بعدهم او يكون لهم شبهة عقلية مع ان كثيرا من المسائل كمسئلة الامامة ونحوها
لا يعلم الا من الشرع مع ان القائلين بالطرق في الخلاف قاطعون عليها ومن
المعلوم ان المستمرين على اعتقاد الطرفين في طول الاعصار لا يعتبرون
عند هذا الاجماع فاذا جاز عليهم ذلك سفا فجاز مجمعا ايضا وايضا

المسائل

المجتمعون

المجتمعون على قتل عثمان مع ما فيه من وجوه الشناعة عندهم يجب ان يكونوا قاطعين على وجوب
قتله فانهم اقاموا الصحابة وصار الناس مع انه لم يجب عندهم وهاهي اصحاب الجمل وصفين كانوا
متجاوزين عن ثمانين الفا وفيهم الصحابة وعائشتهم وطلحتهم وزبيرهم والحاربين وغيرهم
قطعوا ما فعلوا اذ قود سلم من الاصحاب كثير من الصحابة وحتى جواعلى امير المؤمنين مع ما علموا
من مذاهبه وسوابقه ومن ذلك جعل وجه اخر لفساد الاول ايضا والقول الفصل في ذلك
المقام ان حكم العادة بكون اجتماع جمع كثير عن قاطع وعدمه يختلف باختلاف المسائل والمجمعين
وما حل المسئلة ومحقق الخلاف وعدمه فان المسئلة قد يكون مما لها من خلية في بيانها ارباب
الاول وصاحبهم او موافقة لمصالحهم وارائهم ومذاهبهم واهوائهم وقد لا يكون كذلك والمجمعون
يختلفون باعتبار كثرتهم وقلتهم او تلاحقهم في الازمنة العديدة واجتماعهم في عصر واحد
او تفرقهم في الامكنة المختلفة وكونهم في مكان واحد وتمكنهم وتفويتهم ومسلكهم ومطلبهم
وما حل المسئلة يختلف باعتبار مشتقة وتفرقه وانضباطه وجمعه والخلاف يختلف بوجوده وعدمه
وكثرته وقلته الى غير ذلك وبين ذلك يعلم الفرق بين الاجماع المتحقق على طريقة اصحابنا المتاخرين
وبين القاطع الذي يدعيه العامة في اكثر اجماعاتهم كما لا يخفى على العارف بطريقة الفريقين
هذا تمام الكلام في ادلة حجية الاجماع عند الفريقين واما المنافون لها فاما يعمون بنفي حجية
الاجماع على طريقة الخاصة والعامة والاول اما منكر وجود المعصوم في كل عصر والكلام سيجيء في علم
الكلام او يقول به وهو طائفة من الاخباريين ونفيهم حجيته انما هو لاجل الغفلة عن المراد
ميلهم ذو العامة يحتجون بالاجماع ويريدون اجماع العلماء مع قطع النظر عن كون واحد
منهم معصوما او يجعلونه سببا لحجية نفس الاتفاق وشاهد الاصوليين من الخاصة ايضا يدور
على السنتهم لفظ الاجماع فاشتبه عليهم الامر واختلط ونحوا انهم يريدون ايضا ما اراد العامة
فتنبهوا عليهم ونفوا حجيته ولذا نرى متاخري الاخباريين كفوا السنتهم عن ذلك المقال واقتصروا
على الرد بعدم وقوعه او عدم امكان العلم او نفي الفائدة عند لانه اذا اشترط في الاجماع
العلم بدخول المعصوم او قوله فلا يمكن نفي حجيته واما بعض الشبهة التي ذكروها فانها اما
يجري في الاجماع على طريقة العامة او نفي الفائدة فمنها انه يجوز الخطاء على كل واحد فكذا المجموع
وجوابه منع جواز الخطاء على كل واحد فان المعصوم واحد منهم مع ان الفرق بين المجموع وكل واحد
كما قالوا في المتواتر ومنها ان المعصوم لو كان معلوما بشخصه فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن
الاطلاع على رايه وفيه انه لا ينفي الحجية الا بالفائدة او امكان الاطلاع وسيأتي ما يندفع به منها او قوع
الخلاف في حجيته وفيه انه لا ينفيها مع انها لو توقفت على علم بيت ومنها انا نرى احكاما يدعى
فيها الاجماع مع انه يكثر فيه الخلاف بل قد يجمع على خلافه الاجماع فيظهر انه ليس باجماع وفيه انا لم
نجد لعله ايضا يكون كذلك وفيه ان ذلك يقدح في الاجماع المنفي لا عند المعلوم

والكلام فيه مع ان وجود المخالف غير ضار كما سيأتي وايضا يمكن تأخر الخلاف عن الاجماع وعلى اطلاع
الخ الف فانا لا نقول بان كل اجماع لا بد ان يحصل به العلم لكل احد بل ما ثبت من الشارع على اقسام منها
بديهي ومنها نظري يقيني للخواص مجهول للعوام والنظري ربما يكون يقينيا لبعض الخواص
ظنيا لآخر مرجوحا عند ثالث اذ اسباب والتتبع مختلفة الا ترى ان الشيعة مجتمعون على حرمة
العمل بالقياس وانا نقطع بحرمتها مع ان الاسكافي قال بجوازه اولا وكذا عدم وجوب صلوة
الهلال في شهر رمضان مع ان العماني قال بوجوبه وكذا عدم لقبول العدد في شهر رمضان
مع ان الصدوق خالف فيه وهكذا ومنها رسالة الصادق ع لشيعته المروية في الثالثة على ان
اصل الاجماع من حجتها العامة وبدعتهم قالوا ع وفد عهد اليهم رسول الله ص قبل موته بحين
ما قبض الله رسوله ليعنا انا حكمنا بما اجتمع عليه راي الناس لم نأذن قال ع احد امرى على الله
ولا بين حلالا ممن اخذ بذلك ع ان ذلك يسعه وهذا صريح في الرد على اجماع العامة لا انا لا
بما اجتمع عليه راي الناس بل براي المعصوم الكاشف عنه اجماع الناس مع انه معارض بروايات
اخر مثل قولهم في مقبولة عمر بن حنظلة فان المجمع عليه لا ريب فيه واختصاص المورد بالرواية بعد تسليم
التعليل لا يضر والثاني وهو المشكل تحجية الاجماع على طريقة العامة قليل منهم واكثر اصحابنا بل جميعهم
بمعنى انهم ينفون حجيته لو قطع النظر عن وجود المعصوم للاصل والرسالة المتقدمة وضعف ادلة
حجيته واما المقبولة فلا يدل على حجيته لاطلاقه اجماع بل يمكن ان يكون لما لا ينفك عنه من الكشف
وقد استدل على عدم حجيته بوجوه اخر ايضا منها قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وجوابه
ظ ومنها قوله تعالى ونزلنا عليك القرآن تبيانا لكل شيء فلا مرجع في تبيان الاحكام الا اليه
وفيه بعد النقض بالسنة والقياس انهم لا يثبتون حجية الاجماع من الكتاب فالرجوع اليه
رجوع اليه وان كون القرآن تبيانا لا ينافي ان يكون غيره ايضا كذلك ولا يلزم تبيان المبين ان
بايهما وقع التبيان اولا لتحققه وانتفائه بانتفاء الآخر وان من المعلوم انه لا يحصل التبيان بالقرآن
في كثير الكثير فلا بد ان يحمل بالنسبة الى البعض ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله
ورسوله وفيه ان الرد الى الاجماع ايضا اليهما اذ الاجماع عندهم الا عن مستند وقد يجاب ايضا بان المجمع عليه لا تنازع فيه وبان الرد الى الله ورسوله
لا ينافي الرد الى غيره ويرد على الاول انه يمكن في المجمع عليه ايضا ان يتحقق التنازع وعلى
الثاني ان مقتضى الآية عدم جواز الاكتفاء بغير الرد الى الله ورسوله وان جاز الرد الى غيرهما
واطلاق الاكتفاء مهما ع قد وقع النزاع في ثبوت الاجماع وحصول العلم به وقد يعرف انه
قد يكون حجة مطلقا عندنا على معان ثلثة اولها اتفاق جميع علماء عصر بحيث لا يشذ منهم
مجهول النسب وثانيها اتفاق جميع علماء الرعية في عصر بحيث لم يخرج منهم احد المعروف
ولا ممن يجهل وثالثها الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم سواء علم اتفاق جميع علماء الرعية

الحلي م

من معنى حجيته

وسواء علمت مخالفة مجهول النسب او معروفا اولا والنزاع في ثبوت الاجماع اما بكم ثبوت
الاول او الثاني او الثالث اما الاول فهو بين منكر لتحققه مطلقا ومنكر في زمن الغيبة
وانتشار العلماء ففي ثبوت الاجماع بالمعنى الاول وعدمه ثلثة اقوال الثبوت مطلقا وهو مذهب
السيد والشيخ وجماعة كثيرة وعدمه كذلك وهو مذهب طائفة والتفصيل وهو مذهب صاحب الوافية والتفصيل
ثبوته في زمن الحضور وما يشبهه وعدمه في زمن انتشار العلماء وعدمه في ذلك الزمن وما
شابهها وهو مذهب جمع ممن تأخر من الاصوليين والاخباريين بل هو مخطط كلام كثير من الاخباريين
على المجتهدين حيث ادعوا انحصار طريقة القدماء في هذه الطريقة فزعموا انحصار الاجماع
فيها وصرح باختياره صاحب المعالم وطالما كان اسمع ما قيل في اثبات القول الاول ما قاله السيد
في جواب مسائل ابن البراج فلننقل عبارته بحذف بعض الزوائد قال فان قيل من اين يصح
العلم بقول الامام اذا لم يكن متميزا وكيف يمكن ان يجمع باجماع الفرقة في ان قوله داخل في اقوالهم
او ليس هذا يقتضي ان يكونوا قد عرفوه كما يعرف سهل او جبل او بر او بحر ولقيتموه حتى
عرفتم اقواله واخبرتم بالتواتر ومعلوم استحالة هذا وليس عليكم ان تجعلوا اجماع من عرفتموه
ولقيتموه هو الحجة لانكم لا تأمنون ان يكون قول الامام خارجا عنها قلنا هذه شبهة من عرفته
وهي التي تعول عليها من قدح في الاجماع من جهة انه لا يمكن معرفة حصوله وجوابها سهل
وجملته انه لا يجب وقوع حصول العلم الذي لا ريب فيه لمن لقي العلم بطريقه على التفصيل فان
كثيرا من المعلوم قد يحصل من غير ان يتفصل للعالم طريقها الا ترى ان العلم بالبلدان والاقطار
والملوك العظام والحوادث الكبار يحصل لكل مخالط للناس ولو طالبه بطريق ذلك على التفصيل
لتعذر عليه ذكره ولو قيل لمن قطع على بدر وحنين وصفين اثبت لنا كيف حصل لك العلم به
لتعذر عليه تفصيل ذلك وتمييزه ولم يقدح ذلك في علمه وان كان معولنا مما يعلم على الجملة
انه علم ذلك بالاخبار وان لم يتفصل له على التميز وان كانت مذاهب الامامية مستقرة على طول
العهد وكثرة الخوض وتوفر الدواعي فيما صرح عن المعلوم منها يقطع على انه ليس بمذهبها
ولا قول من اقوالها ومن هذا الذي يشك في ان تحليل الخمر والخنزير وان ما ليس من
مذهب احد من المسلمين وان كذا لم يلق كل مسلم وانه ليس من اهل العلم من يتاب في ان احد
من الامة لم ينصب في الجد والاخ ان الميراث للاخ دون الجد واذا كانت اقوال الامة على ما
ينضبط لنا حتى لا يشك فيما دخل فيها وخرج عنها كيف يستبعد تحصيل قول الامامية الذين
قول الحجة فيهم وهم اقل عددا واقرب تحصيلا او ليس قول ابي حنيفة واصحابه والشافعي
والمختلف من اقواله محصورة حتى لا يمكن ادعاء ابي حنيفة وشافعيا يذهب الى خلاف ما عرف
مما المنكر من مثل ذلك في اقوال الامامية ومن نال اسنى لا يقطع على شيء مما ذكرتم انه مقطوع عليه
لعدم طريق العلم الذي هو المشاهدة او التواتر الحق بالسمعية وقرب من السوق فسطائية

التفصيل م

فلا فرق عند العقلاء بين تحقق مذهب للامة لم يعرفه مع استمرار الخوض وكثرة البحث وبين تجويز
بلد عظيم في اقرب البلاد لم ينقل الينا خبره وقيل لمن يتعلق بذلك اذا كنت تدفع العلم عن نفسك
فانت مكابر وان كنت تعني الطريق المعلم فمقصود لانه المشاهدة والتواتر وقد ارتفعا قلنا
لك ما تقدم من ان التفصيل قد يتعذر مع حصول العلم والتواتر والمشاهدة في الجملة
طريق الى كل ما ذكرنا غير انه ربما يخلي ويغني وربما التبس واشتبه ولذلك يتعذر
تفصيل الامر عند قوة العلم الا ترى ان العلم بالبلدان والحوادث الكبار على الوجه القوي ولو قيل
من اين علمت ومن نقل لك اليك لم يستغن عن تفصيل طريقه وانما يحتاج الى تفصيل الطريق
فيما استوى في العلم بالطريق اوما ما استوى فيه قوة المعلوم وارتفاع الشك فيه فاي حاجة الى العلم
بتعيين طريقه وبعد فالاجماع الموثوق به في الفرقة المحقة هو اجماع الخاصة دون العامة والعلماء
دون الجهال ومعلوم ان الخصم اقر بالجملة ما ذكرناه الا ترى ان علماء كل نحلة في العلوم معروفون
متميزون فان كانت اقوال العلماء في كل مذهب مضبوطة ولبس الامام الا سيد العلماء واوحدهم
فلا بد من معرفة في جملتهم وهل الطاعن على الطريقة التي ذكرناها بانا لم نلق كلا امامي الا كالطاعن
في اجماع النحويين على ما اجمعوا عليه في لغاتهم بانا لم نلق كل نحوي انتهى كلامه طاب ثراه ومحصل
مع يسير ما تبين ان ما شك فيه ومنه وتبعيض تقريره وتفصيله انما هو ذكر طريق حصول
هذا العلم الاجمالي واما وقوعه فمعلوم بديهي كما انا نعلم كثيرا من المسائل اتفاق جماعة جميع علماء
الامة وان كل امامي لم يقل بخلافه مع ان بيان طريق حصوله متعذر واذا جاز ذلك في قول جميع
علماء الامامية انتشارهم واتساعهم ففي قول علماء الامامية اظهر ومنكر ذلك اما منكر معلوم فهو
مكابر فانا نعلم قطعا ان ليس مذهب احد من المسلمين يحتمل ان نادر لحم الخنزير او في خصوص
مذهب الامامية فهو معاند فان من لاحظ شدة اهتمام علماء الامامية في تتبع الاقوال وضبطها
وبذل الجهد في نقل الخلافات وحفظها وبين انهم في المسائل المشتركة قد نقلوا الخلافات النادرة وابن
ان كل متاخر نقل قول من تقدمه منه وكل لاحق ضبط ما رآه من سبقه وجرت هذه العادة بينهم
من الصدر الاول الى عصرنا هذا حتى باقشوا في الاجماعات التي ادعاها من قبلهم بنقل مخالف
وان شذ بل لم يالوا جهدا في تتبع اقوال العامة والواقفية وسائر المخالفين فكيف بابن
الخاصة ومع ذلك يكتبون في مسئلة يكتبوا بليغا ولم يظهر له تلفظ مخالف ولم ينقل احد فيها
وانضمت فيها قرائن اخر مقتضية للوفاق وانضافت معها دعوى جماعة الاجماع سيما مثل
قولهم اجمع العلماء كافة او لا خلاف فيه بين العلماء مطلقا ان هذا مذهب جميع علماء الامامية
وليس بينهم فيه خلاف لم ينقل وبين كل هذه المقدمة المسماة بالقطعيات العادية المسلمة عند المحققين من
اهل الكلام والاصول والمتبين ان يستعمل في المطالب المعظمة اقول انه ما ذكره من حصول
العلم الاجمالي باتفاق الكل فهو مسلم في الجملة ولكنه ليس كلما يتتبع اقوال العلماء ولم يظهر
خلاف يمكن دعوى حصول ذلك العلم ولا في كل مسئلة ولا في كل عصر وما سبق من ان كل ما لاحظ

قبل لهم

فلا اسلم عدم شان نقل ما من نقل
على قوة العلم مع

تتبعه

المشاهدة
قد نقل

اهتمام

اهتمام العلماء في ضبط الاقوال وتتبع تحصيل العلم بالاتفاق اذا ابدى جميع العلماء الذين يتعارف
نقل اقوالهم ويتداول ذكر خلافهم ووفاقهم فلا باس بتسليمه ولكنه لا يفيد لان المط العلم باتفاق
جميع العلماء الذين منهم المعصم وان اريد جميع العلماء حتى المعصم فحصول العلم الذي ادعاه في حيز
المنع حيث ان غاية ما يستفاد مما ذكره عدم وقوع الخلاف من عالم ينقل قوله ويدون ووافق
وخلافه من ارباب الاراء واصحاب التراجيح واما دلالة الاجماع ووفاق المعصم فمشكلة على ان العلم باتفاق
جميع العلماء الموجودين من سالف الزمان الى هذا الاوان او في عصر من تلك الاعصار من الرحمة
ايضا في حيز المنع كيف وانه يتوقف على العلم اولا بان جميع اقوال العلماء قد ظهر منهم ثم على العلم بان
كلما بر منهم وصل الى المصنفين ثم على العلم بان كلما وصل اليهم ودونوه وصل الينا فانه ربما
دون بعض الاحوال في بعض الكتب التي اضيعت او بقي ولم يصل الينا ومن اين يحصل هذا العلم
مع تمادي الازمنة وكثرة العلماء في كل زمان واتفاق كثير منهم في قرى ليس فيها مصنف ولم
يدونوا انفسهم اقوالهم ايضا كما نشاهد في كثير من المعاصرين وايضا نقل المصنفين اقوال
جميع علماء عصرهم غير متعارف وبعد انقضاء العصر فالاحاطة بجميع من كان فيه مستبعد فان لا
نتمكن من الاحاطة بجميع علماء عصرنا فكيف بالعصر السابق علينا مع ان نقل القول لا يفيد الا
الظن سيما مع مشاهدة ما وقع من الخطاء في نقل المذاهب كثيرا فكيف يحصل به العلم باتفاق الجميع
واما ما نرى من العلم بعدم الخلاف في كثير من الاحكام فانما هو اما في المسائل الضرورية
التي سبب العلم فيها ضرورتها او ما يقارنها مما عليه الدلائل الواضحة التي يعلم بسببه وضوح
الحق او الضرورة ان الكل قائلون به ولا شك في ان امثال ذلك لا حاجة كمثل الى الاجماع
ومما يؤيد ذلك ان طرق تحصيل العلم محصورة منضبطة ولا تحقيق شيء منها في المقام نعم
اذا كانت المسئلة مما يعم به البلوى وتوفرت عليها الدواعي وكانت مما يحتاج اليها
الاكثر في الاكثر وسعه ذلك بتتبعنا تتبعا تاما ونرى جميعهم متوافقة الاقوال ولم ينقل
من احد منهم خلاف وسعه ذلك مع قرائن خارجية من تكرر ابداء الاجماع ونفي
الخلاف والتحاشي عن المخالفة والانكار على التشكيك يحصل الظن بسبب ذلك بان قول
جميع العلماء الامامية ينحصر في الواحد واما العلم فلا الا اذا كان العلماء في عصر او عصرين
متقاربين محصورين معروفين فانه يمكن العلم بوفاقهم اما بسماع رايهم منهم او بان
يكون فيهم مصنفين ناقلين لاقوالهم مصرحين بعدم الخلاف في المسئلة فان حصول
العلم بوفاقهم ح ممكن ولكن ذلك غير مفيد لنا اذ حصل انتشار علمائنا في الاقطار في
بدء زمان الغيبة بل في مدة من زمان الحضور ايضا وقبل ذلك لم يكن فنقل جميع الاقوال
وضبطها في الطوائف متعذر فاو بعد تعذره ولم يكن الاحاطة بجميع العلماء او علماء زمانه
عدم الانتشار ممكنا والتحصيل مما ذكرنا ان العلم باتفاق جميع العلماء عم او في عصر

ضرورة او وضوح دليل بحيث يحكم العادة بعدم خفائه على عالم ممكن بل واقع ولكن في نقل ذلك الاجماع
الى الاجماع واما في غير ذلك فالعلم به بعد زمان الغيبة وكثرة العلماء ومن يمكن من استنباط الاحكام
بالنسبة الى جميع من زمان الحضور غير ممكن لعدم امكان الحكم بحصر ارباب الاجتهاد في جماعة واما قبل
ذلك الزمان وان سلمنا فيه عدم انتشار العالمين بالاحكام وكونهم محصورين معروفين
ولكن امكان تحصيل العلم بسماع اراءتهم منهم او من جمع ممن سمع منهم ومنه فوق الهم ولكنه
غير واقع لعدم تعارف نقل الاقوال او الارواح وبعد تداوله فلم يمكن الاحاطة بجميع العلماء الاعلام
الاوائل لكثرتهم ونشرهم ولا قبله لبعد العهد وطول الزمان وعدم العلم بانضباط اقوال جميعهم
واما ما ذكره السيد ره من المسائل التي يعلم فيها وفاق الجميع فهو اما من الاول اي سبب العلم
او وضوح الماخذ او يكون مما ظن فيه الوفاق واشتبه الظن بالعلم ثم المنكر للعلم بالاجماع بهذا
المعنى مطلقا اصح بان الطريق الى معرفة غير المعصومين اثبات اما النظر العقلي او الحسي او الخبر بالنقل
فلا مجال له في ان الشخص الفلاني قال بهذا القول واما الاحساس بكلام الغير او الاخبار عنه فلا يمكن
الا بعد معرفته ومعرفة كل واحد من علماء الامة والامامية متعذرة قطعا لانتشارهم وتجوز خفاء
واحد وغيبته وتحمله واسره وجوابه انه غير ظاهر في الصدر الاول بالنسبة الى علماء الامامية
لقلتهم وعدم انتشارهم مع ان المطلوب ليس كلام الغير بل رايه وتوقف معرفته على معرفته
لامكان القرائن الخارجية كالضرورة او الماخذ الواضح كما انا نعلم قطعا ان كل عالم امامي في
عصرنا مذهبه وجوب مسح الرجلين وان لم نعرفه بعينه فمن اراد ان يكون نفي الامكان مطلقا
هو ظاهره فهو فاسد نعم لو كان ان اراد نفي الوقوع في غير ما له ماخذ واضح او ضروري
نفي الفائدة فيه لكان ذكره ناكان صحيحا وقال بعض اهل الخلاف في مقام الرد على من اثبت
العلم بالاجماع بعلمنا باتفاق الكل على وجوب الصلوات الخمس انا لا نسلم انا نقطع بان كل من قال
بنبوة محمد ص قال بوجوب الصلوات الخمس وان كنا نعرف بحصول الظن والذي يدل عليه ان
الانسان قبل الاحاطة بالمذاهب النادرة يعتقد اعتقادا جازما ان كل المسلمين يعترفون بان
ما بين الدفتين كلام الله تعالى واذا فتش وجد في ذلك اختلافا شديدا نحو ما يروى
عن ابن مسعود انه انكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن ويروى عن قوم من الخلف
انهم انكروا كون سورة يوسف منه ويروى عن كثير من قدماء الرافضة ان هذا القرآن الذي
عندنا ليس هو الذي انزل الله تعالى على محمد ص بل غيّر وبدل وزيد فيه ونقص منه
وان كان ذلك علمنا انا وان اعتقدنا في الشيء انه مجمع عليه لكنه لا يرتفع عن درجة الظن
اقول الاخفاء في ان هذه تشكيكات في مقابلة الضروريات فانا نعلم علما باتفاق الكل بوجوب
الصلوات لان هذه التشكيكات واما ما استند اليه من الامثلة فليس الا استدلالات
التي قد قدحوا بها في الضروريات العقلية والعادية فانه لا شك ان من الضروريات ما لا يحتمل

ظهور خلافه ولا يضر في ذلك زوال العلم عما قد يعلم كونه ضروريا ثم يظهر خلافه كما ان كثيرا
مما نرى انه قد يحكم ببداهة شيء عقلا ثم يزول الاعتقاد ويظهر انه كان من بديهة الوهم ومع
ذلك يحكم في بعض الضروريات العقلية بانه لا يجري فيه ذلك الاحتمال ولا مجال له اصلا فكما لا يقدح
زوال الجزم فيما يزعم بديهيا عقليا في بعض الاشياء في بقائه في بعض اخر فكذا في الضروريات
الدينية ولو تم ما ذكره لزم انتفاء القطع واسلاف ذلك القطع عن بعض المقطوعات البتة
وقال صاحب الفوائد الاجماع يطلق على معنيين احدهما اتفاق جمع على امر يقطع بان احد المجمعين
هو المعصوم ولكن لا يتميز شخصه وهذا لا يكاد يتحقق لان الامام ع قبل وقوع الغيبة
كان ظاهرا مشهورا عند الشيعة في كل عصر يعرفه كل منهم وبعد الغيبة يمتنع حصول العلم
بمثل هذا الاتفاق وفيه اولا ان ظهور الامام لا يستلزم تميز شخصه لكل احد من حيث كونه
قائلا بالحكم الفلاني كما انا نعلم ان كل الشيعة الموجودين في عصرنا قائلون بوجوب المسح
ومنهم الاشخاص المعروفون ولكن دخولهم في القائلين بوجوب المسح بالاجمال معلوم
انا نعلم ان كل الشيعة من غير ملاحظة شخص بخصوصه قال به وان تميز من تعرفه بعد التفصيل
فكذلك كان حال الامام في زمان حضوره وثانيا ان كون الامام حال الحضور بحيث يعرفه
كل احد ويميزه عن غيره ممنوع بل المسلم انه يعرفه كذلك من تشرف بلقائه فيمكن حصول العلم بدخوله
في المجمعين لمن لم يميزه بشخصه ثم يعرف كل احد ان في عصره اماما وهذا غرضنا في الكلام وثانيا
ان امتناع حصول العلم بمثل هذا الاتفاق في زمن الغيبة مطلقا ممنوع لامكان حصوله لاحد بالاعتبار
الذي ذكرنا من ضرورة الحكم وخفاء الماخذ واما دليل المفصل فظاهر مما ذكرنا من
التحقيق ان العلم باتفاق جميع العلماء فيما هو ضروري اولا ماخذ شديد الوضوح
واقع واما في غيره فحصول العلم في زمان الغيبة بل اواخر زمان الحضور غير متعذر
ممكن وكذا فيما قبله بالنسبة الى علمنا باجماعهم واما علم اهل زمانهم فممكن ووقوعه غير
معلوم واما المانع في ثبوت الاجماع بالمعنى الثاني فهو اما ينكر ثبوت العلم باجماع
علماء الرعية وهو اكثر من ينكر ثبوت الاجماع بالمعنى الاول وقد عرفت التحقيق فيه
او ينكر ثبوت قول الامام ورضاه بعد اجماعهم وهو اكثر اصحابنا وقد عرفت تمامه الحق
واما الاجماع بالمعنى الثالث فالظاهر انه لا نزاع لاحد من علمائنا في امكان العلم بقول الامام
بهذا الطريق نعم انكر اكثر الاخباريين وبعض الاصوليين حصول العلم به في امثال هذه
الازمنة والحق امكان ثبوته ووقوعه مطلقا فانه مما لا شك فيه اذا كان في بلد فقيه
ولم يكن غيره وعلمنا ان اهل هذا البلد مقلدون له لا يعتمدون على غيره فتواياهم باجمعهم
او بجمع منهم مثلا اذا كانوا من الخواص العدول متوافقين في حكم مسئلة وعلى عمل
عليه نعلم قطعا انهم اخذوا ذلك من مجتهدهم وان رايه ذلك وان لم يصل الينا قوله

مخصوصه بل كثيرا ما يحصل العلم بتوافق خمسة او ستة من ثقاته بقول واحد مما يثبت ذلك ما نجد
عليه العقلاء من قوانين الخبر فانا اذا فرضنا انه اذا اخبر عشرة مثلا بقول ذلك المجتهد بتوافق
ويحصل العلم فلا محالة يحصل العلم لاجل حكمهم وعملهم ايضا لانه اذا علمنا من الخارج ان حكمهم ليس
الا ما خوذا منه وعملهم الا تقليدا له فلا يكون فرق بينه وبين الاخبار وما يحتمل وجوده
في الحكم والعمل من الخطاء او التعمد في المخالفة او امثال ذلك يجري في الخبر ايضا بل بطريق
اولى في بعض المواضع واذا عرفت ذلك لا يحتمل لك انه اذا علمنا ان جماعة من معتمدي
اصحاب المصنف المختلفين الى مجالسه المقدسة وطائفة جمة من اكابرهم وعلمائهم المترددين
الى محافل المتبركة حكموا في مسئلة بحكم وتوافقوا فيه يحصل القطع بانهم اخذوا ذلك عن امامهم
ثم انا لو كنا مدركين لهؤلاء الاصحاب سامعين منهم الحكم لكفى ما ذكر في تمام المطلب
ولكن لبعد عهدنا عنهم نحتاج الى تتمة فنقول انه لو فرضنا انا كنا شافهين لطبقة اخرى
شافهين للاولى السامعين منهم الاحكام وعلمنا ان الثانية سمعوا الحكم من الاولى
واطلعوا على ارائهم ورايناهم يذكرون ما في الهم وخلافهم وملأوا الكتب عن ذكر
خلافاتهم بحيث لم يشذ منهم غير نادر وشاهدنا هم متطابقين على حكم من غير ذكر خلاف
فيه او خلاف شاذ والتصمت اسود اخر مثل قولهم اجماعي واجمع العلماء كافة او لا خلاف
فيه او لا اعرف فيه خلافا يعلم قطعا انه لم يكن في المسئلة خلاف بين الطبقة الاولى
ولو كان نادرا بحيث لا يقدح في العلم يكون قولهم قول المعصوم ثم ننقل الكلام الى الثالثة
والرابعة والخامسة الى ان ينتهي البيان ويمكن تحصيل العلم بقول المعصوم من اتفاق جماعة
من العلماء من غير ذكر خلاف او الاشعار بوجوده اي بيانه ان من تتبع ابواب الفقه والاحكام
وتفحص كتب العلماء ونظر في اقوالهم وشاهد طرق استدلالاتهم وبراهينهم واساسهم
وقوانينهم يريهم مختلفة المشارب متباينة المسالك لا يكاد يتفق جماعة منهم على طريق
واحد بل هم مختلفين في اكثر المسائل غاية الاختلاف وقل ما يوجد خبر ضعيف الاسناد قائل وضع ذلك
فاذا وجدوه بعد التفحص متطابقين على حكم يعلم بحكم العادة ان هناك امرا علميا يوجب حصول
علمهم بقول سيدهم ثم اذا ضم معه عدم وجدان خلاف مع ملاحظة غاية اهتمامهم في نقل الخلاف
ولو كان نادرا وعدم تجويزهم تقليد المجتهدين والعمل بالقياس والاستحسان يصير الظن
وقد يتضح غاية الاتضاح اذا ضم مع ذلك عدم ورود خبر في اصل الحكم او ورود خبر ضعيف
ثم يزيد اذا ضم اليه كون الطرف المخالف مرجوحا لولا عليه باخبار كثيرة صحيح السند ومن اوثق
الشهود على فساد قول من ينكر حصول العلم بالاجماع في امثال تلك الازمنة من ذلك
الاحكام وتتبع مسائل الحلال والحرام يرى كثيرا منها انه مما لا شك فيه ومع ذلك ليس
ضروريا ولم يوجد عليه سوى الاجماع دليل مثلا نجاسة المياه المضافة والمائعات غلافا لابي حنيفة

الاسلام

الاسلام الرطبة امر لا شك فيه ومع هذا لم يرد في هذا العموم حديث مطلق مع ان المائعات والاجسام
من الكثرة بحيث لا يحصى والنجاسات الكثيرة ولم يرووا انفعالها بكل نجاسة فضلا عن كل ملاقاة
وبعدا وايضا النجاسة حكم شرعي لا طريق للعقل اليها ولم يرووا حديثا او دليلا اخر سوى الاجماع
يدل على انها اي شيء هي مع انها عبارة عن احكام لا تعد كل منها لازم للاخر كعدم جواز الصلوة
في الثوب والبدن النجس او موضع السجود وعدم جواز الاكل والشرب منه ومن ملاقيه والاجتناب
عن المسجد والقرآن والكعبة وثوب الطائف وبدنه وعدم جواز البيع والشراء وعدم جواز
الوضوء والغسل والتيمم بملاقيها وهكذا الحال ملاقي ملاقيها الى غير ذلك والاتحاد يوجد بنجاسة
بحيث فيها جميع احكام النجاسة من غير جهة الاجماع بل بما لم يرو في نجاسة كثيرة سوى حديث
ظني غير ناص الدلالة مع ان الحكم قطعي بل الانكار يتم مسئلة الابار انضمام اجماع بسيط او مركب مثلا
من هم يستدلون على نجاسة ابوال ما لا يؤكل لحمه وارواثه بقوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما
لا يؤكل لحمه وهذا الدليل الاعلى وجوب غسل الثوب خاصة ولسبب النجاسة مثلا لو لم يوجد مع
ان مقتضاه ليس الا وجوب الغسل واين هذا من النجاسة انه ليس فيها وجوب غسل من الخاطب
بل لا لا من مكلف وايضا انطباق الى الراوي والحكم عام قطعا وايضا وجوب الغسل للصلوة غير منحصر
في النجاسة فانه قد يكون فضلا عما لا يؤكل لحمه يجب غسلها وان كانت طاهرة مع ان الذي يثبت
حكم واحد من احكام النجاسة وانه الوارد غسل الثوب فكيف الجسد والوارد غسل البول فكيف
الروث ودعوى القطع بالفهم مع عدم الوضوح للوارد غسل الثوب فكيف الجسد والوارد غسل
البول فكيف الروث ودعوى القطع بالفهم مع عدم الوضوح واللزوم لا من جهة الاجماع باطلة
ولو فرض في المسئلة خلاف عند الشيعة في الفرق بين الغسل والحسد وانحصر الدليل في ذلك
الخبر لقلنا بالاختصاص كما لا ان نجاسة البول ايضا لو كانت خلافية لحكمنا بعدم الدلالة بخطاء
من ابي حنيفة ولا الغسل والثوب على النجاسة والبدن ومن ذلك ما ورد من النهي عن الوضوء
بالفقيع الذي لا قائل بالفرق فيحكم بالتعدي الى جميع النجاسات والمتنجسات وبان الماء ينفعل بكل نجاسة
للقطع الحاصل من الاجماع بان جميع النجاسات حالها واحد ومنه ما دل على جواز الوضوء بالماء
الذي وقعت فيها فارة ميتة فيحكم بعدم انفعال القليل بالنجاسة والشك انه لا يفهم من
اللفظ مع ما ورد ان الماء الذي في ضرع الميتة حلال فلا يجوز ان يكون الماء القليل نجسا
والعجب ان المنكر للاجماع يحكم بان بين ما ورد من النهي عن الوضوء بالقليل الملاقي للعذرة وما ورد
من تجويزه بالذي ماتت فيه فارة تعارضا او يجمع بينهما بما لو سلم لزم الاجماع ولذا الاجماع
المركب القائل بالفصل ومنه ما ورد من جواز بالنبيذ الاربعة والاعمال المستحبة فان جلها
بغير الامر وترى الفقهاء طال يحكمون بالاستحباب من دون اطلاع على معارض وبما كان المعارض

المعارض في بعض الموارد بعض العمومات وظن ان الخاص مقدم وبالجملة ليت شعري من يكون العلم بالاقوال
بما هو نفس في امثال تلك المسائل فان قال انهم من اللفظ اقوالا وصرحوا عن اللغة والعرف وان قال
التعبدي لتنقيح المناط فساده اظهر لقطع بانه لولا الاجماع لما يتعدون مع ان المنقح اما هو العقل لا
طريقه الى معرفة سبب انفعال المغتسل وامثاله ومعرفة ان راس ابوله من البول يجب غسل المنفعل
وما دام الاستنجاء طاهر والمني نجس والمذي طاهر او الشرع وعلومه ليس في ادلته اشارة الى مثل
هذا الامور وان ادعى ضرورية تلك المسائل فساده في الاكثر ظاهر قلت فايدة الاجماع بالمعنى
الثاني والثالث ظاهر اذ العلم بقول الامام واما على المعنى الاول فقد يستشكل بانه اذا علم قول المعصوم
وكان قوله في ضمن سائر الاقوال فما فايدتها الا اتفاق ودفعه انه فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وايضا
يعلم ولا يصح العلم الاجمالي من قبيل الكلية الكبرى في الشكل الاول فقاس كل صغرى لان كل صغرى المنقض
للانسان المنتج لكل انسان جسم مطلب اختلفوا في الاجماع المنقول بخبر الواحد فذهب جماعة
منهم المحقق وصاحب المدارك الى عدم حجيته واختاره كثير من متاخري متاخري كصاحب الذخيرة و
المحقق الخوانساري وسلطان العلماء وقال بعضهم بالحجية منهم والد العلامة وهو استقرب صاحب
المعالم وتوقف فيه صاحب الوافية والحق هو الاول للاصل اذ لا يخرج المعارض والادلة الدالة على حرمة
العمل بما ليس بعلم وبالظن وتقييده وجود الخلاف من المشاهير في اكثر الاجماعات المنقولة حتى لا يوجد
بل من الفقه الاول وجد فيه مسائل من ذلك القبيل واذا ادرت المشاهير فانظر الى الانتصار
والخلاف والغنية والسرائر بل يوجد في كثير من المسائل فتوى وبدعى الاجماع على خلافه بل منهم من يدعي
على حكم والاخر على خلافه ومنهم من يدعي اجماعا ثم على خلافه وهم القائلون ادعائهم الاجماع يكون
لا محالة بعد الملاحظة والتتبع التام ولا يمكن ان يكون ابتداء من غير تتبعه ولا يبعد ان يكون بعد الاطلاع
تطابق اقوال العلماء الا قول من شاهدهم في المسئلة بحيث لم يحتمل مخالفته يحصل للتتبع مع ان الاقوال
عند الاصحاب سيما القدماء اذ صنائع جميع العلماء وكيف يمكن ان يعلم تطابق اقوال المشاهير على حكم ثم
يعلم على خلافه مع ان كتب الاصحاب الموجودة فيها اقوالهم متداولة ومرجع المصنفين طبقة بعد
طبقة وانما ان الاجماع ما لم يعصر غير بحيث حصل لكل العلم بالاجماع بعيد واحتمال ادراك كل
الاجماع في عصر يماس المتاخرين عن السيد والشيخ ابعد فلا بد ان يكون سرادهم في امثال هذه المسائل
غير الاجماع المصطلح واذا كان كذلك فيها مع الطلاقهم وعدم بيانهم فلم لا يكون كذلك في غيرها ولذا
قال بعض مشايخنا ان التحقيق ان اساطين الاجماع كالشيخ والمرتضى وابن ادريس واقرانهم قد كانوا
مورد القدح فيه بالطالب بما قضاتهم بعضهم بعضا في دعواه بل ربما قضت الواحد منهم نفسه في
قبل ظهور الخلل في بعض الاجماعات المنقولة لا يكون حجة خارجة اصلا على الحجية او افادة الظن فانه قد يحصل
الخطاء لبعض ولكنه لا يسري في غيره ما لم يعلم فيه ولم من هذا القبيل في الاخبار اقوالهم ذلك انما هو

وعلى الجملة الاجماع في كلامهم
قد اخذ عندهم من مكن مع ان احتمال
الاجماع بخبر الواحد المتاخرين مع عدم
فهم بناء ما سوا على حجية الاجماع
المنقول صريح

اطلاق

اطلاق الاجماع على الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم عندهم من قبيل اطلاق الالفاظ على معانيها الحقيقية
حتى يجري فيه الاصل وهو غير ثابت لان المعنى اللغوي لم اعلم منه ومحقق المنقول فيه اليه غير معلوم ولو
في زماننا فالاصل تاخره نعم المعلوم انهم اطلقوه ايضا كما اطلقوه على غيره حيث لم يعلم اطلاقهم في المعاني
اللغوية والعرفية والاصولية والكلامية والمنطقية ايضا مع انه لا يراد في ذلك المعنى وعلى هذا لم
بالنظر في تلك الاجماعات ليس بالنظر من ارادة معنى اخر منه وبعد احتمال ارادة معنى اخر فيها مع كثرتها
واطلاقها ليس في الاحتمال الى غيرها ايضا لعدم دليل على تعيين ذلك المعنى الا استعمال اطلاقهم في
الكتب الاصولية لفظ الاجماع على ذلك وارادة غيره في الفقه وهو بين نعم يحصل الاحتمال القريب
بالظن في كثير من المواضع وتصريح جمع من الاصحاب بعدم ارادة ذلك المعنى منه ويحصل الاجمال
في اكثر ما نقلوه من الاجماعات ويحمل على بعض ما ذكروه توجيها لهم من ارادة الشهرة او عدم علمهم الى ما
بين الدفوف والاجماع على روايتهم بمعنى تدوينهم في كتبهم منسوبا الى الائمة او بتاويل الخلاف
وان بعدا واتفاق اصحاب الكتب المشهورة او جماعة ذكر اكثر ذلك الشهيد في الذكرى وقال صاحب
الذخيرة والذي ظهر لي من تتبع كلام المتاخرين انهم كانوا ينظرون الى كتب الفتاوى الموجودة
عندهم حال التاليف وان اراد اتفاقهم على حكم مثلا انه اجماع ثم ان الظاهر على بعض من الف مؤلفه
الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى ونقل المحدث السيد نعمة الله عن بعض مشايخه ان المتقدمين
كانت بايديهم اكثر الاصول الجامعة للاخبار وكانوا عالما بما اشتملت عليه جميعها او اكثرها فيعلمون
الاجماع وربما اختلف الاخبار فيجمع فيدعي كل منهم الاجماع على ما يؤدي اليه نظره اقول وانى لهم الجزم
على واحد من هذه التوجيهات ولكن غيره فلان اراد تعميم سيما اذا اراد منهم المعنى المصطلح في زمننا الاجماع
المنقول بل كلها مع قطع النظر عن القرائن الخارجية نعم الظاهر ان المراد غير المصطلح في موارد اطلاقه
وعلى حقيقتها يحصل القدح وان تقدم الظن في سائر الموارد ايضا لانه ان اراد غير المعنى المصطلح مع
الاطلاق في مواضع فلم لم يكن كذلك في غيرها ثم قد يتفق احتمال الغير بسبب قرائن كما قد يتفق
ارادة المصطلح به وما يؤيد عدم الحجية بل يدل عليه ما نبه عليه جمع منهم صاحب المعالم وشارح
الدروس ان الاجماع عند الاصحاب كما عرفت يطلق على معان ثلثة احدها وهو الاجماع على طريقة
المتاخرين معنى يدل على عدم ارادة المتقدمين له قطعا وكذا من تقدمهم بل الى زمن الشهيد الثاني
طاب ثراه اذ لا يظهر لهذا المعنى في كلامهم عينا واثر واما من تاخر عنهم فقد يمكن ان يدعى ان مراده ذلك ايضا
بل لا نعلم احدا يخصه ممن تقدم علينا ان طريقه منحصر في ذلك وهذا مراده بشيء مطلق بل لا يظهر
ذلك فيه في احد المعنيين الاخيرين احدهما الذي نسب الى الشيخ وقد صرحت عدم حجية المحقق
منه الف كتاب ثانيهما طريقة السيد وقد صرحت انه لم يدع من الاجماع في غيره الا ما يدعى
يمنع عادة في عصر الغيبة واذا بان الاشكال وكان الاجماع معان معنى واحد غيره وبعضها

وقال العلامة في التهذيب
وادعى الشيخ على الشرط الاصل
عدم جواز العمل في السهو ولا يوصل
وهذا يدل على جواز ذلك عند اكثر الاصحاب
صحيح

لا يمكن تحقيقها اذ لا يمكن
مستعملا حتى يكون الخطاء فيها
عادة مع ثم

يمكن الوقوع وانحصر المعنى الذي يمكن وقوعه في واحد فكيف يكون دعوى الاجماع بالاطلاق حجة فانه
يجوز ان يكون المراد المعنى الذي ليس بحجة او يمتنع عادة ومن ذلك يعلم انه لا يحصل الظن منه ايضا
وكيف يحصل الظن من اطلاق دعوى الاجماع في كلام من يمكن ان يكون مراده ما ليس بحجة او ما يمتنع
تحققه مع كون الاطلاق على ما هو حكمه وحجة الاطلاق احادنا ولو سلم امكان تحققه على طريقة السيد فلا
في حال وهل يرى ان حكم العادة باستناد علم مثل العلامة والشهيدين ومن تاخر عنهم الى كثير ممن تقدم
عليهم باتفاق جميع العلماء الامامية على حكم بحيث يفيد يحصل لهم العلم بعلمهم حتى يحصل لهم الظن اضعف
من حكم باستناد ادلتهم معنى اخر غير ما اصطلحوا عليه يجوز الاخطاء واشتباههم ثم اذا لم نعلم ما اراده
مراد المعنى الذي يحتجه يصير علم كونه مفيدا للظن اظهر ويتقيد غاية الانضباط بما مر من مناقشة كثير
من الاجماعات المنقولة وبطلانها حتى ان اراد معنى اخر منها مع اطلاقها وتصريح جماعة بكون المراد منها
غير المصطلح فان قيل قد مر امكان العلم بالاجماع على طريقة السيد بل وقوعه في الضروريات او ما قاربها
شديد الجلاء فلعله كان كذلك وان حصل الرجوع الان قلنا مع انه غير جار في الاجماعات المنقولة لكن من
المحقق والعلامة الى هذا الزمان لعلنا نعلم زوال الضرورية او جلاء المأخذ بحيث يوجب علمهم
باتفاق كل الامة في هذه الازمنة والا فيما خالف فيه من تقدم المدعي للاجماع او عاصره او تاخر
عنه او تناقضت فيه الاقوال فيستبعد في غير ايمة اذ كون حكم ضروريا او قريبا منه في زمان
اهل التفتيش وخفاء الحكم بعيد جدا مع انه لو كان كذلك لما خالف فيه احد ممن تقدم او تاخر الى مدة كثيرة لا يحتاج
خفاء الضرورة الى فهم طويل والغالب في مثل ذلك حصول الاجماع المحقق على طريقة المتاخرين فلا حاجة
الى المنقول وقد تصدى بعض مشايخ والدي في بعض رسائله لدفع ذلك بما ملخصه انه لا يرد هذا
الاشكال على ما ادعاه غير الشيخ ممن لم يذهب الى مقالته وهم الاكثر بل لم نقف على مصرح بها غير الشيخ ومن
يوافقه فهم لا يقولون بان طريق العلم بالاجماع منحصر بذلك الطريق المذكور بل هم ايضا يقولون
بطريقة السيد ايضا حتى ذكر الشيخ ان الاصحاب اجمعوا كذا فهو دال على الاجماع المصطلح عند الجمهور
ولا يضر في ذلك ما اعتقده من ان العلم يحصل من جهة اخرى ايضا مع ان الشيخ اذا اطلق اصطلاحه
في الاجماع فالظاهر منه انه اذا اراد حكايته على غير الطريقة المشهورة بين العلماء ان يبين ذلك فان ظاهر
الاجماع في كتبهم لاجل ان يعتقد عليه من بعدهم فانفراد ذلك مع تقيد اصطلاحه تدليس ومع ان الشائع
في الاجماعات ما كان على طبق المصطلح المشهور والمطلق في كلامهم ينصرف الى الغالب مع ان
حصول قائم لم يعرف في الامامية مخالف للحكم ولم يبق تجويز ظهور الخلاف فيما ينبغي عن حصول
العلم من موافقة الامام من جهة اتفاقهم ولا محتاج الى نوع الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ فاتضح
بما بيان الاستغناء عن تخصيص بطريقة الشيخ فقط بل هو وارد على طريقة السيد ايضا الا ان كلام الشيخ
منصرف من حيث الدليل كل طريقة السيد من حيث الوقوع فانه ليس الوجه في حصول الظن من

بالاتفاق

الاجماع

الاجماع او حجية الاظن صدق الناقل في نقله وعدم خطائه وتدليسه عادة وحكم العادة بذلك ليس
باقوى من حكم الاستناد بتحقق الاجماع فهذا المعنى مع ان الالفاظ مصرحة في حقائقها باستناد المحقق
عن الاسماع فاكثر الاكثر عليه من تناقض نقل الاجماعات وتحقق الخلاف فيها مثل المشهور بل جميع
اي الاجماعات المنقولة على المشهور وثانيا ان قوله ومن بعد فقد ان الراد من بعد الفقد في تلك الطريقة
فهذا الايراد على قول القائل وان اراد شخصا معينا او اشخاصا معينين فليعينهم حتى ينظر في قلتهم وكثرتهم
وثالثا ان ما ذكره من ان الشيخ ومن تبعه اتفقوا لا ينحصر طريقهم في ذلك الا فهو غير مفهوم كلام
الشيخ بل طريقه منحصر بالمشهور بمعنى ان الاجماع عنده ايضا هو اتفاق جميع علماء العصر الا من شذ منهم
المعصوم ومعنى قوله في الاجماع ايضا باعتبار كونه من المجمعين والطريقة المنسوبة اليه انما هي طريق
فهم كونهم منهم كما ان فهم كون كل من العلماء منهم بسماع قوله او ملاحظة فتوى مثل ذلك وقد صرح
قدس سره حيث قال بعد ذكر ما قاله السيد من عدم لزوم اظهار الامام ما هو الحق عنده وهذا
غير صحيح عندي لانه يؤدي الى ان لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا لانا لا نعلم دخول الامام
الا بالاعتبار الذي بيناه وان صرح فيه بالحصر فكيف يمكن ان يقول طريقان وراء الاتفاق
فمتى ذكر الشيخ اه فيه انا نسلم ان مراده المصطلح عند الجمهور ولكن طريقه علمه به فاسد كما مر فان
الاجماع المصطلح منعقد بالملة فهذا الدليل الضعيف عندنا انا سلمنا ان له طريقين ولكن من اين يعلم
ان مراده متى اطلق هو مصطلح الجمهور قوله فالظاهر من حاله الخ فيه انه اذا كان لاحد اصطلاح خاص
غير مشهور فانه لم يبين اصطلاحه نفسه في موضعه واطلق مراده فهو من تدليس واما اذا بينه في
المواضع المعتبرة لذلك فلا يجب عليه في كل مورد اظهار ان مراده ذلك كما ان الفقهاء يذكرون
في اصولهم او مباديء فقههم ان الخبر الصحيح ما كان رواته ثقات امامية وهو خلاف مصطلح
القدماء ثم يطلقون في مقام نقل الاخبار لفظ الصحيح من غير بيان اعتمادا على ما بينوه ولا يلزم عليهم
تدليس وليت شعري اذا بين اصطلاحه في الاجماع في مقامه الذي هو بحث الاجماع من الاصول
ثم اراد في كل مورد ذلك من غير بيان كيف يلزم التدليس بل المدار على ذلك ولا يذكر المصطلح
في كل مورد بخصوصه وسادسا ان قوله مع ان الشائع الخ ان كان اراد الشائع في هذه الازمان
فلا يجب حمل الاجماع المنقول في زمان الشيخ وما قاربه على ذلك مع اصالة تاخر الشيوع وان اراد
في الازمنة فهو ممنوع كيف مع انه ليس في ايدينا اليوم في بيان الاجماع المصطلح في زمن الشيخ الا قول
السيد والشيخ فقط وسابعا ان حمله مع ان حصول مقام الخ فيه لهذا انما يصح لو كان مذهب الشيخ
انه انما اجمع جميع العلماء الموجودين في هذه العصر والاعصار السابقة عليه على خطاء يجب على الامام
ردعهم ولكن مذهبه ان اتفاق علماء كل عصر كذلك فيمكن ان يكون فيه اتفاق علماء عصر ثانية
ثانية بجماعة كثيرة ممن تقدم عليهم وكيف يعلم من ذلك موافقة الامام على طريقة الحدس وما حصل
مع انه يمكن ان يتفق في عصر بحيث لا يكون اولئك اصح الناقلين بحيث يمكن ان يقع كما في الاجماع

بالاتفاق

الاخبار فيدل على حجيتها بابدا على حجيتها اقول فيه ان التعويل في حجية خبر الواحد اما على الدليل الذي ذكرنا
واختصاصه بالاحاديث واضح او على حجية الظن مطلقا وقد عرفت وتعرف فسادها وعدم تمامية
ان كون الاجماع المنقول مفيدا للظن مم كما عرفت او على الادلة التي ذكرها القوم وقد سبق عدم تمامية
شيء منها مع انها لو تمت لم يدل على المطلوب فان منها الاجماع المنقول وعدم امكان الاحتجاج به هنا معلوم
ومنها ارسال الرسل الى القبائل ومنها اشتهار العمل بخبر الواحد بين الصحابة والتابعين ودلالتهما
فرع ثبوت اخبار الرسل والخبر بين للصحابة بالاجماع وهو غير معلوم بل المعلوم عدمه ومنها ايجاب النفر ليتفقهوا
تحصيل المعرفة بالاجماع بالطريق المتقدم تفقههما في زمان النص وقد غير معلوم مع ان المستفاد
من الاية ليس الا وجوب القبول على قوم المخبرين وهم مقلدوهم والكلام في حجية خبر غيرهم من المجتهدين
الاحقين بل الموجودين ولا يصدق عليهم انهم قوم لغة او عرفا فاذا قيل نفوض مجتهد الى قوم
القائل ونتم المطلوب بالاجماع المركب قلنا ان المعنى وليتفقه قوم النفر المتفقهون والمجتهد
متفقه مع ان اعتبار كون القوم كل مجتهد ليس الا تقليدا بل معنى القوم المفاد الى شخص اخر وفيا
هو مطعون الا اقاربه ولا ينسب كل قوم الى اكابره دون ما عداهم ومنها اية النبأ ولا يخفى ان
مدلولها على فرض تمامية هو وجوب قبول خبر العادل وقبوله ليس الا التصديق بالمخبر به ولا يكون
الكشف عن حقيقة الاجماع على طريقة الحدس والوجدان التي هي قول عليها لكون معنى قوله بالاجماع
بالاتفاق الكاشف وظهر ان الكشف لا يكون الا شخصيا والمراد حصوله للمدعي فيكون الخبر انكشف له
اي المعصوم بسبب الاتفاق او حصل الاتفاق الكاشف له وقبول ذلك التصديق حصول الكشف له بحجية
كشفه لغيره ايضا فلا واما على المعنيين الاخيرين فلكون وجه الكشف في احدهما خطاء وفي الاخر
متعذرا فيهما فاذا كان معنى الاية لاجل ذلك مع ان لنا كلاما فيما اذا في وجوب من العدول
معنى كل خبر لم يكن موجب اعتقادي مثل قول المخبر قال المعصوم كذا او جاء زيد امس كذا او يجب علي ولو ايضا
في الواقع ايضا فالمعنى ان كذا في الواقع باعتقادي ولو لم يلتفت اليه المخبر والمخبر له وقبول كل خبر
ليس الا تصديق اعتقاد المخبر بما اخبر عنه وعلم به ولكن كل ما يعلم اما يعلم بادراك الحواس الظاهرة
او بغيرها من الوحي او الالهام او الفكر او النظر او الحدس والوجدان وغير ذلك من الطرق المحصلة
للعلم وبعض تلك الطرق مما يعلم عدم تحققها عند مطابقة المعلوم للواقع عقلا كالعلم والالهام او عادة
كالحواس الظاهرة وبعضها مما يظن فيه ذلك وبعضها مما لا يظن ايضا لكثرة من المعلومات بالحدس والوجدان
او النظر والاستدلال والغالب في الاخير مما يعلم طريق حصول العلم فيه قطعا فما كان طريقه مما يعلم
عدم الخطاء فيه عقلا او عادة يعلم وجوب تصديق المخبر في اعتقاده وان كان مطابقته للواقع ويكون حجة
وهذا من قبيل الاخبار عن الاحاديث التي طريق العلم فيها السماع وعن اقاربه والوصايا والمعوق
والجنايات والمعاملات والاوامر لها فانها راجعة اما الى الرؤية والسماع والنظر فيها يستقيم ما ذكر وليس طريق الحدس
او النظر الذي هو من الخطاء ومنع حصول العلم باعتقاد المخبر وتكليف الشارع بتصديقه في اعتقاده بحجية الظن
للواقع وهذا معنى الحجية وبحلاف ما كان طريقه مما يعرض فيه الخطاء كالحدس والوجدان والاستدلال والاستقراء فانها

فان معنى

فان معنى قبول الخبر هو التصديق بالخبر ولكن لا يلزم ان يكون المطابقة للواقع وحجيته
لنا وعليه الاحتمال الخطاء وهذا هو السر في ان الفقهاء لم يعموم حجية خبر الواحد بهذه الاية ومنها
لا يعولون بحجية قول الفقهاء في المسائل الحق كذا والاحكام كذا فلا يحكمون بحجيته بالحجية الا من جهة
الى الاستدلال بحجية المراسيل مثل قول الشيخ قال الصدوق كذا وهذا هو السر في حصول العلم بخبر
خمسين او مائة من العوام مثلا جوع واحد او وجود بلد او صوت شخص وعدم حصول
بخبر مائة الف او اثنين بدون من العلماء وغيرهم بالتوحيد والنبوة والامامة او الف من الكلام
والهيئة والتحقيق بوجوب العقل وبساطة الافلاك وامثال ذلك والاجماع بمعاينة الثلثة من قبيل الاول
اما على طريقة السيد فظ واما عليها فلان العلم بوفاق جميع العلماء الذين منهم المعصوم لا يحصل
غالبا والحصول هو الذي يعتبر صلحا الا بضميمة الحدس والوجدان وقد يستدل على حجية الاجماع
المنقول بجعله مخصصا بالظن وبانه لو جاز العمل بالحديث مع انه ظني الدلالة فيكون به اولى القطعية
دلالته وفي الاول مضافا الى تفاوته مع ما نفي العمل بالظن وعدم دلالته على وجوب العمل
علينا وعدم كون الاجماع المنقول من الظواهر انه فيه ما يثبت في الثاني منع القطعية في الدلالة
ثم الاولوية منه مساع وقسموا الاجماع المنقول الى الاحاد ومتواتر واورد شيخنا البهائي
مسوق الا هو انهم مطبقون على انه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع نظري بقواعد
الدين والذي نقل بالتواتر قولهم وهو لا يستلزم ادعائهم به وان صرح كل بالانفراد ايضا وقسموا الاجماع
الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره عين سيد اقوال المسئول الذي اورد محتمل الوجهين
احدهما انهم قسموا الاجماع الى القطعي والظني مع ان القطع لا يثبت الا بالتواتر وهو لا يكون الا في المحسوسات
وثانيهما انهم قسموه الى ثابت بالتواتر مع ان التواتر لا يكون الا في المحسوسات ويحتمل ان يكون من الوجهين
معا وجوابه ان مرادهم من قطعية الاجماع ليس ما يزيد من كون الحكم المجمع عليه مثل ما سمعناه من المعصوم
نفسه فالمراد حصول القطع من الاجماع مع تعدد المعصوم وانجاز فيه التقية وهذا على طريقة
السيد والتاويل يتم على طريقة الشيخ بحيث يكون كاشفا عن رايه والظاهر انه التقسيم على الاول لان المشهور
اعني طريقة العامة لانه منهم ولا اشكال عليهما ايضا مما قيل من ان الرؤساء اذا اتفقوا على قول
مثلا ان الماء الكثير لم ينجس بالملاقاة لا بد من ان يكون كل من الواقع وليس علينا ان نبحث عن مطابقة
ارائهم لان قوله لا يجتمع امتي على الخطاء كما يدل على عدم اجتماعهم على الرأي الخطاء يدل على عدم استقرارهم على القول
الخطاء فلو اجمعت الامة على هذا القول الكاذب لزم كذبهم من هذا القول المتفق عليه لان ثبت بالتواتر القطعي
والا فظني لكن طريقه الظنية نفسه وهذا كما لمن القطعي بالسند والظني فوقه فيه ما قال ان بناء الاجماع على حجية
الاجماع على قولهم لا يجتمع امتي على الخطاء وعلى هذا فيكفي في حصول الاجماع على قول ايضا من قول من عداهم
فيما قالوا فان كل قول يصدر عن شخص فله مدلول هو معنى ذلك القول ايضا من صدور هذا القول عن قائله
لاعتقاد المخبر هو الذي يسمى بالنص الخبر والخاص تارة بحيث عن كون القول من حيث المدلول عاما

وان على اتفاق القائل ونحن لا نبحث عن الاجماع الجنسي بل عن كون مدلوله مطابقا للواقع ام لا ونقول
ان اجتماعهم على قول واحد على ان مدلوله مطابق للواقع اي حكم الله كذا من غير ملاحظة اتفاقهم اذ لو كان غير مطابق
والخبر المخبر المطابق للواقع خطاء يلزم الاجتماع على القول الخطاء اي الاخبار بخبر غير مطابق للواقع والصواب نفيه
وقد غفل بعضهم عن مرامه ذلك المجيب حاشى عن ما لا يصح له قال لعل ما نقلنا من كلام المجيب لا يخفى ما فيه فان اريد
حصل على الاجتماع على القول الخطاء والصواب اذ اريد منه محض اللفظ الا اتفاقهم في تسميته بحكم حرمة الخطاء
والا فالظاهر من الاجتماع على القول هو الاجتماع على مفهومه ومع ذلك فاي فائدة له في الفقه الا ان يقال
هي صيرورة المتن قطعيا وان كانت الدلالة ظنية كالخبر المتواتر اقول قد توهم ان المراد من الاجتماع على
القول من غير نظر عن الرأي ان الدلالة على واحد اللفظ ولا مفهوم اللفظ بل حصل الاجتماع على نفس اللفظ
وهذا غلط بل المراد الاجتماع على قول بانه لا يعلم اعتقادهم فيه فانه اذا لا جماعتهم بدينا ثم وكانوا شاكين فيه
او لم يكن في الواقع فاذا قالوا اجتمعوا هو الا على قول خطاء هذا بدون ملاحظة اجتماعهم في حق ونصبه واحكامه
وبنائه وقوله ومع ذلك فاي فائدة له في الفقه فيه ان اللفظ اذا كشف عن الرأي والرأي عن مطابقة الواقع
يكون مفيدا فاذا كشف اللفظ عن الواقع بدون توسط الرأي فلم لا يفيد وقوله الا ان يقال الخ فيه ان المتن
يصير قطعيا لاجل التواتر والدلالة على الواقع يصير قطعية بحديث نفي الاجتماع على الخطاء اذ به ينتفي احتمال
عدم مطابقة هذا القول للواقع وان لم يعلم رأي المجمعين واحتمل كون بعضهم كاذبا اعتقاده نعم دلالة
القول على معناه الحقيقي يكون باستعمال الاصول الظنية ايضا كاصالة الحقيقة ونحوها لكن هذا لم يستعمل والمجيب
ليس في تلك الاحتمالات بل جعل هذه الاصول من القطعيات او لم يلتفت اليها بل كلامهم في احتمال مطابقة
الاتفاق وعدمها ثم قال اقول ان ثبت التواتر فقطعي يعني ان هذا اللفظ حينئذ موافق للواقع لانه قطعي
الدلالة على رأي المجمعين وح فلا معنى لقولهم والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فان مراده من ذلك
بقرينة المقابلة لا بد ان يكون انه بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ مطابقا للواقع لكن ذلك لسبب ظنية
طريقه لا ظنية نفسه لهذا نفسه قطعي موافق لنفس الامر وهو كما ترى اقول سؤال المجيب ان عرفنا انه اذا اجتمع
الكل على قول يجب ان لا يكون خطاء فان اجتمعوا عليه ثبت اجتماعهم بالتواتر يكون الاجماع قطعيا القطع
باجتماعهم على القول بالتواتر والقطع بكون ما اجتمعوا عليه مطابقا للواقع لحديث نفي الخطاء وان لم يثبت اجتماعهم
بالتواتر لم يظن ذلك فيكون الاجماع ظنيا لاجل عدم القطع باجتماعهم لا لاجل ان هذا القول نفسه ظني مع كونه مجمعا عليه
في الواقع ايضا وذلك كما ترى ان رأي المجمعين حق فاذا علم بطريق علمي فالحكم قطعي وان ظن فظني لظنية طريقه
لا لظنية نفسه وليت شعري ما افهم المعترض من كلام المجيب وما يقول وابن يذهب ثم قال واما ان اريد من ظنية
ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة فيه ان المعترض قطع النظر عن الدلالة وعن مراد القائل والمعترض من علم القطع
بمراد هم ايضا فهل هذا الا نقاض قول المراد من المطابقة للواقع والمعنى لن مع ظن الاجماع يظن مطابقة هذا
القول للواقع وسبب الظن الظن بالاجماع الذي هو طريق ثبوت ذلك القول الا ان يكون سببه نفس القول
باعتبار احتمال عدم المطابقة للواقع حتى لو صار طريقه قطعيا ايضا لم يفد الظن وقوله المعترض من علم القطع

عن الدلالة

عن الدلالة فيه انه ليس كذلك اصلا بل قطع النظر عن رأي القائل فابن التناقض ثم قال بعد كلام تقوله
فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني لما فهم معنى هذا التشبيه فان اراد من التواتر المتن
القطعي القطعي الوقوع فلا معنى له مع كون السند ظنيا وان اراد القطعي الدلالة والمعنى وعدم احتمال
الخلاف مطابق للواقع يعني ان القول المتفق عليه واقعا صواب قطعا كرأي المعصوم ثم ان ثبت
ذلك بالطريق القطعي يكون مقطوعا به وتوقع من القطعي وان ثبت بالطريق الظني يكون مظنونا ثم
ذكر بعد ذلك كلاما اخر يظهر ما فيه بعد الاحاطة بما ذكر منهاج الاجماع اما بسيط وتام وهو
وهو على قسمين احدهما ان يختلف الامة في مسئلة على قولين لا يتجاوزونهما اذا وقع الكل كان
المخترع الكل ثم وجد بها سببا فقيل الدية وقيل بدية مع الارش وثانيهما ان لا يفصل الامة بين مسئلتين
كوجوب الغسل وعدمه بالوطي في دبر المرأة والغلام عند الشيعة ومنه ما اذا ماتت احد وخلف جدا وزوجة
وابوين فمن قال للام ثلث الاصل قال في الموضعين ومن قال ثلث الباقي قال فيهما وهو على قولين
الاول ان نصت الامة على عدم الفصل اي علم من حالهم او قرينة خارجية عدم رضاهم بالفصل وان لم يجد
التصريح به وهذا يكون اما مع عدم الفصل في الحكم الواحد سواء يحكم الجميع ايضا بواحد كالتوبة والبول
اذا اصابها بول فمن يقول بنجاسة الثوب يقول بنجاسة البدن ومن لم يقل بنجاسة ولكن
اتفقوا على النجاسة وتحقيق هذا ثلث ابحاث بسيطان ومركب ومرجعه ايضا الى البسيط لان عدم
الفصل يكون ايضا او يحكم بعضهم في المسئلتين بحكم وبعض اخر بآخر كمسئلة الزوجة والابوين والزوج
والابوين ومسئلة ايضا حكم القليل الذي ولغ الكلب او اصابه البول فبعضهم يقول بالنجاسة فيهما
وبعض اخر يقول بها كذلك وههنا لا تحقيق الاجماع مركب او لا يعلم منهم فيهما حكم بالخصوص كما اذا
لم يعلم حكم تذكية المسوخ وانه ثبت جواز تذكية الذئب لما دل على جواز تذكية السبع يحكم
بجواز تذكية الباقي ايضا ان ثبت الاتفاق على عدم الفصل وههنا اجماع مركب ولا يعلم البسيط
وعدمه او يكون مع عدم الفصل بينهما في حكمين مختلفين كذلك كما اذا فرضنا وارثين اتفقوا
على عدم الفصل بينهما في ان هذا ان كان يرث الثلث فالاخر يرث السدس وان كان يرث الربع
فالاخر العشر وحكم كلهم بحكم واحد او بعضهم بالاول وبعضهم بالثاني او لم يعلم منهم حكم فيهما
والنوع الثاني ان لم يعلم ذلك بل كان المعلوم هو مجرد عدم الفصل ثم القسم الثاني بنوعيه يكون
على وجهين لان موضوع المسئلتين اما يكون بينهما جامع هو الموضوع للحكم او الحكمين او الاحكام
متغيرة بمعنى ان يكون فرق بين الامر كلا ورد الحكم عليه كمسئلة الغسل بالوطي في الدبر اذ الموضوع
متغيرة الدبر ومنه مسئلة الفسخ بالعيوب الخمسة اذ لا يكون بينهما جامع كما في مسئلة نجاسة الثوب
والبدن ومنه مسئلة قتل المسلم بالذمي وبين الغائب ومنهم من جعل الوجه الاول راجعا الى القسم
الاول حيث ان الموضوع حقيقة واحد فيه فرق لان في تلك الافراد قول ثالث ومنهم من جعل
الثاني اجماعا بسيطا حيث ان الفصل بين المسئلتين وعدمه حكم ولا مشاحة في الاصطلاح ثم ظاهر العلامة

لم يقل بنجاسته

موضوع

في النهاية اجماع الامامية على عدم جواز خرق المركب مع تسميته باحداث ثالث او الفصل
ونقل الاردبيلي وصاحب الوفاء دعوى بعض الشيعة جوازه ولم يظهر قائله بل كل من صرح صرح
بالعدم قالوا اذا علم ان قول الامام ليس بخارج من احد الاقوال فالحق جمع من الكل بترك القول
الامام يقينا وعدم العلم بقوله اما على الطريقة المنسوبة الى الشيخ فلانه اذا علم ان جميع علماء
الرعية لم يتجاوزوا عن القولين يكون احدهما قول الامام قطعا والا لزم اجتماع الامة على الخطأ
وعدم رد بعضهم واما على طريقة السيد فلانه ان اختلف الامة واجمعهم على القولين يكون المعصوم
ما قال فيهم فيتعين احد القولين واما على طريقة المتأخرين فلانه اذا علم بالتتبع وانضمام قرائن
خارجية ان فقهاء الامة جميعا ميزوا فاتكها قالوا في مسئلة الاقوال بالتقريب المتقدم في البسيط
انه لو كان للمعصوم قول آخر يظهر لم يبق عين او اثر فيكون قول احدهما اقوى بتحقق الكشف اما على طريقة
الشيخ فظاهر ثم ان الخروق على ثبوت ما ذكره من وجوب الردع وقد عرفت ضعفه واما على طريقة السيد
فلا شك انه لو حصل العلم باجماع جميع العلماء على القولين او الاقوال يتحقق الكشف ولكن الشك في
تحصيله وتحصيل زمان الغيبة وقد عرفت امتناعه عادة في البسيط ففي المركب اولى لان العلم باتفاق
الكل بين عدم وجود الخلاف ودرجة القول اسهل من العلم به مع افتراقهم في قولين او ان يدعوا
على طريقة المتأخرين تحصيل الكشف في المركب بشكل آخر عرفت ان سبب حكم الحدس بعد اتفاق جمع كثير
وجمع غفير كان احد الامرين اما ان العادة تحكم بان اتفاق هذا الجمع مع تخالف مشاربهم على امر لا يكون
الا بوجود قاطع واما ان عدم وجود الخلاف بين طبقة من العلماء وعدم ذكرهم خلافا يوجب
القطع بعدم خلاف بين الطبقة المتقدمة عليهم وهكذا الى ان ينتهي الى طبقة اصحاب الامام فيحكم بان
اتفاق مشاهير اصحابه على حكم لا يكون الا باخذ منه عليه السلام وشيء منهما لا يتم كليا في الاجماع المركب سيما
اذا اراد العقول عن الاثنين وسيما اذا لم يكن المسئلة مما يعم بها البلوى اما الاول فلان الجمع
العظيم لم يتفقوا على حكم بل كل طائفة قائلة بقول غير الاخرى وتحقق ما هو مقتضى تخالف المشارب
فيمكن ان يكون بناء على دليل ظني ولا اتفاق هنا على امر واحد حتى يستبعد وفاقهم مع مخالفة
ارائهم به وبالنص وبالجملة فحكم الحدس بان اختلافهم على ثلثة اقوال او اربعة او خمسة لا بد
من ان يكون من اجل قاطع دال على بطلان الزائد وهذا ظاهر جدا واما الثاني فلانه اذا خالف اصحاب الامام
على اقوال فالحكم الحدسي بان واحدا منها ماخوذ من الامام قطعا فانا اذا سئلنا عن حكم مسئلة عن
مقلد فقيه فاجاب بحكم ثم سئلنا عن غيره فاجاب باخر ثم عن ثالث فاجاب بثالث فلا شك انه لا يحصل
العلم بان قول الفقيه احد هذه المذكورات فان قيل قول كل من محققة مستقل ثم تخيير ومنه ذلك الثالث
ولان من اتفاق الكل على بطلان الثالث فانما يحكم الحدس بالاستناد بل يجب الرجوع الى الاصول
ونحن نعرف انه اذا اخبر خمسون مثلا بمجيء زيد يحصل لنا العلم به واذا اختلفت اخبارهم بان بخبر خمسة
بان مجيء زيد وخمسة اخرى بانه عمرو وثالثة بانه بكر وهكذا لا يحصل لنا العلم بمجيء واحد منهم وعلى

مجيء غيره من امثاله جميعا وان كان ذلك لان اخبارهم والرجوع الى ان معهم مجيء ذلك الزيد لكن جماعة ولانه
لا يثبت عدم مجيء الغير ومن هذا ظهر ان الحكم بثبوت الاجماع المركب بالمعنى الاول في امثال زماننا خصوصا
في المسائل التي يكثر الاقوال فيها بحيث اختلاف العلماء على اقوال متعددة جدا الا ان يكون هناك قرينة على ان
يكون المسئلة مما يعم به البلوى بحيث يعلم ان المعصوم فيها قول لكنه وصلت فيها اخبار ولو مختلفة وكانت الاقوال
قليلة وغير ذلك مما يظهر للفقيه في اثناء النظر في المسئلة هذا اصول الكلام في القول الاول واما الثاني فلا شك
ان بعد اتفاق الاقوال على عدم الفصل وكشفه عن عدم مجيء المعصوم المنفصل يكون باطلا اللازم
التكلم في انه هل يمكن ثبوت هذا الاجماع ام لا والتحقيق انه ان علم ان عدم فصلهم بين المسئلتين
انما يكون من حيث هو هو بان ينصوا عليه او وجد معه قرينة على عدم رضائهم بالفصل كاتحاد المأخذ
ودرجة الطريق واثباتهم الحكم في احداهما بثبوته في الاخرى وعلاقة اخرى مقتضية لعدم الفصل يرجع
الى الاجماع البسيط كما مر وان اصطلحوا في تسميته مركبا ولاجل ذلك الشك في امكان حصول الكشف والعلم
بالاجماع على كل من الطرق الثلثة عند من يقول بحصول الكشف بها ابو ابد منها وان لم يعلم ذلك بل كان
المعلوم هو عدم الفصل فقط واحتمل ان يكون غير ملتفت اليه فلا يمكن حصول الكشف وثبوته
على طريقة الشيخ وان علم اتفاق جميع علماء الرعية وقلنا بوجوب الردع لاحتمال ان يكون الحق في احد
المسئلتين مع احدى الطائفتين وفي الاخرى مع الاخرى ولم يجمعوا في شيء منهما على الخطاء واما عدم
فصلهم فلم يتفقوا على الحكم به حتى يلزم ايمانهم على الحكم بالخطاء وكذا على طريقة المتأخرين والوجه
فيه ظاهر واما على طريقة السيد فلو قلنا بانه يمكن الاطلاع على اتفاق جميع علماء الامة فلا يمكن الفصل
فانه اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين وان صدر اتفاقا فيعلم ان قول المعصوم ايضا لم يفصل لانه مع
احدى الطائفتين قطعا فالقول بالفصل خرق قول المعصوم وقال العلامة ان عدم النص ولم يتحد
طريقة الحكم يجوز الفصل عملا بالاصل السالم من المعارض مخالفة الاجماع وسرده صاحب المعالم بان
الذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا وهو كذلك لكن فان المفروض
انه قد علم ان جميع الامة لم يفصلوا بين المسئلتين لعدم اتفاقا والامام مع احدى الطائفتين قطعا فهو ايضا
لم يفصل مخالفة المفاصل في احد المسئلتين والظاهر ان نظر العلامة انما هو على طريقة العامة حيث
لا يقولون بوجوب من يكون قوله حجة بل بحجية الاجماع من حيث هو هو لما اجتمع هنا على طريقتهم وقيل
نقول لا يحكم صاحب المعالم وهذا لا يتم الا مع العلم بعدم خروج قول الامام عن القولين والمفروض عدم ثبوت
الاجماع اقول ليت شعري انه من اين صار المفروض ذلك مع ان العلامة فرض المسئلتان اولا من الامة بفصل
بين المسئلتين ولو كان المفروض عدم ثبوت الاجماع لكان فلا جاء اخر فتح عنه واصحاب العلامة ايضا بانه يجوز الفصل
بين وافق علم احد المجتهدين في مسئلة يجب عليه ان يوافقه في جميع الاحكام فمن فقد ان يقلد ذلك المجتهد فانما
اقول الامر كما ذكره على مذهب العامة اذا علم انه لا يوافق هذا المجتهد بحيث اتفق في الحكم الاول ولا يوافق في
الثاني فلا لزم مطابقة الناس جميعا وهو باطل اجماعا ولو لم يعلم موافقة الغير ولا مخالفته فلا يجب عليه تقليد احد منهما

جميع بلا اما هو لازم من اخبار فتوى
مع ثبوت ملزم ومع ما لم يثبت مجيء
واحد مما اخبر جميع

منهما العموم على تعميم المفصل واما على طريقة السيد فلا يرد ذلك الا ان كان جميع آراء جميع العلماء داخل
عند المجتهد وهذا غير ممكن نعم يرد اشكال آخر وهو انه لما كان على المجتهد ان يستفتي وسعه ويتحرى بحيث
الماخذ بقدر الامكان يكون اللازم على كل مجتهد حينئذ ان لا يجتهد في مسئلة بعد اجتهاده في اخرى وان يتحرى
انه هل الاجماع المركب بهذا المعنى بين المسئلتين ام لا ثم اذا اراد ان يجتهد في ثالثة يتفحص ان هل اتفق
بينهما او بين كل من الاولين واحدهما وفي الرابعة يتفحص هل اتفق بينهما وبين الثلث او اتفق
منها اثنان او واحد وهكذا والمعلوم من سيرة الفقهاء خلاف ذلك الا ان يقال ان اللازم التفحص عن اللازم المحتمل
حصولها وتحقق الاجماع المركب بهذا المعنى بين كل المسائل مقطوع الانتفاء هذا ثم ان العامة وفرق
المركب اقوالا المنع مطلقا والجواز كذلك والتفصيل بالمنع ان رفع الخرق شيئا مجمعا عليه كرد البكر جارية
لهم مع الاخ والجواز ان اقام برهة كنفي النكاح بمقتضى العيوب الخمسة ووجوب الغسل بالوطي في احد الدبرين
اختاره الحاجبي والعضدي وجماعة والضابط في معرفة موضع المنع والجواز ان الثالث ان اشتمل على زيادة
في الحكمين لا يجوز والا فيجوز سواء كان الحكمان كليين ايجابا او سلبا او كليا في احدهما وجزئيا في الاخر وجزئيين
الكلية والجزئية كما في الايتين غير صحيح اما اولا فلان المانع مطلقا بوجهين احدهما ان الخرق يوجب تخطئة كل في مسئلة
وفيه تخطئة الكل وبيانه ان المسلم اتفاقا هو تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما تخطئة كل في مسئلة فلا
ان الظاهر في الاتفاق على نفي الخطاء كما حققناه في شرح التجريد وثانيهما ان جميع الامة اتفقوا على عدم
التفصيل والخارق يفصل وبابي الكلام فيه في تحقيق شبهة المفصل اجيب المجوز بوجهين احدهما ان اتفاقهم
دليل جواز الاجتهاد واجيب بانه ان المم يحدث مانع واستقرار الاجماع المركب مانع فلا يجوز الاجتهاد
الا في ترجيح احد القولين وفيه نظر اما نفيه المركب فرع ثبوت حجيته وهو عين النزاع والا ولا نسلم
بانه ان اريد ان الاختلاف دليل جواز الاجتهاد في ترجيح احد القولين مع وكونه غير الخرق وان اريد انه دليل
ظهورهم على عين المتنازع فيه وثانيهما انه لو لم يكن احداث الثالث جائزا لاخطئ المحدث وقد وقع ولم ينكر
من ابن سيرين في مسئلة الزوج والزوجة مع الابوين وجوابه انه انما يتم فيما لم يعلم ثبوت المركب امكان معنى
شبهة فلذلك لم يخطأ ان كل شخص على شيئا فهو تكليفه واجاب المفصل عنه ايضا بان ذلك من القسم الجائز فانه
من قبيل النسخ بالعيوب مما لا يخالفه فيه الاجماع قيل فيشكل هذا الجواب بان الظاهر انه من مما اتحد فيه طريقة المسئلتين
الا ان يمنع ذلك اقول لكانه حمل القسم الجائز على ما قاله العلامة من جواز الفصل اذا لم يتضمن على عدم الفصل
طريق المسئلتين ولكن هذا الجواب ذكره الحاجبي والفصل العضدي وسواء هما من القسم الجائز على ما لم يتجه
معنا هذا اجاب المفصل بانه ان رفع مجمعا عليه فالخارق فالمنع اجمع عليه الكل وهو يوجب تخطئة الكل بخلاف
ما اذا لم يرفعه فانه لا يوجب الا تخطئة البعض في كل مسئلة والمانع منه واجيب بان الثاني ايضا يوجب تخطئة الكل
اذ الخارق قائل بما لا يبقى شيئا من القولين فهو خالف الكل وفي الفقهاء عين تخطئتهم واعترض عليه بانه انما يتم
في قول واحد بل خالف كل واحد فلا تخطئة في امر واحد وهو المنع واجيب عنه بان السلك الايجاب اذا تقدم
في الكلية والجزئية تناقضا فالقول بالايجاب الكلي في قوة القول ببطلان السلب الجزئي وبالسلب الكلي

في قوة

في قوة القول ببطلان الايجاب الجزئي وكل من الجزئيين عين التفصيل فكل من القائلين بالكليين
قائلون ببطلان التفصيل ويرد عليه ان التفصيل عين مجموع الجزئيين لا عين كل منهما فهو كما ان
قائل الكل فرق بين بطلان حكم واحد حكم كل بطلانه فان قيل الكل حكم ببطلان المجموع ولو
باعتبار بعض اجزائه وهو حكم واحد فيكون باطلا قلنا حكم الكل به بمعنى تصريحهم به مع الجواز لعدم
حظره بالهم وان كان لان ما لمذهب كل فريق وشمول ادلة الاجماع لعدم الخلاف في قبول
ذلك مع بل المسلم شمولها لما حكم به الكل مع الفصل لا بدونه وبالفعل لا بالقوة مع ان اللازم
من هذا بطلان المركب من حيث هو لا من حيث الاجزاء ولا تركيب حقيقيا في الثالث فهو ليس
قولا واحدا بل قولان اتفق الخارق العقول بهما لما لا يرفعه الاجماع ولا شك ان لا يبطل على بطلان
كل منهما الا واحد من القولين الاولين فلم يثبت اجماع الفريقين على بطلان كل منهما وان قيل
كل من جزئي التفصيل لا يتحقق الا في ضمن المفهوم المقيد بالايجاب الجزئي او السلب الجزئي او مع
قطع النظر عنهما فان كان مقيدا بما يوافقه يرجع الى احد القولين الاولين وان كان مقيدا
بما يخالفه لكان مما اتفق الكل على بطلانه لحصول التركيب ح وان كان مع قطع النظر عن خلاف
الفرض ان المفروض ان الثالث يتركب من بعض كل من الطرفين قلنا المختار الثاني وقوله لكان
الكل مما اتفق كليه الكل على بطلانه قلنا مم لان المسلم قول كل فريق ببطلان القيد الذي يخالفه لا المقيد
الذي يوافقه وتوضيح وتحقيق اثبات مذهب المفصل ان احداث الثالث فيما لا يرفع متفقا عليه ليس الا مثل
ما لو قال الثالث لا يقتل مسلم بذمي ويصير مع الغائب بعد اتفاق الامة على قولين الايجاب منهما
والسلب كذلك وهو ليس ممتنعا بالاتفاق لانهما مسئلتان خالف كل منهما بعضا واجيب بان
الكلام في مسئلة واحدة حقيقية كمسئلة البكر او حكمية كمسئلة بالعيب بان الحكم بالكلية في قوة نفي التفصيل
اذ لا يمكن للقائل بالكليين ان لا يخطر بباله بطلان نقيضهما واما مسئلتان الذمي والغائب فمتغايرتان
حقيقة وحكما والقدر المشترك لا يخطر بالبال واعتباره تعمل او جهلهما مسئلة نعم ويرد عليه ان خطور
بطلان النقيض بالبال القائلين بالكليين يوجب خطور بطلان التفصيل لانه مركب من النقيضين فليس
كل واحد حكم الكل ببطلانه بل كان حكم ببطلان كل فريق ولا نم بطلانهما ولذا نبه في نقض بالجواب انه لا يمكن
للقائل بالكليين ان لا يخطر بباله في التفصيل من غير توسيط النقيض ويرد عليه منع عدم امكان عدم
الخطور وسيأتي ما ظهر ان المختار على طريقتهم هو التفصيل وكونه خرقا للمركب ثم لمنع ثبوته في هذه
المسئلة وجعل من القسم الجائز غير مفيد هنا ثم ان جعل نزاع المفصل مع العموم لفظيا سابق كلام القائلين به
تنبيه اذا اختلف الامة على قولين ولم يرد على احدهما دليل ففيه عند اصحابنا اقوال التخيير اختاره
الشيخ في العدة والرجوع الى الاصل نقله فيه عن بعض اصحابنا والاحتياط ان امكن والا فالوقف في
المفتوى والتخيير في العمل اختاره والذي يقوى الاول والوقف والقول هو الثالث لانه المرجع عند عدم
الدليل ولا دليل على غيره الا ان يكون احد القولين مفيدا جامعا لانه فيتعين العمل بالاقل فيبقى

الى الاخذ بالاصل والوضع وسرد القائلون بالتخيير بان في الرجوع الى الاصل طرح القول الامام قلنا الامام
منه عند عدم التعيين فان المسلم وجوب الاخذ بقول الامام ان اعلم تعيينه مع ان التخيير ايضا مستلزم لطرح
قوله بل التخيير طريق في العمل للجاهل باذكر الادلة في المسئلة يوجب طرح كل واحد من القولين وكل
واحد منهما يبطلان القول الاخر وعدم تحققه في نفس الامر لا ينافي تجويز العمل به للجاهل فلما ان
يقال بكون التخيير قولا يوجب طرح كل من القولين انه ليس في الامر بين الكل منهما فظ الفساد وان اريد انه يكون
كل ظاهر بالجاهل لا يوجب الحكم ببطلان كل من القولين واقعا فانا نقول للاصل ايضا كذلك وان اريد انه يوجب
العمل بكل منهما في الجملة فهو لا يوجب عدم الطرح فان العمل في الجملة مغاير للعمل على التعيين فتامل غير الموافق
مما نعلم ان الامام مطرح بعينه قلنا التخيير ايضا بين القولين مع ان المسلم العلم بكونه محظورا على العالم
بقول الامام بخصوصه لا على الجاهل به اتبع الشيخ للتخيير بانه لو كان الحق في احدهما لوجب ان يكون مما يمكن
الوصول اليه فلما لم يمكن علمنا انه مخير بينهما اذ لو كان الحق في واحد ولم يكن هناك ما يميزه
فلا يجوز للامام الاستناد الى قول [illegible] عليهما فانه حماد كما في بيان طريقة للكشف مع انه سيتلو
اجتماع الرمية على من الحق الذي هو التخيير وعلمهم رد عليهم وهو خلاف مقتضى دليله وجعله كل الجاهل بالتعيين
مردود بانه يجوز ان يكون حكمه الوجوب الاصل وقد يحتج للتخيير ايضا بان الحكم عند فقد المرجح وعند منع ان
دليل المتوقف في المحتاط وهو ايضا ظ **منهاج** الاجماع على السكوت في ما يعلم قول بعض من المجتهدين
وصنيعهم بين الباقين بحيث علم اطلاعهم عليه مع سكوتهم وعدم انكارهم له فان لم يعلم اطلاعهم
او علم ولم يعلم سكوتهم فليس اجماعا سكوتيا وصرح الحاجبي والعضدي بانه لم يكن قبل استقرار المذهب
واما بعد استقرار كل قوم في مهم في المسئلة وقد نقلهم عن التحقيق فيها كاستقرار الحنفية على اصولهم فليس
اجماعا وهو ليس بحجة على الحق المشهور بين اصحابنا وهو مذهب الشافعي وابي عبد الله البصري وداود
الظاهري والرازي وجماعة من الحنفية لعدم دليل على حجيته سوى توهم كونه اجماعا الظهور سكوتهم
في الموافقة وهو مردود باحتمال التوقف او التقية او الخوف او التعظيم او تحقق الرد في مسائل اخرى
وعدم نفعه او عدم الاعتبار الى غير ذلك قيل هذه الاحتمالات وان كانت محتملة عقلا الا انها خلاف الظاهر
من عادتهم من ترك السكوت في مثل كما اتفق في قضية جلد الحد مرسل وسؤالة المهر قلنا المعلوم
عادة ترك السكوت فيما اعتقدوه مخالفا للحق ولم يكن مانع لا فيما كانوا متقين فيه ومتهمين او معتقدين
او خائفين قبل هذه الاحتمالات انما يصير اذا كان المراد بالسكوت الماضي في الدليل السكوت عن الخطئ
والانكار واما ان اريد منه السكوت عن النظر والفحص من ادلة القائلين فلا يصح الكشف عما ويتم الفرق
بانه سعد عادة ترك هذا السكوت مع عدم الموافقة قلنا الجواب ح مضافا الى ان ما يمكن ان الاطلاع
عليه غالبا هو السكوت بالمعنى الاول وفي الثاني انما ان اريد هذا السكوت الجميع فلا باس بتسليمه ولكنه
لا يفيد وان اريد بعض سكوت الكل او بعض السكوت فهو ممنوع اذ قد يعتمد المجتهد عن النظر في
المسائل ثم هذا على طريقة العامة والشيخ واما على طريقة السيد فينبغي ان يجوز ان السكوت كفين اما كان

مجهول

مجهول النسب او لا وعلى التقدير بين اما يكون في القائلين او لا فان كان فيهما او في الساكتين فليس
بحجة للاول وان كان في القائلين فقط فليس باجماع ولكنه حجة وان لم يكن في شيء منهما فهو خارج
عما نحن فيه واما على طريقة المتاخرين فلما كان المناط اتفاق جمع يعلم بان المتفق عليه ماخوذ من
المعصوم فمكن ان يتحقق الاجماع بقول جمع مع سكوت الباقين ولكن الاعتماد على قول اهل الجمع
دون السكوتي الباقين ولا مدخلية لسكوتهم في الاجماع فلا يكون اجماعا سكوتيا ومن هنا يظهر ضعف
ما قيل من انه يمكن ان يكون السكوتي اجماعا على طريقة المتاخرين من تلك الحجة وذهب اكثر الحنفية
وجمع من الشافعية واحمد بن حنبل الى انه اجماع وحجة وقال ابو هاشم حجة وليس باجماع و
دليلهما ظهور السكوت في الموافقة وقد عرفت ضعفه وقال الجبائي اجماع بشرط العرض على الساكتين
وقيل فيما يعم به البلوى وقيل ان كان صادرا وقيل في عصر الصحابة ان كان فيما يفوت استدراكه
واما في غيره فحجة خاصة وليس باجماع واستدل كل بدليل ظ الوهن ذكرناه في شرح التجريد
منهاج اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يظهر لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام ولم يكن
دليلا على ثبوت فتواهم فهل هو حجة ام لا والفرق بينه وبين الاجماع السكوتي انه لا يشترط
فيه الاعلام بجميع العلماء ولا العلم باطلاع الباقين قال الشهيد في الذكرى الظ انه حجة لان عدم العلم
يمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدمه خصوصا وقد تطرق
الدروس الى كثير من الاحاديث وعدم تعرض الباقين للرد له مع ان الظ وقوفهم عليه فانهم
لا يقرون ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين قلت فيبقى
قول اولئك سليما عن المعارض ولا فرق بين كثرة القائل وقلته مع عدم معارضة فذلك الاجماع
يمكن ان يجعل ومنه في شرح الشيخ ابي الحسن بن بابويه عند اشتراط الظن بالحسن ظنهم به
وان فتواه كروايته وقد يحتج بقول الشهيد بانه لا ريب في انه من الظنون العقلية والظن حجة
عند انسداد باب العلم اقول مضافا الى منع حجية الظن ان كون ذلك من الظنون فضلا عن القوية
ممنوع لان المظنون ليس الا ان فتوى فيهم ليست بدون الدليل ولكنه غير كاف في حصول الظن
بالحكم بل يحتاج الى الظن بان دليلهم نام عند هذا المجتهد مفيد للظن له بالحكم لو ظفر به
ومن اين يحصل هذا الظن غاية ما يمكن ان يقال ان الاكثر في ادلة الفقهاء افادتها الظن
فلحق ذلك به الحاق الاغلب وفيه ان الاكثر منها افادتها الظن للمستدل اما لغيره فلا بل الغالب
العدم اذ قلما يتفق موافقة الفقهيين في الكثير الماخذ من الاصول العملية والقواعد اللفظية وفهم
الاحاديث ومن ذلك نرى ان اكثر المسائل فيها اقوال مختلفة ولكل قول ادلة عديدة ولا يحصل الظن بصحة
ادلة اولئك لكونه واما ما ذكره الشهيد ان عدم التعرض من الاقتحام على الافتاء بغير علم وفيه ما ذكره
ايضا من ان العلماء انما يتوقفون معها فقد الافتاء بغير ما ظنوا بالاجتهاد وقيل ليس الخطاء بعد
واما قوله فيبقى قول اولئك سليما عن المعارض ففيه انه انما يفيد لو كان قول اولئك حجة واما ما ذكره

فهو عندنا غير ثابت وعلى فرض ثبوته فلا يثبت منه الاجماع وعلى فرض ثبوته فالفرق بينه وبين الفرق على طريق الشيخ
الملكي غير جائز لعدم انضمامه مع شرائطه فرق بين ذلك سيما مع اشتمال مثل هذا الشهرة من
القدماء بحضورهم عند الائمة وكانوا متمكنين من تمييز صحيحها من فاسدها فلا يقلد من غيرهم
بالجملة لا وجه لجعله حجة اصلا سيما اذا كان على وفق ظنونهم دليل غير ناس في نظر المجتهد وان لم يثبت
اذ اعتمادهم عليه منهاج الاجماع على طريقة السيد والمتاخرين لا يكفي نحن فوق المعصوم مخبر غير
من اقوال الثقة والتحرز اقوالهما فالمراد بقطعية ما يقطع بقول المعصوم لا ان يحرز ذلك
فالحكم يكفي مثل الاجماع القطعي مطلقا ومع حصول القطع المتاخر لا وجه له سيما الحق المشهور عدم
حجية الشهرة بل كاد ان يكون اجماعا الاصل وعدم الدليل وان الاتفاق على العمل بالظن وقول الاعلام
من اخذ دينهم من افواه الرجال مردة الى جاد ولا يستلزم حجيتها لعدم حجيتها الا المشهور وعدم حجية
الشهرة قبل الذي يقول القائل بحجيتها هو حجية الشهرة في الفروع والذي يليق عدم حجية
الشهرة في المسئلة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا منافاة ووجه الفرق ابتناء الاصولية على دليل عقلي
يمكن القدح فيه وهو عدم الايمان على الخطاء في الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية الشهرة اقول الاول
اما الفرق بين مسائل الفروع والاصول كلية يعني ان الشهرة في الفروع حجة دون الشهرة في الاصول
التي منها مسئلة عدم كون الشهرة حجة استنادا الى ابتناء الاصول على الادلة العقلية التي يمكن القدح فيها
حيث لا يخلو منها من الخطاء في الظنون او الفرق بين الشهرة في الفروع والشهرة الخاصة في الاصول
في عدم حجية الشهرة في الفروع استنادا الى ان هذه المسئلة الاصولية مبتنية على دليل عقلي وهو انه
لا يؤمن من الخطاء في الظنون وهذا الدليل مما يمكن القدح فيه ولا يقاوم ما دل على حجية الشهرة فان كان المراد
الاول ورد عليه اولا انه ان اريد من كون مسئلة عدم حجية الشهرة اصولية انها من الاصول الكلامية
التي لا يمكن اثباتها بغير العقل فحكم الفساد وان اريد انها من اصول الفقه فهو مسلم واما قوله
انها مبنية على دليل عقلي قلنا ان اراد انه لا يمكن اثبات مسائل اصول الفقه بغير دليل عقلي فهو باطل اذ
المسائل حجة فيها كالفروع وان اراد انه يمكن اثباتها بالدليل العقلي في كونه صنوعا في الاكثر يجري مثله
في الفروع ايضا لابتناء اكثر مسائلها على الاصل فان قيل الاصل من الادلة الشرعية قلنا مسئلة عدم حجية
الشهرة ايضا مبتنية على دليل ثانيا انا نسلم الفرق ولكن لا ريب انه ليس مسئلة من مسائل الفروع الا
ويبتني على مسائل كثيرة من اصول الفقه وان انضم انتفاء الاصولية على الدليل العقلي يقتضي الفرق ايضا
وان اجاز القدح في الاصولية يسري الى الفروعية ايضا لان بعد قدح المقدمات ينقدح النتائج
مع انه لما كان اكثر المسائل الفروعية مبتنية على مسائل كثيرة من الاصولية بناء في القدح منها اكثر
ان لا شك ان احتمال الخطاء في امر واحد اقل منه في الاكثر وان كان المراد الثاني يعني ان هذه المسئلة
الاصولية يحسب منها ليست بحجة لانا نعلم ان مبناها دليل عقلي مقدوح ففيه انه ان اريد انه لا بد
ان يكون له دليل اخر ففساده ظاهر ان من ادلتها الاصل والاجماع والاخبار وكذا ان اريد انه لا بد

الشهرة

الشهرة لم يتمسكوا الا بهذا الدليل كيف ولم يزل من اصحابنا من تمسك به الاكثر واستدل بعضهم
بالاصل واخر باخبار النهي عن العمل بالظن واياته ولم يكثر منهم مستند وان اريد ان بعضهم
ذكر هذا الدليل فكيف يوجب ذلك عدم حجية الشهرة مع ان اكثر ما يكون الشهرة في الفروع
ايضا مما يكون ادلة بعضهم ظاهر الدفع القدح مع ان ذكره لا يدل على الاختصاص سيما على الاظهر
ان اكثر هذه الادلة في مقام الرد على العامة الذين لا ينفعهم بنفعهم الادلة التامة على قولهم
وهذا هو السر في اقتصار كثير من اصحابنا الاصوليين في استدلالهم بما يصح على قولهم
العامة مع كثرة الادلة التامة على قولنا هذا مع ان هذا ابتناء هذه المسئلة على الدليل العقلي
يرتفع الوثوق عن غيرها ايضا سيما مع ملاحظة ابتناء الشهرة الفروعية ايضا على ما يمكن القدح
فيه واما قوله وهو لا يقاوم ادلة حجية الشهرة ففيه ما في الحاشية انما يصح لو عند اعلاه وما في
ضعفها ان بذلك يتم لو كان حجيتها ان بعد تمامية ادلة حجية الشهرة وان اخراج شهرة
عدم حجيتها بالنسبة الى نفسها واما بالنسبة الى غيرها فلا كما انك لا تحكم بعدم حجية الشهرة لاقوائية
بعض ادلة حجية معضد في بابها بما يدل الفرق في سائر جزئياتها وياتي توضيح ذلك في مسئلة
عدم حجية الظن من بحث الاجتهاد واتبع الخلاف بوجوه منها ان خطاء الاكثر اقل من خطاء
الاقل او من عدم الخطاء والتوضيح على الاول ان بعد ما عرفت انه لا يجوز اهمال قول الاقل
المسئلة لم يقل به احد لنجد المصير الى احد القولين او الاقوال الموجودة او الحمل وجوده منها
ولا يجوز التحري عنها ولا شك انه اذا وجد لواحد منها من جمع تعلق الظن به والترجيح
انه اذا كان احدها مشهورا يكون القائلون به اكثر وظاهر ان احتمال الخطاء على الاكثر اقل من
احتماله على الاقل واقلية احتمال الخطاء مرجح فوجوده على الثاني انه لا شك في ان كاد اذا ترجح
احد طرفي وجوده او عدمه رجب الظن بالراجح او الحكم المشهور وجوده راجح على وكيه ان عدم
الخطاء على الاكثر اكثر من الخطاء ويرد على الاول ان ذلك اولى لا يقتضي ما ان لم يكن شيء من الاقوال
مرجح اخر من اصل او استصحاب او غيرهما بل على ان لم يكن شيء منها مرجح ولو من غير الادلة
الشرعية لانه ان كانت الشهرة قبل ثبوت حجيتها صالحة للحجية فكذلك الكل من غير كسهولة
ان ينفع ذينوي وغيرهما ويرد عليهما ان المرجح الذي يجب اتباعه ويصلح للحجية هو ما
ثبت من حجيته شرعا لا كل ما يتوهم انه مرجح على ما ياتي بسط الكلام فيه في مسئلة الظن ثم انه يرجع
الى ما ذكره بتلك الوجهين ما ذكره الشهيد دليلا بعدم لقوة الظن في جانب الشهرة ومرجعه
الى حجية الظن او مطلق ظن المجتهد وسنده ثابت عند الشيعة وسنده رواية عمر بن حنظلة وفيها
ينظر الى كان منكم وانتهى منا في حديث الذي حكم الجميع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا
وبتلك الشاذ الذي ليس عليه مشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وفيه رواية زرارة
الموثقة في الفصل جواز السؤال عن الخبرين المتعارضين فقال ان ذلك خير وابقى اشتهر بين اصحابك

ودع الشاذ النادر واورد عليه ان الروايتين تختصان بالخبر المشهور لورودهما في حكم التعارض
بين الاخبار واجيب بان السؤال مختص وخصوص السؤال لا يخصص عموم الجواب مع ان قوله
اما في الرواية الاولى فظاهر فانه بين مكان بقوله من رواتهم عنهما ويخصص واما في الثانية فلان
لفظة ما موصولة غير مفيدة للعموم والحكايات غاية والغرض منه ارادة الخبر قاعدة لان ارادة العموم
يخرج الكلام عن السلاسة واما الجواب الثاني ففيه انه يدل على عدم الريب في المجمع عليه وفي
المشهور وجعل قوله لا ريب مشهور قرينة على ارادة المشهور من المجمع عليه ليس اولى من عكسه
وقوله ويترك الشاذ ليس قرينة لان وجود الشاذ لا ينافي المجمع عليه سيما في الاحاديث
اذ يمكن ان يروى شاذ بل جميع ما يثبت ويروى المجموع مدينا افي ومن هذا يظهر امكان ارادة
المجمع عليه من المشهور في الروايتين بدون المتانع فيه اي مكان له طرف ملاق واستلزام
وجود الشاذ عدم الاجماع على خلافه انما هو في الفتوى دون الرواية التي هي محط السؤال
على الاستدلال بالروايتين ايضا ان قوله بين اصحابك خطاب لزرارة وابي حنظلة فالثابت
منهما حجية المشهور عند اصحابهما او مثالهم من اصحابنا اي رواة الاحاديث والحاصل ان ثبوت حكمها
لنا موقوف على الاجماع على المشاركة وهو انما يسلم لو كان اصحابنا ايضا من جملة رواة الاحاديث
بل السامعين للاخبار واما الاجماع على مشاركتهما في وجوب الاخذ بما اشتهر بين اصحابنا
الذين يستخرجون الاحكام من الادلة الظنية فهو غير مسلم هذا كله مع ان قوله وان ترك الشاذ
النادر يدل على ان الشهرة يلزم ان يكون على حد يكون مخالفه نادرا فلا يلزم منه حجية الاجماع
على كل شهرة ومثل هذا الشهرة واصل عند اكثر الاجماع كما هو على طريقة المتاخرين ومنها ما
في كلام الشهيد من منع عدم الفهم عن الاقتدار بغير علم وقد ظهر ضعفه وبالجملة لا يبلغ الريب في عدم
حجية الشهرة ولكن اللازم على المحقق امعان النظر في سائر اخبارها فانها قد تنتهي الى الاجماع على طريقة
المتاخرين ويحصل منها العلم مراعى المعصوم سيما اذا كانت السنة من القدماء مضموما الى الانضمام
معها قرائن اخرى ومن القرائن ما اذا كان الدليل الذي في الطرف المخالف اقوى بل لا كل كانت الادلة
والاخبار في جانب المخالف اكثر واضح تفوق جانب المشهور وضعف الطرف الاخر الفصل الرابع
في الادلة العقلية اي حكم عقلي يتوصل به الى الحكم الشرعي وهي كثيرة منها ما يحكم به العقل بواسطة
خطاب الشرع كالعام وجوب المقدمة والنهي عن الضد الواجب وامثالها ومنها ما يحكم
به بواسطة بناء على حكم العقل بالوجوب والحرمة الشرعيين كما مر وهذا القسم غير محدود ومجعول
خاص والمراد بالدليل العقلي هنا ما عدا الاصل والاستصحاب سيما مع انهما يثبتان بالكتاب
والاخبار والاجماع لا فيما يثبتان بالشرع فيثبتان بالعقل ايضا اما ثبوت اصل العدم والبراءة
والاباحة بم فظاهر حيث انه لولاه لزم التكليف بالامر وهو قبيح عقلا واما ثبوت استصحاب الحال
فلمتكلم في اثباته بحكم العقل بلزوم ابقاء ما كان على ما كان كما يأتي ولا يضر عدم تمامية الحق المبين

زعموا

زعموا التامة والذي اراه ان الاصوليين من العامة لما اتفقوا عند بين الاصلين بادلة عقلية
يزعمونها تامة ولم يتمسكوا فيهما بدليل شرعي ادرجوهما في الادلة العقلية وتشاركت
التسمية بين القسمين فجرت عليها الطريقة منهاج من الادلة العقلية ما يسمونه
باصالة عدم التكليف واصالة البراءة واصالة النفي ولابد اولا من تقديم مقدمة الاولى الاصل
في مصطلحهم يطلق على معان اربعة الدليل والاستصحاب والقاعدة والراجح والمراد بالراجح على ما قيل
ما يترجح اذا خلي ونفسه اي اذا تصوره العقل كان من حيث هو راجحا لرفعه وليس المراد بترجحه
عند العقل كونه ملائما لمحبته بحيث يستحسنه بل المراد كونه اظهر تحققا في الخارج عنده ثم المراد بكونه
اظهر تحققا عنده يمكن ان يكون كونه اظهر تحققا عنده يمكن ان يكون كونه اظهر باعتبار دلالته
عليه او ان يكون ان العقل اذا لاحظ وجوده او عدمه يكون احدهما اظهر عنده وان كان
الظهور مستندا الى امر اخر لا يلتفت اليه عند الحكم بالرجحان من عادة او استقراء او غيرهما والثاني
يوافق ما ذكره من ان الاصل في قولهم الاصل عدم الوجوب او الحرمة او براءة الذمة
يحتمل ان يكون بمعنى الراجح اذ لا شك ان مع قطع النظر عن الدليل ان الاصل العقلي الوجوب
او الحرمة او شغل الذمة لا يحكم برجحان عدمهما والاول انسب بجعل الاصل بمعنى الراجح قسما
للقاعدة لانه يكون حينئذ الراجح ايضا هو القاعدة ولهذا اورد عليهم والاتحاد العلامة في جامعه
الاصول بان الراجح ايضا مندرج تحت القاعدة فلا وجه لجعله بمعنى برأسه وحكموا بان الراجح
الراجح يصدق على المجموع الراجح بالدليل ايضا فيكون القاعدة مندرجة تحت الراجح باعتبار عموم
القاعدة من حيث انها قاعدة كلية ينطبق على جزئياتها سواء كانت مستفادة من الدليل ومقررة
من الشرع بمعنى الاصطلاح وعدم تحقق راجح جزئي شخصي في الشرعيات فالمراد بالراجح في المقام
الاسر الكلي فتورد كما طاب ثراه ان الاستصحاب ايضا مندرج تحت القاعدة لانه مناط بظن مستفاد
من الشرع اقول وهو كذلك فانا والظاهر ان جعلهما برأسه لكثرة دورانه وشدة الابتلاء به اكثر انه
من حيث دلالته من الادلة المعتبرة عليه الفصل الخامس اعلم ان للاصول الدائرة في السنة الفقهاء
عاما وخاصا وتحت الخاص اخص وهكذا الى ان ينتهي الى الاخر الذي ليس تحته اخص وجميعها
لا يخلو عن الاربعة المتقدمة ثم تلك الاصول منها ما هو داخل تحت احد الاربعة من غير واسطة
بمعنى انه ليس تحت اعم يكون هو تحت احد الاربعة بل هو اول اعم بالنسبة اليه ومنها ما هو داخل تحت ما هو
داخل تحت احدها ومنها ما هو داخل تحت داخل الداخل وهكذا فمن الاصول المستقلة الداخلة تحت
الاربعة اصل البراءة وهو مستند الاول اصل البراءة عن حقوق العباد وله ايضا مستند اولهما اصل نفي
الحرمة بمعنى انه ان كان الشيء مما لا يضر فعله فالاصل عدم الاباحة وتحت هذا الاصل اصول
كاصالة الحل في الاعيان والاباحة في الافعال والاطلاق في الاشياء ومنها اصل نفي
الوجوب والثاني اصالة براءة الذمة عن حقوق الناس ومن الاصول اصالة نفي الحكم الشرعي

غير الاباحة مطلقا سواء كان وجوبا او ندبا او حرمة او كراهة ومنها اصالة عدم كل ممكن حتى يثبت وجوده
ومنها استصحاب حال العقل اي الحالة السابقة العدمية سواء كانت تلك الحالة عدم التكليف
او عدم شيء اخر والفرق بينه وبين اصل البراءة من وجهين احدهما ان مبنى اصل البراءة على انتفاء الحكم
في الحال ولا تلتفت الى الحالة السابقة بخلاف الاستصحاب وثانيهما ان اصل البراءة لا يكون الا في
النافي فقط التكليف واشتغال الذمة وليس كذلك الاستصحاب ومن هذا يظهر الفرق بين اصل عدم
كل ممكن وبين كل من اصالة البراءة واستصحاب حال العقل فانه اعم من كل منهما لاختصاص الثاني
بنفي التكليف والثالث بملاحظة الحالة السابقة وعدم اختصاص الاول بشيء منهما وما كان
منه تحت الثاني تثبت حجيته بادلته وما كان تحت الثالث يثبت حجيته بادلته وما كان خارجا عنهما
فلا دليل عليه والى هذا نظر من قال ان اصل المعدوم هو بعينه استصحاب حال العقل ومنها استصحاب
حال الشرع باقسامه ومنها اصالة عدم تقدم الحادث ومنها اصالة العموم عند عدم الدليل وهو
الاصل المعروف ان عدم الدليل دليل العدم ومنها اصالة نفي الاكثر عند التردد بينه وبين الاقل
ومنها اصالة عدم التجوز والنقل والاشتراك والتخصيص والتقييد والاشتراط والنسخ وامثالها و
منها اصالة الطهارة الى غير ذلك من القواعد الكلية والاعدام الاصلية والوجوديات المتحققة
ثم ان اللازم على الفقيه اثبات حجية تلك الاصول ولكن جرى العلماء على القواعد والاعدام والوجوديات
مما لا يمكن احصائها في موضع حتى يمكن اثبات حجيتها فيه بل جرى العلماء الاخيرين منذ زمن تحت
الاستصحاب واما في القواعد فليس لها كلي يمكن الاستدلال على اثباته بحيث ينفع كل قاعدة بل
سيكون على تعيين كل قاعدة في مقامه واصالة الطهارة منذ زمن مجموعها تحت اصل نفي الحرمة والوجوب
وبخصوصها يذكر في الكتب الفقهية فلا يحتاج الى بيان خاص واصالة عدم التجوز وما يلحقه ملاكه
في مواضعها من مباحث الالفاظ في عموم الاطلاقات والنسخ واصالة عدم كل ممكن غير مذكور لان
الحجة من اقسامها اما تحت اصل البراءة او استصحاب حال العقل فبقيت قسمة لترى عند كل من
منها وهي الاستصحاب واصالة عدم التقدم وعدم الاكثر واصالة العدم عند عدم الدليل
في المناهج الملاحقة وذكر الاربعة الباقية في ذلك المنهاج **الثالث** فنقول ان مدار الفقه
لسان الحجج اصل البراءة الشامل لنفي الحرمة والوجوب والاشتغال بحقوق الناس واصل نفي الندب
والكراهة الداخلين في نفي مطلق الحكم وكل من هذين الاصلين قابل لثلثة معان من الاربعة
استصحاب البراءة السابقة والقاعدة المستفادة من الادلة الاتية والراجح عند العقل ولكنهما
اصطلحوا على استعمال اصالة نفي البراءة والحكم فيما لم يلاحظ فيه السابق وسموا ما لوحظ فيه باستصحاب
النفي فلا اصل الاصلاف المعنى الاول ثم من لم يفرق بين اعتبار السابق وعدمه في البراءة جاء في النهاية
حيث قال انه يعبر عن استصحاب النفي بها غير اصل البراءة فانها من معنى البراءة الاصلية لا البراءة
الاولية ومعنى اصل البراءة قاعدة البراءة والمراد في جعل اصل البراءة غير استصحاب النفي لعدم

بالبراءة الاصلية يكون عندهم اصلا من الشرع
وانتفاء الاصل بناء الاكثر على ذلك حيث لم يرتبط
البراءة الاصلية ما استصحابها ويكون ان يكون البراءة
يعتبر عن استصحاب النفي مع عدم

فان البراءة

فان البراءة تارة يثبت بادلة الاستصحاب واخرى بما ياتي من انه لا حكم الا بعد البيان ثم ان بعض المعاصرين
بعد بيان ان اصل البراءة قابل للتشريك قال ولكن الاصوليين جعلوا كلا من الاولين اصلا برأسه وامثال
البراءة دليلا ثانيا فالاول استصحاب النفي والثاني هو الاصل المتفق عليه من ان عدم الدليل دليل العدم فجعل اصل البراءة
قسما عليه وشكل نعم هو نوع خاص من هذا الاصل كما ان الاصل الاخر المعروف من نفي الاكثر نوع من اصل البراءة وذلك
لان هذا الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية واصل البراءة مختص بقسمين منها ولا يجري فيهما اصلا ولا فلان الاصل
الذي ذكروه من ان عدم الدليل دليل العدم مراد منه ان دليل عدم الحكم في الواقع لا يتادى به بعض العلماء
فيه بالفرق بين ما يعم به البلوى وبين غيره وهذا الاصل متفق عليه كما ياتي بل الشرعيين القائلين باصل البراءة لم
يقولوا بذلك الاصل وبعضهم قال بالتفصيل المذكور والمراد من اصل البراءة البراءة الظاهرية كما يدل عليها اطلاقهم
هذا بون بعيد نعم منهم من اراد من الاصل الاول عدم الحكم الظاهري وهو لم يجعلوا اصلا برأسه فانظر الى موضع ذكرهم
ذلك الاصل حتى يتبين لك ما قلنا واما ثانيا فلان اصل نفي الاكثر جار في جميع الاحكام الشرعية فكيف يجعل نوعا من اصل البراءة
المختص بقسمين منها والظاهر انه اتفق في ذلك انه صاحب المعتبر والوافية حيث عدا اصل نفي الاكثر قسما من البراءة الاصلية
ولكنهما لم يصرحا باختصاصها بحكمين فاصلها لقولهما بجريانه في الجميع ويريدان البراءة عن مطلق الطلب او مرادهما من
البراءة الاصلية استصحاب النفي دون اصل البراءة كما مر منهم انه ابدا الفرق بين اصل البراءة واصل عدم الدليل دليل العدم بتجاوزه
لا يتصل له كما بناء في شرح التجريد ولا فائدة في ذكر الرابعة فقد ان المذكور في ذلك المنهاج اصل نفي الحرمة والوجوب
والاشتغال بحقوق الناس والحكمين الاخيرين غير الاباحة واما الاباحة الشرعية فلا يمكن بيان اصالتها من غير ان
يلاحظ السابق لعدم دليل عليه واحتمله بعضهم وليس بشيء نعم يمكن بيانها بعد ملاحظة دليل عدم استصحاب النفي فان قيل استصحاب النفي
موقوف على العلم بالعدم السابق لان الاباحة على استواء الطرفين في نظر الشارع ولا علم بعدمها ولا ايضا لانه فعل المكلف عن اصل
الاحكام الخمسة منها دائرة بين النفي والاثبات فكيف يجري فيه اصل عدم الكل فانا المراد بالاحكام الشرعية ما يتبين الشارع بلسان احد
الرسول لعلم ان الحكم هو الخطاب ولا شك ان ما دام لم يعلم عدم ملاحظة التحقق الواسطة فيها واما استواء الطرفين واقعا اعني عدم
اصلا وما هو كما يتبين النفي والاثبات في مواضع الاحكام الشرعية وليست بانفسها احكاما مع ان ما ذكر لو صح لم يختص بالاباحة
واذكرت ذلك المقدمات وان الفقه من عقد هذا المنهاج بيان اصول اربعة فيه يعتبر اصالة البحث الاول في بيان
الاصل نفي الحرمة وفيه خلافان الاول في ان الاشياء الغير الضرورية التي ينتفع منها ولا يدرك العقل فيها قبحا ولا حسنا
لم يرد من الشرع فيه حكم هل تدل العقل عدم حرمتها اي حكما باباحتها العقلية ام لا والثاني في الاشياء والافعال هل هو اباحة
ما ينتفع منها الشرع الى ورود الكل الفاعلة او لا كما لنكفي في الصلاة هل قام دليل شرعي على انه لا باس للمكلف بان يكلها ويجتنبها
حتى يكون الاصل فيها الاباحة ام لا والبحث عن ذلك الخلاف لم يلتفتوا الى حكم العقل فيما ينتفع بها من هذه الاشياء
ومنهم من خلط بين النزاعين وبين الاقوال فيهما فالادلة وذكرها بعنوان واحد هو مبني عندنا بين حكم العقل والشرع بالنفي
المشهور الى حكم بالعقل هو الشرع وبالعكس ضعاف الى اتحاد الاقوال الموجودة في النزاعين وما من لم يقيد بالطلاق او مال
وان بالغ الامر كما ذكرنا فلا يمكن الجمع بين الاقوال بل يجب عنوان كل منها على حدة فنهاية عند ان المقام الاول في بيان اصل الاباحة
العقلية والنزاع فيه هل للعقل في الاشياء الغير الضرورية التي ينتفع بها حكم ام لا فذهب الاشاعرة الى عدم الثاني

ولو سلم حكم العقل في غير هذه الاشياء وهذه احدى المسئلتين اللتين تيكلمون فيهما مع الفترة بعد التنزل من قبح الحسن والقبح
العقليين والمعتزلة الاولى لم اختلف الفريق الثاني الى ان الحكم شرعي فذهب اكثر المتكلمين من البصريين والسيد العلامة
والذي وكثير من الامامية انه الاباحة والبعض طائفة من فقهاء الشافعية والحنفية وقيل انه التحريم وهو قول كثير من
معتزلة بغداد وطائفة من الامامية ونسب الى علي بن ابي هريرة من الشافعية وقيل بالوقف وهو اختيار الشيخ ابي الفتح
والطوسي وهو مذهب الحسن الاشعري واختاره بكر المعتزلي وابن ابي هريرة ايضا وهذه الطائفة متفقون مع الثلاثة
في الحكم بوجوب الاجتناب كما صرح به السيد والشيخ وان اختلفوا في التعليل والمراد بالوقف انا لا نعلم حكم العقل وان نصرنا
ان له حكما ومن هذا يظهر فساد ما قاله الرازي حيث فسر الوقف بعدم الحكم فانه ح لا يكون وفاقا بل قطع بالعدم كما هو مذهب
الاشاعرة وهو الفرق بين الوقف وبين مذهبهم وقد ذكروا احتمالات اخر لا فائدة في ذكرها واعلم ولا ان ذلك
النزاع كما عرفت ليس في كل ما لم يرد به نص خصوصا بل يختص بوقوع خاص بيان ان الفترة بعد اثباتهم الحسن والقبح العقليين
فيما يدرك العقل حسنه او قبحه بعد عدمها بخصوصه وقسموه الى ما يدرك العقل حسنه مع قبح تركه وهو الواجب
العقلي او بدونه وهو المندوب او قبحه مع حسن تركه وهو الحرام او بدونه وهو المكروه او يدرك عدمهما وهو المباح هنا
اذا قلنا ان الحسن ما استحق فاعله المدح وقلنا في فسره بما لا يستحق فاعله الذم ليدخل المباح في الحسن على كسر هذه القسم والثاني
لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه ولا عدمهما وقسموه الى ثلثة اقسام لانه اما من الاشياء الضرورية التي لا يمكن العقل منها
كالنفس وقالوا الكلام في انه اباحة عقلا او من غيرها وهو على قسمين لانه اما لا نفع فيه ولا ضرر بل لغو كضغ الحب
الغير الذي من دون سبب مصرحوا بانه لا كلام في انها قبيحة عقلا ذكره الشيخ والمحقق طاب ثراهما وجعل القسمين مما
لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه مع تصريحهم باباحة الاول وحظر الثاني باعتبار التفصيل والاجمال كما ياتي او فيه منفعة
ولا يتصور فيه ضرر كاكل الفاكهة وشم الورد وهذا هو الذي اختلفوا فيه وقولهم فيه بالاباحة او الحظر ينبئ عن جعلهم اياه
مما لا يدرك العقل حسنه وقبحه لان مرادهم ان ما لم يدرك حسنه او قبحه بخصوصه فهل يحكم العقل بان ارتكابه مباح او قبيح
وذلك في الاحكام العقلية يظهر شطر لا نفوذ في الاحكام الشرعية فانهم يفسرون الافعال والاشياء الى قسمين قسم حكم الشارع
فيه يحكم ويقسمون الاحكام الخمسة وقسم لم يحكم فيه بخصوصه واختلفوا في حكم الشرعي فقيل الاباحة لتمسك الشارع بانه لا تكليف الا بعد
البيان وقيل التحريم لحكم الشارع بالاجتناب عن الشهاب وكما لا يريد في ذلك انه كيف يحكم بالاباحة الشرعية او الحظر مع
فرض انه لا حكم فيه من الشرع كما هو صريحا بالنسبة الى العقل والجواب عنه بان العقل قاض بادراك ان الفعل الفلاني من حيث
هو حسن او قبيح كالحكم الشارع بان الصلوة واجبة والزنا حرام واضرب لما يدرك ذلك فيه ولكن يمكنه ان يدرك ان
ارتكاب الايدراك حسنه او قبحه بخصوصه حسن او قبيح كما ان الشارع يحكم بان كل ما لم يبين فهو مباح او حرام وظاهر ان
في الاول حكم العقل والشرع ان هذا الفعل حسن او واجب لانه هو في الثاني يحكم لانه ارتكاب ما لم يدرك العقل حسنه
ولا قبحه لم يبين الشرع وجوبه او حرمته وكلما هو كذلك فهو حسن او واجب فيكون النزاع في ان ما لا يحكم العقل فيه بخصوصه
حسن او قبيح هل يوجد طريق عقلي على اثبات حسن او قبح ام لا وبالجملة العرض ان العقل لا يدرك وهذا الضم الحكم على
النفي فيما يدل لحصر والنزاع في انه هل لحكم على الاجمال والعموم كما هو بعينه النزاع في الاحكام الشرعية وما ذكرنا من
الشيخ في العدة بل الشهرة قال الباغنوي فان قيل كيف يتصور القول بالحظر او الاباحة العقليتين مع فرض ان الحكم للعقل هنا

بحسن

بحسن ولا قبح قلنا المراد ان الفعل الذي لا يدرك العقل فيه خصوصه بحسن او قبح ولا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي فهل يحكم العقل
فيها على الاجمال انها محرمة او مباحة عند العقل انتهى وقال الفاضل الجواد بعد ذكر الاقوال والاستدلال لكن بقي شيء وهو
ان الحكم بالحسن فيما هو حسن فيه لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك العقل حسنه وقبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك
الحسن ولا القبح بالنظر الى خصوصياتها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع انتهى كلامه طاب ثراه وقد اشكل على بعضهم
فهم محل النزاع ولو قاس النزاع هنا على النزاع في الاحكام الشرعية لوضحت حقيقته لدقة توهم ان النزاع في الافعال التي تقع
بها الخصوصيات في ان العقل هل يدرك حسنها او قبحها في خصوصها والحاصل انه يتوهم ان الافعال على قسمين قسم لا خلاف
في ان العقل يدرك حسنه او قبحه وقسم وقع الخلاف في درك العقل حسنه او قبحه وهذا توهم فاسد مخالف لتصريح الجميع بان النزاع
فيما لا يدرك العقل حسنه وقبحه صريح بذلك الشيخ في العدة والسيد في الذريعة والمحقق في المعارج والمحقق في المعتبر
في رده والعضدي والباغنوي والمحقق الخوانساري وغيرهم ولعل ما يوضح ذلك ايضا ان العقل بعض عامر بنا فهم محل
النزاع هنا كما هو حقه ولذا وقع في حيز بعض فنسب الغفلة الى الفاضل الجواد واورد عليه بما لا يرجع الى محصل مع ان الجواد
لم يذكر كلاما من نفسه بل تبع القوم اجمع فراذكر وجعله هذا ثم ان منهم من قال بان هذا النزاع انما هو في حكم هذه الاشياء قبل
الشرع وهو ظاهر كلام الشهيد الثاني في قواعده وتبعه البهائي ومنهم من عمم وهو يظهر من المعارج والفاضل الاسترابادي في فوائد
المدنية والاول الاسلم على اصولنا لتقدم البعث على خلق الموضوع مع ان اصحابنا تكلموا في المسئلة ايضا وجعلها الفخر بعيد
فالظاهر الثاني ثم فائدة هذا الخلاف في الفروع على القول بالتقابح ظاهر فنقول لما بعد البعث ايضا والا فعلى ان فائدته
ان كل حكم يثبت قبل الشرع يثبت بعده ايضا بتقريب انه ثابت والشارع لم يبين خلافه لانه الغرض فلا ان يكون ثابتا
لان الغرض من بعثه هو الاعلام عما لا يدركه العقل ونقض بما يدركه هذا واحتج العائلون بالاباحة بوجهين احدهما
ان الفعل منفعة خالية عن اما فرا امثال المفسدة العاجلة والاجلة فيكون مباحا ضرورة انه منفعة خالية عن اما فرات المفسدة
العاجلة فيما الغرض واما عن الآجلة فلا لتيقنا غير العقاب وهو لا يكون الا بعد وهو حكم الشارع والمفروض عدمه واما ان ما
كان كذلك يصير مباحا فلانا لا نريد منه الا ذلك قالوا واحتمال العدم في الواقع لا يوجب تمثيل في ادراك العقل الاباحة
الثاني هذا تقرير لا منشأ له قبل ورود الشرع فلا اعتداد به عند العقلاء كما ترى انهم بل يعرفون تحرير عن الجلوس تحت الحائط
الحكم البنيان ويلحقون تجويز الضرر ظن اصحاب السوادي فيلزم المراد بالجواز المصلحة ان كان خلو عن الواقع فهو مسلم
وليس بمفروض وان كان بحسب الشك فلا نسلم الجواز العقلي ليس الا ذلك بل هو ما لم يكن لهذا الواقع مفسدة او يحكم العقل بعدم
مفسدة فيه وما ذكره من القياس بالحدادة الفارق من وجهين احدهما ان الضرر المحتمل لا يكون الا بعد ذلك هو سقوط الاحكام
البناء بعد ذلك فطريق سد باب الاحتمال عادة واضح بخلاف ما نحن فيه فان المحتمل فيه هو الضرر واما اذا كان حسنا
بعقل او عادة فلا يعلم الا العرض ان اضمال المفسدة وعدمها فيه على السواء اذ لو اضرر اصدر عن الجلوس تحت جدار يكون احتمال السقوط
فيه وعدمه على السواء لا بعد سيما بل ممدوح وثانيهما ان في المثل له قد كشف الشرع كثيرا من مثل عن الجلوس تحت الجدار كالعنا وشرب الفقاع و
النقوع وغيرها وكثير قالوا والتكفير وانما لم يكن الثاني ولو فرض انه سقط جدار لان حكم السارق بالقطع عديد فاضرب
ليعدد سيما بل بعد الجاري من السفهاء والمطابق ما ذا رايتا حيوانا في فلاة يكون ذو كثرة ولا تعلم من جنس الحيوانات
القاتلة وسائر الدواب فكان الاحتمالان على السواء ولا شك ان العقل لا يحكم بجواز اخذه سيما اذا وجدت في تلك الفلاة

يعني انا لم ندرك المفسدة

حيوانات اخر من هذا القبيل لا من هذا النوع وعلمنا ذات سموم قتالة او لا ينبغ فلا نعلم فيها مات كثيرة
كثيرة لا نعرفها وكان فيها ذوات سموم عرفناها ووجدنا ثابتا لم نعرف انه قتال ام لا ولا ريب ان العقل لا يحكم
باباحة الاكل سيما اذا قتل بعض نبات اخر من هنالك جهالا يظنونها ذات سم فقد يقال ان المتصف في مثل ذلك
متقيد قطعا اذ لعله لو جمع الشارع الاعلام لها وفيه انه يمكن ان يتبين السامع الفرق ولم يصل الينا كما
وكثير من الحرمات الشرعية بالنسبة الكثير هذا بعد البحث واما قبله فوجوب الاعلام لم كما ان التكليف مع انه يمكن ان
يكون في الاعلام ايقع مفسدة كما جوزها الشيخ في العدة ونافيه ما ان المباح العقلي ما لم يحكم العقل عدم فاعله ولا ذم
وهذا كذلك فيه منه ان المباح العقلي ذلك بل ما يحكم العقل بعدم ذم فاعله ولا ذم وقد استدل له بوجوه اخر فتحقيقه
ذكرها السيد قال ويدفعه واضح الحاظر كما يدفعه ملك الغير بدون اذنه لان جميع متعلقات الافعال ملك الله تعالى واجيب
بان الاذن معلوم عقلا كاخذ مملوك قطرة من بحر مولاه المنفق بقاء الجود وهذا الجواب الذي ذكره ايضا جار في
التصرف في ملك الغير فذلك فيمن يحتمل رضا بالتصرف ولذلك لا يقبح النظر في مرآة الغير ولا استظلال بجداره ولا استضاءة بضيائه
والاطلاع بناره ولا لك هنا منع عن الضرر وباشرهم فقد الجواب لكون الاخراج من وجه اذن تقديم الاذن مع الضرر
وقد يعلم عدم رضاه وفيه ان العلم بالاذن هنا لدليل لا لاجل عدم الحرمة الضرر لعدم تحقق وجه الضرر كيف كان يرد عليها منع تحقق الاذن
في كل موضع لم يلحق الضرر واما الامثلة المذكورة فقد مر منها الانس فيها في ملك الغير وكانت تلك الامور في ملك صاحبها
لانه الاباحة الحاصل ان الاذن ليس دائرا مدار انتفاء الضرر بل على عدم الاذن مع عدم الضرر سيما اذا وجدنا النهي في مواضع
غير هذه مع عدم فهم الضرر فهو كالاخذ المملوك قطرة من بحر مولاه مع منعه عن اخذها مرات كثيرة واما رد الجواب بان هذا
انما يحصل لو علمنا ان المفسدة غير المعتبرة فهو دليل اخر على الحرمة فخرج عن ذلك الاستدلال وقد يجاب ايضا بان حكم العقل بجواز
التصرف انما هو اذا عرف ان المتصرف غير ملك الغير والعقل لا يحكم بانه اذا شيء علم ولي لا علك فكيف يحكم بانه لا يجوز التصرف فيه لانه
ملك الغير وفيه ان هذا التاريخ على من استدل به لا على المقدمة الشرعية واما بعده فثبت عقلا بتتبع جميع الاشياء له سبحانه بالشرع له ملك
السماوات والارض وله ما في السموات والارض بل نقول ان عدم استقلال العقل في معرفة ما علك وما لا علك انما هو في ملكه
العباد حيث ان للمالك الحقيقي ان يجعل بعض ملكه تابعا مما يرجع اليه ان يملك كونه وبعضها مما لا يرجع واما ملكه سبحانه والعقل
حاكم بها بالتبع لما ساده سبحانه قطعا ولو لا الشرع فالاولى ان يجاب بمنع ان حرمة التصرف في ملك الغير عقلا ممنوعة وانما هي
بالشرع ولو سلمنا فانما هي في ملك العبد المحتاج الذي يتضرر بضرر الضرر والاحتياج ومما يمكن ان يستدل به ايضا ان الشك ان
هذا الفعل يحتمل ان يكون مشتملا على مفسدة او ضرر وارتكاب ما يحتمل الضرر قبيح وحرام وفيه منع قبح ارتكاب ما يحتمل الضرر ولو لم
فلا نم قبحه حيث يصل حد الحرمة ولو سلم فانما هو اذا لم يكن لرفع ضرر مقطوع به سيما اذا احتمل منافع اخرى وسيما اذا احتمل العقول
على عدم ادراك جهة من هذا يعلم ضعف القولين ويعلم ضعف القول بعدم الحكم للعقل في مسئلة الحسن والقبح العقليين فلم يبق
الا الوقف وهو الحق لكن لا نقول بوجوبه احتياطا بل لان الاقدام على ما يأمن المكلف كونه قبيحا مثلا قد مر على ما يعلم قبحه كافا
المتوقف ولم نقل بل نقول بحكم العقل باولوية الاجتناب كما نظر من امثال الدود والنبات المتضرر من والمراد بالتوقف كما استه
التوقف ان الفعل الذي ادراك العقل جهة حسنه او قبحه منتفية حال كونه متصفا بالوصف حسن في الواقع او ان ام
حالين الحسن والقبح وعدمهما بخصوص قطع النظر عن ذلك الوصف فالمراد بالحكم ان ثبت له المتوقف الحكم الواقعي العقلي ولا من العقل

العقل فلا يقبح التكليف من دون بيان لا يكون تكليفا لامع البيان للمكلف بالنوع طلب فعله او تركه والطلب هو بيان المطلوب
لمن طلب منه بل قيل ان التكليف من دون بيان تكليف بما لا يطاق وهو كما فان هذا انما يتم لو وقف ثبوت التكليف قلنا ان حسن الفعل
وعدم المؤاخذة عليه نوعين الاباحة وان قال بالمؤاخذة عند فعل التكليف فان قيل يقول لا ادري هل يؤاخذني الله ام لا
قلنا هذا يجوز ان المكلف من غير بيان اذ لو لم يجز لكان وجب لتحقق الطاعة فان قيل هذا يكون مقطوعا في عدم البيان لكافي
قبح التكليف معه قلنا هذا حقيقة يحصل بعد التكليف لا لعدم بيان المكلف بعد بيان التكليف نعم البيان قبل هذا لا يرفع وجود
حكم ضرر في الواقع قلنا لا يلزم الضرر واما النقل فمن الايات والاخبار واما الايات فمنها قوله عز اسمه لا يكلف الله نفسا
الا ما اتاها ولا الاية واضحة ومنها قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون بيان ان الله لا يضل
قوما اذ الضلالة والمعصية بعد اذ هديهم الى التوحيد والاسلام حتى يبين لهم المعاصي وهو جهات الضلالة لئلا يكون فيها
يكلفون فيقبل البيان ضلالة ومعصية فلا يكون حراما في رواية ابن اعين عن ابي جعفر عليه السلام قال وسألته عن قوله وما كان
الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه ومنها قوله سبحانه وما لكم الا تأكلوا مما
ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم وجه الدلالة ان التحريم لو لم يكن موقوفا على البيان لما كان وجه لانكار سبحانه على
عدم الاكل مما ذكر اسم الله عليه مطلقا بان المحرمات مفصلة فانه لا يدل ان عدم التفصيل والبيان علة للحلية بل يصلح تفصيل المحرمات علة للحلية
ما ذكر اسم الله عليه ومنها قوله جل شانه قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة الاية يدل بمفهوم الحصر على
عدم حرمة اكل غيرها ذكر بل على ان عدم الوجدان كاف في نفي مطلق التحريم ودليل عليه ويتأكد الدلالة باقتضام ما رواه
في بيان الصوم والصيام عن الباقر عليه السلام قال سئل عن الجري والمأساخ والزمير وما اليه من السمك حرام هو فقال ان ابي اقرأني
هذه الاية التي في الانعام قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه فقال قرأتها حتى فرغت منها فقال ان الحرام ما حرم الله
ورسوله في كتابه وما احل فهو حلال وفيه الايماء بان اباحة الاشياء مركوزة في العقل قبل الشرع الانه في صورة الاستدلال
على الشيء بعدم الوجدان التحريم الا الاشياء الخاصة اسلم وقيل في مقام الرد عليه فكذلك نقول ان مناط الحلية لا اجد فيما اوحي الي
من الاشياء التي يأكلها وحرمتها الا كذا وانما خص التفصيل بالحرام لظهور ان ما يغايره من الحلال وهذا المعنى وان كان في
الكتمة وحلية ما سوى المذكور لكن الاول ولكنه لا يفيد ان الاباحة هي الاصل المركوز في العقول بل يفيد ان الله عز شانه اباح
ما سوى المذكور لكن قوله ما ذكره انما يناسب بالوجه الكلام هكذا قل لا اجد فيما اوحي الي واما قوله قل لا اجد فيه تعريض بان سبب الحل عدم
وجدان البيان بالوحي وقد يتأيد بعض الايات اخر بعضها كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا واحل لكم الطيبات وانما حرم عليكم الميتة
والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم ومن حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وانما
حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن وبالجملة الذين امنوا كلوا مما في الارض حلالا طيبا ومالك معذبين حتى نبعث رسولا ولا
تكلفوا انفسكم الا وسعها وقد يزاد عليها ايات اخر ايضا وانما قلنا ان الاستدلال بها اذ بعضها ما لا دلالة له بعضها ما كان الدلالة فيه
فيه وبعض الايات تمام الكلام فيها في شرح التجريد واما الاخبار فكثيرة جدا ولكن الدال منها ايضا صنفان الصنف الاول
ما يدل على عدم الاحتياج الى سماع بما لم يوثق لم يعرف كثير من الطيار عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال له الكتب فيها الحلال
ان قوما احتاج على العباد بما لم يعرفوا فيه ضرب منها حسنا لا ضرر وهذا وان امكن الناقد ضرب ان والتأمل على عدم
الاحتياج بعينها انهم بعضهم عموم الوصف لا يحتج فيه بان عدم الاحتياج لا يلزم عدم التكليف ولكن الاضافة ان

منه اختصاص

منه اختصاص الاحتياج بما انا هم سيما ملاحظة قوله عليه السلام لكن فان مجرد الاحتياج بما انا هم لا يختص بقوم لكم لا يريدون قبل عدم الاحتياج
بغير انا هم وان محا الظاهر شمول التكليف غير بطلان لزوم الراسم واقيستهم مع ان في صدر الحديث ما يعين بالعدم حيث قال هذا هو كذا اذا
نظرت في جميع الاشياء حتى واحدا واحدا وضيق وافهم الله ان الله لا يحتاج عن التكليف دون بعض المؤاخذة ثم ما روي عنهم عليهم السلام ان الناس
في سعة ما لم يعلموا حتى يعلموا وجه الاستدلال فاتح الثاني ما روي عنهم انه قال ايما امرئ ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه في ذلك والذي الاولى
في جامعة الاصول بان المراد ان كان بارتكاب فاذا ان حكم كذا ما الارض غير ليس كذا فيه انه يقبل الاحتياط فهو رد ذلك عن الاستدلال
بما روي عن ابي عبد الله عليه السلام حين سئل عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها اجهلا بما يقال لا بما قال لا ان قال وذلك انه لا يقدر على الا
معها الى ان خان قوله وذلك ضرر غير ان كان معتقدا لحلية ما كان قادرا على الاحتياط الرابع الاخبار الدالة على حل كلما
لم يحرم في القرآن كصحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام انه سأله عن لحوم الحمر الاهلية فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله يوم خيبر ان
ان قال وانما الحرام ما حرم الله تعالى في القرآن وصحيحة محمد عن ابي جعفر عليه السلام في الجرم الا ما حرم الله في كتابه وصحيحة الاخرى وفيها انما
الحرام ما حرم الله وسوى ذلك كله حلال وموثقة زرارة عن احدهما عليهما السلام قال ان كل الغرائب ليس بحرام انما الحرام ما حرم الله في كتابه وحللت
هذه الاخبار على انحصار المحرم بما حرم في القرآن وان ما سواه مباح يخرج ما خرج بالدليل ويبقى الباقي على الاصل وهو الاباحة
والاخبار وبحصر الموارد بالكلية غير ضائر لان العبرة بعموم الجواب مع انه لا قائل بالفصل الخامس الروايات الدالة على ان كل
شيء حلال حتى يعلم انه حرام بعينه كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام سئل عن الرجل يشتري من السلطان من ابل الصدقة
وغنمها وهو يعلم انهم يأخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال اما الابل والغنم فامثل الحنطة والشعير
غير ذلك لا بأس به حتى يعرف الحرام بعينه وقوله غير ذلك تشمل الاعيان والافعال ورواية مسعدة بن صدقة عن ابي
عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه وذلك مثل ثوب يكون عليك قد اشتريته وهو
سرقة او المملوك عندك وهو حر قد باع نفسه او خدع فبيع او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء
كلها على هذا حتى تستبين لك غير ذلك او تقوم البينة ورواية عبد الله بن سليمان عن ابي عبد الله عليه السلام في الجبن كل شيء
حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك بان فيه الميتة والسؤال في الاولى والثانية في الثانية والموردة في الثالثة وان
كانت مخصصة بالميتة غير الموضوع ولكن خصوصها لا يخصص الجواب وقوله في الثانية او يقوم به البينة لا يوجب التخصيص
لسبق قوله او تستبين غير ذلك على ان البينة يطلق على من سمع الحرمة من اهله وكذلك قوله في الاخيرة حتى يجيئك شاهدان فانهما
قال فيفهم انه قد على ان كل شيء يجيئك شاهدان بذلك فهو حلال فهو بمعنى الثانية الاخيرة بان قوله بان فيه الميتة قرينة
على المخصص ما من شاهد ذلك السادس الاخبار الواردة بان كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال كصحيحة ابن سنان عن
ابي عبد الله عليه السلام قال كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وصحيحة الاخرى قال
سألت ابا جعفر عليه السلام عن الجبن الى ان قال فقال لي اخبرك عن الجبن وغيره كل ما فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف
الحرام بعينه فتدعه وجه الاستدلال انه يحتمل معان ستة الاول ان كل فعل من افعال المكلف يصح ان يصف بالحل والحرمة
وكل تكليفي يتعلق بفعل المكلف كذلك ان الحلية عليه حكم ولم يعلم انه الحل او الحرمة فهو لك حلال حتى تعلم بدليل انه حرام
فيكون ناظرا الى العقد بيان الاشتباه حتى يخرج ما يعلم اشتباه كالافعال الاضطرارية وما علمت حلية او حرمته
وما لا يتعلق بفعل المكلف فالمراد بقوله فهو حلال وحرام ما يترتب حكم مشتبه عندك وهو حكم كان تحته الاباحة
من الطلاق

التعيين

لحلية والحرمة الثالث ان كل شئ فيه الحلال والحرام عند الشارع انك لتقسيمه الى الصنفين ويحكم عليه باحدهما الا على التعيين ولا تدرى المعين
منهما فهو لك حلال وهو حرام [illegible] الاول وعلى هذين المعنيين يشمل ما لم يعلم حرمته نوع منفرد ولا جنس اذا امكن اتصاف كل نوع منه
باحد الامرين حلالا في البواقي فانه يشترط فيها وجود النوعين الرابع ان كل شئ من فعل او عين له نوعان نص الشارع على احدهما
بالحل وعلى الاخر بالحرمة واشتبه عليك فرد انه من اى النوعين فهو لك حلال فيكون معنى قوله فيه حلال وحرام انه ينقسم
اليهما مثلا اللحم له نوعان مذكى وميتة ونص على حلية الاول وحرمة الثاني فاشتبه عليك لحم انه من المذكى او من الميتة الرابع
ان كل فعل او عين له انواع نص الشارع على احدها بالحل وعلى الاخر بالحرمة واشتبه عليك الامر في نوع ثالث هل نص عليه
بالحل او الحرمة فهو لك حلال مثلا اللحم له انواع لحم الغنم ولحم الخنزير ولحم الحمير فعلم حلية الاول وحرمة الثاني فاشتبه عليك الامر في
الثالث الخامس ان كل شئ من فعل او عين له نوعان حلال وحرام واشتبه عليك الامر في فرد صنف انه هل هو مندرج تحت الاول
او الثاني فهو من الاول اى حلال مثلا اللحم له نوعان حلال وحرام واشتبه عليك الامر في لحم الحمير انه هل هو من النوع الحلال او الحرام
والفرق بين هذا والثالث ان النوع في هذا باعتبار الحلية والحرمة وفي الثالث باعتبار الغرض كالرابع الرابع مضافا الى ان المعلوم
في هذا هو ان هذا الشئ له نوعان حلال وحرام سواء علم بعض افراد كل منهما ام لا بخلاف الرابع فانه يعلم فيه الحلال والحرام بخصوصهما
السادس الامر الثالث وهو ان كل شئ له نوعان او انواع واشتبه عليك الامر في فرد حليته وحرمته لاجل الاشتباه في الحكم
او الاندراج تحت المعرف في نوع او في نوع فانه هل هو بعينه نوع حلال او حرام فهو لك حلال مثلا كاللحم فيه الحلال والحرام فالمذكى والميتة
واشتبه عليك الحكم في لحم [illegible] انه من المذكى او لاجل انه لا يعلم من الحلال او الحرام او لاجل انه لا يعلم انه في نفسه كيف هو ثم
نقل الاستاذ في دلالة هذه الاحاديث على اباحة ما لا نص فيه على المعنيين الاولين وكذا على الثلثة الاخيرة كما ظهر من استدلالهم على المعنى
الثالث لا دلالة لها عليها الا الاولان وان كانا خلاف الظ لان الظ من قوله فيه حلال وحرام انه يشتمل على النوعين [illegible] في الواقع
ولكن الثالث ايض غير صحيح اذ لا شك ان قوله كل شئ فيه حلال وحرام عام شامل [illegible] الصحيح لمثل اللحم في الامثلة الاخيرة وكذلك
الاشتباه المفهوم له انما يشمل الاشتباه في جميع تلك الصور والمعنى الثالث يوجب تخصيص كل شئ بما علم فيه خصوص النوع الحلال والحرام
الرابع [illegible] النوعين باعتبار الحلية والحرمة وتخصيص الاشتباه بما يكون لاجل الاشتباه في الاندراج تحت النوع الذى علم انه حلال
والحرام مع العلم بخصوص الحلال والحرام ولا باعث على ذلك التخصيص والتقييد الذى ليس في الحديث عنه عين ولا اثر ولو جاز ذلك لتم الكل بعام
ولا مطلق لو كان الوارد خاصا لا يوجب خصوص الحكم مع انه لا يوجد في الحديث [illegible] المتحقق الموجود الخارج من [illegible] بل القائم
من قرائن [illegible] خصوص مع انه [illegible] عام [illegible] القول بالفصل وما قيل من ان الظ من الرواية ان كل شئ له
نوعان او صنفان حكم الشارع في احدهما بالحل وفي الاخر بالحرمة فهو غير ضاير لانك قد عرفت ان هذا المعنى ما هو [illegible] المعنى الا
الاخير هذا ثم ان بعض من عاصرناه قد خص هذه الاحاديث بما اذا كانت الشبهة في موضوع الحكم كما فعله الاخباريون وزعم
انها لا تدل على حكم الشبهة في نفس الحكم الا اذا فسرت باحد المعنيين الاولين وذكر ان الاصحاب [illegible] بحكم الشبهة في الموضوع
وبعد ما ذكرنا من عدم اختصاصها بالثلاثة المعنيين يبين لك [illegible] على المعنى الذى هو ظاهر [illegible] وان لم يتفطن [illegible]
ذكرنا فيظهر وجهها ذكره على ان ما ذكره لابطال المعنيين الاولين لا وجه له فانه بعد ما فسر الحديث بهما وجعلهما مع واحد
قال فيظهر اذ هذا انه [illegible] استعمال اللفظ في المعنيين مع كونه خلاف المتبادر من الرواية بيانه ان خروج الاعيان التى
[illegible] فعل المكلف انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف في بعض من الحل والحرمة لا من جهة عدم اتصافها بهما وخروج الافعال

لاجل انه

لاجل انه لا يتصف باحدهما ايض شرعا وخروج ما [illegible] حله وحرمته لاجل انه لا يتصف الا باحدهما فيلزم انصاف قوله فيه حلال و
في معنيين احدهما انه قابل للاتصاف باحدهما وبعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعى به ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بهما
وثانيهما انه ينقسم اليهما ويوجد فيه النوعان اما في نفس الامر او عندنا وهذا غير جائز مع انه لا يصح الاخراج المذكورات لان
المراد من قوله فهو لك حلال انه مجهول حلالا ولا يتصور الجهالة في المخرجات حتى يحتاج الى الاخراج مع انه لا يصح الاخراج
واعتبار المفهوم المخالف الا بتاويل [illegible] للموضوع وهو غير مفيد فان قلت هذا يرد على ما ذكرت من اختصاصها
بشبهة الموضوع قلت نعم ولكن فايدة القيد هنا التنبيه على ان القابلية لها واحتمال كل منهما في نظر المكلف لا يوجب الحرمة مثلا
كان الحلية والحرمة في الموضوع ربما يشتبه في الحل واذهان المكلفين متوجه اليها فيحتاج الى التنبيه لتبادر اذهانهم الى
احتمال الحرمة بخلاف مجهول الحكم فالتقييد هنا لبيان محل الاحتياج لا لاعتبار المفهوم المخالف هنا مع ان هذا التفسير يستلزم استعمال
اللفظ في المعنيين اذ قوله حتى تعلم الحرام منه بعينه لا بد ان يكون المراد منه حتى تعرفه من الادلة الشرعية الحرمة اذا اريد
معرفة الحكم الشرعى وحتى تعلم من الخارج من البينة او غيرها اذا اريد معرفة الموضوع انتهى كلامه ولا يخفى ما فيه من الركاكة
اما اولا فلان قوله هذا التفسير يوجب استعمال اللفظ [illegible] فيه انه لو صح هذا لزم ان يكون القائم في قولك اكرم الانسان
القائم للاحتراز عن الراكب والقاعد مستعملا في معنيين وكذا [illegible] احترازا عن [illegible]
ولا يلزم من الاحتراز [illegible] استعماله في معنيين وكما لا يلزم ان يكون القائم مستعملا في معنى لا راكب ولا قاعد ولكن
[illegible] الاوصاف الاحترازية كذا لا يلزم في قوله فيه حلال وحرام استعماله في المعنيين الذى ذكره بل يكون معناه [illegible]
بها في نظر المكلف [illegible] فالقابلية وهذا معنى عام يشمل المعنيين واما ثانيا فلان ما ذكره
جوابا لذلك الايراد على شبهة الموضوع يجرى بعينه في شبهة الحكم واما ثالثا فلان قوله لا يصح الاخراج المذكورات [illegible]
مراد المفسر ان معنى كل شئ فيه حلال وحرام مجهول الحلال والحرمة [illegible] في المعنى الثاني الذى صرح المورد باتحاده مع الاول ان المعنى
انه كل شئ يحتمل الحلية والحرمة في نظر المكلف فيكون معنى قوله كل شئ فيه حلال وحرام انه كل مجهول الحكم [illegible]
الخروج المذكورات [illegible]
احدها العلم الحاصل بالدليل الشرعى والاخرى العلم بالبينة [illegible]
ايض لانه يعلم الموضوع تارة بالحس [illegible]
[illegible] ما رواه الصدوق [illegible] كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى [illegible]
[illegible]

باسمها وسئل ووايته جعفر قال قال ابو عبد الله من عمل بما علم كفي ما لم يعلم قيل في وجه الدلالة انه اذا دل على ان من
عمل ما تعلم وجوبه او حرمته وكذا عما يعلم حرمته لو كرهته كفاه اسم وشرط تكليفه ما لم يعلم فعلا كان او كفا وفيه انه اذا دل على
ان سبب الكفاية هو العمل بجميع ما علم فيمكن ان يكون من باب الحسنة بعين السيئة ولا يدل على ان ما لم يعلم مباح بل يجوز حرمته السر اطلاق
على خلاف الظاهر ومنها رواية داود الرقي عن العبد الصالح عليه السلام قال ان الحجة لا تقوم لله على خلقه الا بامام حتى يعرف وفيه انه يمكن
ان يكون المراد حتى يعرفهم الله سبحانه او يكون قوله يعرف بصيغة المجهول ويكون الضمير عائدا اليه سبحانه فلا يكون له دلالة
ومنها رواية ذكريا بن يحيى عن الصادق لما سئل ابو عبد الله عليه السلام عن العباد فقال موضوع عنهم وفيه ان الظاهر من قوله يحتجب الله
سبحانه عنهم التجهل طريقا الى علم فيتحير في معرفة ذاته وكيفية صفاته وسائر الاسرار والعلوم الفائضة على انه عدم العلم قد يكون فعل
العباد كالتحيرة الاستدلال ومنها رواية ابن اعين قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الجبن فقال هل عليه شيء فقال لا وفيه ان
النكرة في سياق النفي تفيد العموم فيخصص بمثل المستفيضة والعرفي ومنها ما ورد بطريق عن علي عن النبي صلى الله عليه وآله من بلغ
امرا عن امته فيها ما لا يعلمون وفيه انه يمكن ان يكون المراد رفع المؤاخذة كما في سائر تلك الامور دون الحكم كما
في النائم عن الذنب والصغير وقد يستدل بروايات اخر فيها ما فيها بعد ما ذكرنا وما قد يتبادر من ايرادها انقطع
بان المسلمين من زمن الرسول الى زماننا هذا لم يكونوا يتوقفون في كل واحد من حركاتهم وسكناتهم ومآكولهم
ومشروبهم ومحل جلوسهم وغير ذلك وبان الرسول يوم البعث لم يلزمهم على ذلك بل كان يبلغهم التكليف دون الخصوصية
وكذا كان حال الائمة وطريقة المسلمين في الاعصار والامصار وفيه انه مجاز فاسئلوا لهم في كثير من الاحكام حتى ان كتب الاحاديث
مملوة من سؤالات الصحابة والتابعين واتباعهم وقال سبحانه فاسئلوا اهل الذكر فلو كان الاصل في كل شيء لم يرد حكم لا
لا سئلوا واما افعالهم التي لا يتوقفون فيها فانما كان في الاكثر ما لا يمكن انفكاكه عنه عقلا كعمليات الحركة والسكون
والاكل والنوم وانما انها فكان ما علم اذن الشرع فيها بالعادة او ملاحظة تغيير ثبات الشارع او بالعمومات او الاطلاقات
ومما كان الانفكاك فيها يجوز فقد اذن النبي عنه فلا نم عدم التوقف وترك السؤال واما قياس بدوا بالتعبد على غيره انما يصح لو كان
النزاع في مطلق ما لم يصل فيه نهي سواء علم عدم صدوره النهي عنه او احتمل واما اذا كان في الشاذ فلا هذا لم ان الاخبار
اجابوا عن ادلة الاباحة بوجوه ضعيفة جدا منها انه انما يدل على الاباحة عدم العلم بالحرمة واخبار التوقف والشبهة
يوجب العلم بها فلا يكون مصادقا لاخبار الاباحة الاقبل ورود الشرع او بالنسبة الى من لم يصل اليه اخبار النهي وفيه
اولا المعارضة وثانيا عدم الدلالة اخبار التوقف وثالثا عدم جريان التخصيص الاول بما في جميع الاخبار بل مطلقا على اصولنا
استدل الحاظر بما استدل به الخلاف الاول وهو جوابه باخبار الكف عند الشبهة والاحتياط وبانه جواب ما اجيب للتوقف
بظواهر جاءت بين الاقسام الخمسة الاول الاخبار الدالة على النهي عن القول والافتاء بغير علم وهي كثيرة وبانه طائفة على مثله
الظن ووجه الاستدلال بها واضح والثاني الاخبار الواردة في ان الله سبحانه في كل واقعة حكما اتى به الرسول وهي ايضا مما
يدل بعضها بمثله الحسن والاقرب ووجه الدلالة انها تدل على ان لكل شيء حكما منصوصا وعلى هذا فقد يمكن الحكم باصل البراءة
والتمسك بالاستصحاب وجه الدلالة ان الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط كما يأتي في محله اخبار الدفع الدوابات
الاجماع على التوقف عند الشبهة مطلقا كما دل عليه الاخبار وقد ادعى الاجماع عليه ايضا انه قال التوقف عند الشبهة خير من الاقتحام
الهلكات على كل حكم شبهة وعلى كل جواب نوازل فما وافق كتاب الله خذوه وما خالف كتاب الله فدعوه وروى الزهري

الوقوف

الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وترك حديثا لم تروه خير من رواية حديثا لم تحصه وفي النهج فخذ من حديثه ما
اقذ عندك الشبهات وفيها وقع وطن على المؤمنين لا يرى كالوقوف عند الشبهة وعنه ع من صحبت الشبهة عليه دير من
المهلكات بجزء التقرب عن فهم الشبهات وفيها كتب الى الاشتر وقف في الشبهات وخذ بها تورد به المقول واحذر الشبهة
وعن ابي جعفر ع اذا اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده واردوه الى عالمه والمناسب الاحاديث المصرحة بكون الامور المشتبهة حلالا بين وحرام
بين وشبهات بين ذلك محتجبة او يوقف عندها كما في مقبولة ابن حنظلة حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات
نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وعنهم ع انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبعه وامر
بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله وعن رسول الله صلى الله عليه وآله ان الحلال بين والحرام بين وبين ذلك امور مشتبهات
قال فمن ترك الشبهات والجواب اما عن الصغرى الاولى فبوجوه الاول ان هذه الاحاديث لو كانت دالة لكان ورودها علينا
وعليهم على السواء لان الطائفتين متفقتان في التوقف في الحكم الواقعي والخلاف ان الخلاف ظاهرا فيما لا يعلم حكم الواقعي ما هو
فنحن نقول يجوز تعلم وترك وهم يقولون يجب تركه كل بتمسك فيما يقول بظاهر فكيف صار قولنا بالاباحة الظاهرية قولا بما لا
يعلم دون قولهم بالحرمة والجواب الاول وجه تسمية الاخبار في نفس المتوقف دون المجتهد انها متوقفان في الواقع دون
الظاهري فلو كان نقلا لا ادرى الظاهري فهم ولو سئل عنه عن سبب التهام يجب عقب الترك لكان لتوهم وجه ولكن
ليس كما يدل عليه مسكر باجتناب الشبهة والاحتياط الثاني انه لا يرد تلك الاحتياط على المجتهد لاحتمال ان ذلك
ان هذا اسوأ لا يعلم احدها الامر المخصوص الذي لا نص فيه خصوصه كشرب التن والثاني حكم مخصوص كشرب التن والثالث عنوان لا نص فيه والرابع
الحكم الواقعي الخصوص شرب التن والرابع حكم مخصوص حيث انه مما لا نص فيه اي حكم لا نص فيه وما احد من هذه الاربعة يصدق
عليه انه مما لا يعلم اتفاقا وهو الثالث وواحد اخر مما وقع الخلاف في انه هل هو مما يعلم او لا وهو الرابع فان المجتهد
يقولون انه معلوم والاولان لا يصدق عليهما انهما مما لا يعلم بل على الاول انه مما لا يعلم حكمه الخصوص وقد اشرنا
واقع الخلاف في حكمه وبعد ذلك يقول الظواهر الناهية عن غير العلم بان ناه عن القول والافتاء والاذاعة مما لا يعلم
واتباعه وبين انه كالنص والتوقف فيما لا يعلم وبين انه كالتوقف اذا جاء او شك في انه مما لا يعلم ولا شك ان المراد بما لا يعلم في الاول
لا يمكن ان يكون ما لا يعلم حكمه كشرب التن اذ لا معنى للقول بشرب التن والافتاء به ومنعه بل المراد ما لا يعلم وقد عرفت
انه منهي فما نحن فيه بالنسبة اليه لان الرابع موضع الخلاف ومن القائلين المجتهدين انهم متوقفون في الثالث فلا يقولون
ما لا يعلمون فلا نسبت به واما ما لا يعلم في الثاني يمكن ان يكون هو الحكم الذي يتوقف في حكم لا يعلمون واذا جاء كما في
قول بكم حكم لا يعلم فيقفون فيكون كالاقتصار على ما لا يعلم حكمه كشرب التن الذي يتوقفون ما لا يعلم حكمه وهو يكون تلك
الاخبار واردة على المجتهدين لانهم لا يتوقفون فيما لا يعلم حكمه ولكن الاولى على ان المراد النفي فلا اشكال عليهم ولا
ينافي تلك الاخبار قولهم الثالث انا نسلم ان تلك الاخبار على وجوب التوقف في كل ما لا يعلم حكمه ولكن نقول ان
كل محتمل للحرمة الذي لا نص على حرمته معلوم الحكم الاقل من جهة اخبار المناسبة مستحبة ما لا يعلمون ورفع عنهم ما لا يعلمون
وكل محتمل الحكم حلالا ما شاكه كما قيل لا كان المعارضة بالنسبة بل الصنف الرابع من اخبار الاباحة وهو المصرح بان كل شيء
والقرآن فهو الحلال وما لا نص فيه ضرورة الرابع انا لو غضنا عن جميع ذلك نقول موقع التعارض بين تلك الاخبار واخبار
الاباحة والقارئ بينها وبين بعضها وان كان بالتساوي فكان من الصنف السادس بالعموم المطلق فان موضوع كل عموم

للاباحة بما فيه الاوامر وهذا اخص مطلقا مما لا يعلم او لا يعلم حكمه فيجب تحصيل العلم كما هو اتفاق الكل عليها وقد يجاب عن ذلك بان الاقسام
من ذلك المنع عن العمل بالقياس وفيه منع ظاهر لاستشهاد على ذلك بكثير منها وقد يجاب ايضا عن جميع الاقسام بوجوه اخر
غير ما قدمناه ذكرها واما الجواب عن الثالث فبمنع دلالة الاخبار على ان الكل واقع حكما بينه النبي وادعى عدم الخلاف على ان كل واقعة
كان الله حكم بين النبي كما ذكرناه فمسئلة المس والقبض سلمنا ولكن نقول ليس مدلول تلك الاخبار الا ان الكل واقع حكما في الواقع وانه مخلف
به لكل احد وصل اليه وجب التحصيل على من لم يصل اليه فلا يدل على ان الحكم لمن طلبه ولم يصل اليه لانه كيف يكلف بالاباحة بل هو مسكوت عنه فلا ينافي الحكم
بالبراءة ايضا ونقول دلت على ان الكل واقع حكما يجب على الجاهل طلبه ومن الواقع حكم ما لم يصل الناس اليه الواقعي يجب الطلب وجدانه بعد الطلب لا
فهل الحكم الواقعي المسبق وتبرئة غير معلوم الحكم بنفس هذه الاخبار لكن حكم من حيث انه الى الفلاة هذا كلام من ان هذه الاخبار لو وردت لوردت عليهم
ايضا ان ما لا نص فيه فانه يكون مباحا فيجب الاجتناب واما عن القسم الثالث فانا نقول بحسب الاحتياط من عدم الاباحة
لا ثبات الوجوب واما عن القسمين الاخيرين فبالجواب ان الثالث والرابع عن اخبار الشبهة لا يفيد الا بعد ان استحباب التوقف
عندها وذلك لان بعضها وان كان بلفظ الامر الدال على الوجوب الا ان منها ما يصرح بعدم الحرمة ومنها ما هو ظاهر فيه من الاول
ما رواه في كتاب الكافي لعلي بن جعفر الثقة في سنده عن الحسن عليه السلام انه قال واعلم ان فعلا لها الى الله يا حسان في حرامها
عقاب وفي الشبهات عتاب الا ان قال ولان كان العتاب فان العتاب يسير وذلك عن امر المؤمنين عليه السلام بين حلال بين وحرام بين وشبهات
بين ذلك الا ان قال فالمعاصي حمى الله تعالى فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها فان قوله من يرتع حولها اشارة الى الشبهة
فلا يكون معناه كما ان قوله فان لله حمى الله تعالى كناية عن الشبهات لان ذلك يدل على انها ليست محرمة بحسب ما يدعيه
ان من ارتكب الشبهات ناقص عنه او دعته نفسه الى المحرمات فيكون غيرها وما يظهر منه الاستحباب من قوله الورع كالوقوف
عند الشبهة وقوله عليه السلام من اتقى الشبهات الى غير ذلك فان امثال هذه الالفاظ ظاهرة في الاستحباب مع ان مقبولة ابن حنظلة التي
هي اقوى اخبار الشبهات واردة في حكم ما تعارض فيه الخبران وفيما كانت الشبهة باعتبار تعارض المنصوص في الاخبار لا بصحيحة صريحة علم
لزوم التوقف وان الحكم هو التخيير ولنا الاخذ باحدهما حكما فيكون المراد بقوله ارتكب المحرمات انه اثم فيه ويعرض لما هو
محتمل له كما لا يخفى من سلوك هذا الطريق ولمن ذهب الى مقابله الاستدلال نفوذ كذا روايتا الزهد والورع فان الزهد
يدل على تحمل الشبهة فيما لا غاية فيه لتفاوت فيه الاحتمالان على حرمة الشبهات الا استعمال اللفظ في معنيه وهو خلاف الاصل وكذا بالنسبة
الاخبار المذكورة وغيرها من صريحة الدلالة بل ظاهر فيه وضعيفة لا يليق معنا فيادة عليه وقد يقال ان الظاهر في بعضها
ايضا صريح في الاستحباب وكذا قوله في القبول هلك من حيث لا يعلم ولذا المتقين وجعل الشبهات غير المحرم وفيه نظر وقد يجاب عنها
ايضا بانه لا يدل على ان الاحكام لمنه ولو لم يحل التوقف فيها على الظاهر لزمت الزيادة فانه ما يكون الحكم في الحلال البين والحرام
البين والشبهة التي يجب التوقف فيها والشبهة في الموضوع التي يجب الاجتناب عنها قطعا وبانه لا شبهة في شمول الشبهة الشبهة في الموضوع
ولما احتمال الوجوب بغير الشبهة والاخبار لا يقبل بوجوب التوقف فيها فما هو جوابه هو جوابنا وبانه صريح في استحباب الصحيح بان الجهل
نفس الحكم فلا من الجهل بموضوعه التي سعة في الاخبار بحسب لقوة سعة في الاول ايضا وبمنع سرد الشبهة على الانحصار لكون الحكم معلوما
باجتناب الاثم بين على الاول ان الاجتناب عن الاول لان ما يسمى الاجتناب عن الاول ايضا ان الاول ضرر ما يجوز فعله وبعد ان
الفقه الاول عليها الحلم البين والحلال البين والشبهات وايقاع تلك كون الشبهات على فرض وعلى ان ذلك لان يقبل ان الاخبار
الدالة على خصوص طلب الموضوع الشبهة كما يأتي فيعرض الاخبار الشبهة فيعم ما ذكره فيها اصل الوجوب وغيره على الثاني

ان ما يدل

ان ما يدل على اعتذر به الجاهل بفعل الحكم يدل على ان المراد فيه بالجاهل من لم يكن من السؤال الخصوص من جهة اعتقاده بالحكم وهو غير
نحن فيه وعلى الرابع انه لا شك في الصلة مع قطع النظر عن اخبار الاباحة هي وهو واقع بثبت الاباحة ولكن يعارضها اخبار الشبهة
بانها ليست مما يعلم بل علم وجوب الاحتياط الى الحاصل ان مورد اخبار الاباحة والشبهة واحد وجهد حلو ما بان اعتبار احدهما غير
جائز فقد يجاب عن مطلق اخبار الشبهة فنقول بانها معارضة لما دل على اصالة البراءة وهو اقوى سندا ودلالة واعتضادا بالكتاب
السنة العقل فهي اولى بالاخذ وبان الظاهر وبان غاية الامر التساوي فيرجع الى ما تعارض فيه الدليلان والمجاز فيه ايضا التخيير فيرجع الى اصل البراءة
وبانها محمولة على ما ذكر اذا امكن الرجوع الى الائمة وبان الرجوع بها بان حكم الاخبار فيه ايضا الاطلاع بما صدر عنهم فحكم من الاباحة وبانها
ضعيفة السند والاجتهاد فيها والعمل منظور فيه لما الاول المنع كون اخبار الاباحة اقوى سندا بل الحق ان اخبار الطرفين غير محصورة
بحيث لا يمكن الحكم على احدهما بالصحة بحسب السند بل الظاهر كلا من الطرفين مشتمل على الانواع الاربعة الحديث وكذلك وضوح الدلالة فانه
لا وجه لجعل دلالة قوله عليه السلام لا تقولوا لما لا تعلمون او قفف عندها لا يعلمون ادعى من دلالة الناس في سعة ما لم يعلموا او دع ما
لا يعلمون واما الاعتقاد بالكتاب فهو حاصل للطرفين واما الدليل العقلي فلا نقول هنا فان اخبار التوقف لا يدل على وجوب
الكف فيما لا يعلم اصلا بل فيما لا يعلم حكمه من غير هذه الاخبار الا ترى انه تعالى قال احد احد حكم ما كتبته في الزبر الفلانية فيما لم يعلم
حكمه فلا يقبح لا يعد تبيحا اصلا واما بالاعتقاد بالسنة فلم اعلم وجهه واما الثالث فلان التخيير لا يرجع الى اصل البراءة فلو كان راجعا
اليه لما انه احد طرفي التخيير لكان التوقف ايضا كذلك واما الثالث فلانه تقييد بلا شاهد واما ما وقع في بعض الاخبار فهو معارض
النصوص وليس هذا الجواب من تقييد اخبار الاباحة بالورع واما الرابع فلانه يمكن الخلم المعارضة بالمثل واما الخامس فلما مر هذا ثم انا
قد ذكرنا ان الزاع انما هو في الشبهة في نفس الحكم واما ذو موضوعه فقد وافق الاصحاب دون المجتهد عن في القول بالاباحة والمراد بالشبهة
في الموضوع وفيه الشبهة في الطريق ايضا ان يكون نفس الحكم من الحلية والحرمة معلوما واشتبه موضوعه بغيره ان يعلم حلية شيء وحرمة
اخر ويشتبه شيء انه هل هو من افراد الاول او الثاني كما اذا اشتبه الحمار بانه مذكى او ميتة مع العلم بان المذكى حلال والميتة حرام فلا شبهة
في الموضوع على وجهين احدهما ان يعلم ان طريان الحالة الفلانية توجب الحلية او الحرمة وتلك الحالة غير معلومة الموضوع وهذا على اقسام
الانسان ما يعلم ان الحالة الاولى الموجبة الاباحة وتلك في طريان الحالة الحرمة كما علمت مملوكة وتلك في طريان الغصب عليه
او بالعكس او لا يعلم الاولى كم تلك انه من ذي الحرمة وصورة اشتباه شيئا ما ام لا او يعلم الاولى وفي الهاوية فان الظاهر
هل هي الموجبة للاباحة او الحرمة كالحم اذا شك انه من المذكى او الميتة وان كان يعلم ان الشيء الفلاني حلال او الا حرام واشتبها
وهذا ايضا على اقسام لان الاشتباه تارة يكون لاجل الامتزاج بحيث لا يمكن التمييز كالمسئلة المملوكة والمغصوبة واخرى لاجل الشبهة
كما لو بين النجس والطاهر اذا لم يكن موجبا لا غير فالمسئلة لاجل امر من عوارض الناس الخارجية والقسم الثاني من الاقسام خارج
عن محل الكلام للاتفاق على حرمته لمكان الاستصحاب وسائر الاقسام يحكم بحلية الاصل وفي بعضها الاستصحاب ايضا فهو المحكوم عليه
بالحلية واقسام الثاني كل فرد فرد لا المجموع كما يأتي ثم انه كما مرت لا خلاف في الاباحة في جميع هذه الاقسام الا في المحصور من
الوجه الثاني كما سيجيء وقد نقل الاجماع عليه مكررا وكثيرا ما يدل عليه ويدل عليه اخبار اخر بخصوصه كما رواه في قرب الاسناد
اذا امير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفره وجدت في الطريق مطرحا كثيرا طريها وبعضها وجنبها وفيها مسكين
فقال امير المؤمنين عليه السلام يقوم ما فيها ويؤكل ما يفسد وليس لهم ان يأكلوا فان جاء طالبها اغرم لهم الثمن قيل يا امير المؤمنين فما لا تأكل
سفرة مسلم سفرة مجوسي فقال لهم في سعة حتى تعلموا ان رواية ابي الجارود وفيها بعد السؤال عن الجبن وانه يجعل فيه الميتة

اذا علمت انه ميتة فلا تاكله وان لم تعلم فاستهم وصحيحة ابي بصير ليس فيها بعد السؤال عن السمن والجبن في ارض المشركين اما علمت انه قد خلط الحرام بالحلال
واما الاقسام فكل حق تعلم انه حرام وصحيحة ابي بصير عن احدهما عليهما السلام قال سالته عن شراء الخيانة والسرقة قال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره فاما
السرقة بعينها فلا والمراد بالاختلاط الالتباس او المراد انه اذا اختلط بحلال مع شك بعضه وفي صحيحة الحلبي عن الباقر عليه السلام قال اذا وجدت
مالا وقد علمت ان صاحبه الذي دفعت منه قد كان يربي وقد اعترفه فيرد عليه واستيقن ذلك فان كنت تعرفه فيه بعينه او معرفة انه يتعرض
اطلب فخذ راس المال ورد ما سوى ذلك وان كان مختلطا فحلله هنيا فان المال مال الله والمراد بالاختلاط هنا ايضا الالتباس وفي صحيحة
الاخرى ايضا عن الصادق عليه السلام رجلا ورث مالا سحتا او قد عرفه ان في ذلك المال ربا وكان قد اختلط في التجارة بغيره فان له حلال
طيبا كله وان عرف منه شيئا انه ربا فليأخذ راس ماله وليرد الزيادة وفي رواية يتحرج عن عمله الا يعمل شراء السرقة والخيانة اذا
تمت وفي رواية اسحق بن عمار قال سالته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال يشتري منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا وفي رواية عنه
عليه السلام قال ان كان خلط الحرام بحلال فاختلطا جميعا فلا باس بالحرام فالمال من الحرام فلا باس وهذه الروايات تحقق منها ايضا دليل على الاباحة
في اقسام الوجه الثاني وبعضها يدل عليها في بعض الاقسام الاول وكان تلك الاخبار صارت سببا لتفرقة الاخبار بين الشبهة
في الحكم وممنوعة وقد ذكر شيخنا المرتضى للتفرقة كلاما لا باس بايراده قال ما عبارته بعد حذف الزوائد ان سائل سائل يا معشر
الاخباريين ويا اهل التوقف فيما لا نص فيه لقد جعلتم الشبهة على قسمين وسميتموها باسمين الشبهة في نفس الحكم وفي طريقه ما حدود هذين
النوعين وهل لكم حكم لكل نوع من سادة التعليل والقول بالقسمين وانتم توجبون التوقف في احدهما دون الاخر مع ان الشبهة
تصدق عليهما ولجاريان حد الشبهة في نفس الحكم كمن شك في ان كل الميتة حلال او حرام وحد الشبهة في طريقه ما اشتبه فيه موضوع
الحكم مع كون حكمه معلوما وهذا التقسيم يستفاد من الاحاديث ومن وجوه عقلية يوجد ويبقى قسم متردد بين القسمين وهو الافراد
التي ليست بظاهرة الفردية لبعض الانواع وليس شبهها بشبهة من الامور المذكورة بل بسبب اخر فاني اعني اشتباه حقيقة
نفسها كبعض افراد الفقاع الذي ثبت تحريمه وشبهته بغاعة في افراد بيره وبعض افراد الخنافس التي قد ثبت تحريمها
فوجدت وسنبين بعض افراده ومنها شرب الشبهة وهذا النوع يظهر من الاحاديث دخوله في الشبهات التي ورد الامر باجتنابها
وهذه التفاصيل يتفاد من مجموع الاحاديث ونذكر ما تدل على ذلك منها قولهم كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال
وهذا واشباهه صادق على الشبهة التي في طريق الحكم بان الحكم الذي فيه حلال وهو المذكى وحرام وهو الميتة وقد اشتبهت
افراده في السوق فاذا حصل الشك في تحريم الميتة مثلا لا يصدق عليها ان فيها حلالا وحراما ومنها قولهم حلال بين وحرام
بين وشبهات بين ذلك وهذا ينطبق على ما لا شبهة فيه في نفس الحكم والا لم يكن الحلال والحرام البين موجودا لوجود الاختلاط
والاشتباه في النوعين من زمان ادم ومنها انه قد ورد الامر باجتنابها ما يحتمل التحريم والاباحة لتعارض الادلة وعدم
الترجيح وذلك واضح الدلالة على اجتناب نفس الحكم ومنها انه قد ورد النوعين اجتناب كثير من الشبهات في طريق الحكم كقولهم
استر من اسواق المسلمين وكل ما لا تيقن فيه وقولهم انما ورد في وجوب اجتناب الشبهات ظاهر العموم لاشتباه الحكم
ولافراد الغير الظاهرة الفردية وغير ذلك خرج منه الشبهات في طريق الحكم بالاحاديث فيبقى الباقي ومنها ان ذلك وجه
الجمع بين الاخبار لانكار جدا قريب من محض ومنها ان نقل الحكم وجوب سؤال النبي والامام عنه وكذا الافراد التي ليست بظاهرة
الفردية وقد نقل الائمة عن ذلك وطريق الحكم لا يجب سؤالهم عنه ولا كانوا يسالون عنه بل علم جميع افراده
غير معلوم ومنها ان اجتناب الشبهة في نفس الحكم امر مقدور لان الواجب قليل واما الشبهة في طريقه فاجتنابها غالبا

مكن لما اشرنا اليه ووجوب اجتناب ما زاد على الضرورة حرج عظيم لاستلزامه وجوب الاقتصار في اليوم والليلة على القوت واحد
وترك جميع ما لا يلزم من ترك المال ومنها انه قد ثبت وجوب اجتناب الحرام ولا يتم الا باجتناب ما يحتمل التحريم مما اشتبه كذا ومن الا فراد
التي ليست بظاهرة الفردية وما لا يتم الواجب الا به واجب شيء ولا يخفى ما ذكره في الفرق بين الشبهة في الحكم وطريقه صحيح ولكن القسم الذي
جعله مترددا بين القسمين اليه الامر الثاني فانه اذا وقع الشك في ان هذا الصوت داخل تحت الغناء الذي ثبت تحريمه لا يرجع الا
الى الشك في صدق الموضوع الثابت تحريمه على المعنى المذكور وكذا بعض افراد الجنائث ويمكن الترجيح بان يقال ان اشتباه حاصل
شيء معينا وهو متميز كالخمر المخصوص يتصور على نحوين وجه واحد ان يكون لاجل اشتباه حاله المذكى مع العلم بكون التذكية ما هي و
يكون مذكى وثانيا ان يكون لاجل اشتباه كون مذكى ومستجمع العلم بحليته المذكى ويكون التذكية هو قطع الحلقوم والاوداج
ثالثا ان يكون لاجل اشتباه كون قطع الحلقوم خاصة تذكية لا مع العلم بكون المذكى حلالا وبان هذا هو قطع حلقومه خاصة والاول
من الشبهة في الحكم قطعا والثاني من الشبهة في طريقه كذلك والثالث يحتمل ان يكون شبهة في الحكم من حيث ان الشبهة باعتبار الشبهة في
حقيقة التذكية التي بيانها من وظيفة الشارع انه وانما هي يفهم من الاحكام وقد صرح بها في الاخبار وان يكون شبهة في الطريق
من حيث ان التذكية حقيقة ايضا من الموضوعات وان بين الشارع اثباتها والرجوع في معرفتها اللغة والعرف كما ان الرجوع في معرفة
والنجاسة سائرها الى العرف ايضا لها والصوت الشبهة ما اشتبه جنابة شبهة تقول الثالث ولما كانت اجناس شبهة الموضوع ظاهرة بل بعضها صريحا
في الجواز فذكر الرد ما ذكره لاخراج شبهة الموضوع جعل الثالث من باب شبهة الحكم ولكن الوجوه التي ذكرها للتفرقة بين الشبهتين غير صحيحة
الاول فلان قولهم كل شيء فيه حلال وحرام كما يصدق على الشبهة في الطريق يصدق على الشبهة في الحكم ايضا كما سبق ولكن يصدق عليها اطلاق
مذكورها وهذا لا ينافيه مع ان صدقه على الوجه الثالث الذي فيه لا يقبل التكيف واما الثاني فلان فيه اولا ان الاقتصار باختصاص قولهم
حلال بين في الموضوع حتى يجب وجود الاقسام الثلثة فيه بل نقول انه لم يقل سلمنا عدم الحلال البين في الموضوع لكن جميع من القسمين الاخرين
ويكون الاول في الحكم خصوصا وثانيا ان البين بمعنى الذي تبين السائع وقد قرر الشارع علامات ودلائل لحلها بان يكون شيء حلالا لكالبيع و
واما لم فكما كان كذلك يكون بين الحلية على الاطلاق ولو حمل على الواقع لم يجد البيان في الاحكام بيانا الا ما ورد العلم بالحكم الواقعي
في امثال ذلك والبرهان مع ان في الموضوعات ما يعلم حليته الواقعية ايضا كماء السماء والنطفة والادوية والمواد الحياة والمعلل با
لعقيس والاصطاد واشباهها واما الثالث فلانه لا يدل على عدم الاجتناب اذا اشتبه الموضوع مع انه معارض بما يدل على التخيير كما ان
الرابع لا يدل على الاجتناب اذا اشتبه الحكم واما الخامس فلتمام ورود ما يدل على وجوب الاجتناب عن الشبهات سلمنا ولكن كما
ان المخرج للشبهات في الطريق موجود كذلك الشبهات في الحكم كما يظهر الشبهة منها ما يخرج جميع افراد العلم واما الثاني
فلمنع عدم وجود وجه قريب وهو تخصيص الشبهة في الحمل على الاجتناب فكان مخرجه من تلك الوجوه انه ورد الامر باجتناب عموم
الشبهة ثم باجتناب خصوص شبهة الحكم فحمله شبهة الموضوع فيحمل الاول على انه وجوابه كذا واما السابع فلانه لو لم يكن جانب الحل
على شبهة الطريق من ابتلاء علم الحلية فيما يتم انكم ابواب التوقف فيه الا نفي وما هذه الاخبار المتكثرة الواردة في السؤال عن الموضوع
الشبهة قد لا وطريق الحكم الا يجب السؤال عنه ان اريد انه لا يجب السؤال عن انه من اي الموضوعات هو فكذا ولكن البطلان من حكم الشبهة وان اريد
انه لا يجب السؤال ان شرعا ما حكم فلانه عدم وجوبه وعدم علمه بحكمه والحيثيات اجتناب في سبيل ولو كان حكمه فيه بالحلية ولا يكون بالحرمة
ولما الثامن فلمنع عدم امكان الاجتناب عن الشبهة في الطريق كما عرفت ولو سلم فلا نسلم اجتناب الحرج لا يستلزم لما يلزم من اجتناب الحرج لا يستلزم
فلان اريد وجوب اجتناب الحرام الواقعي وان لم يعلم الحلية فهم كذا في الموضوعات شبهة الموضوع ايضا وان اريد وجوب اجتناب ما يعلم حرمته

فبأي دليل صحّ اجتنابهم قلنا اوّلاً انه للاخبار المتقدمة كصحيحة ضريس حيث قال ع اما ما علمت انه قد خلط الحرام
فلا تأكله واما ما لا تعلم فكل وفي رواية اسحق بن عمار يتنزه منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احد وفي رواية عبد الله
بن سنان مسلمان كل شيء للحلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك بان فيه الميتة وعمم الدال للزائد
ما لم يترك من الجميع مساو للحرام يصدق انه علم انه قد خلط الحرام او انه ظلم فيه احد او ان فيه الميتة
واذا ترك المساوي فلا يعلم ان الباقي خلط الحرام وظلم فيه احد او فيه الميتة وثانياً ان كل شيء من
شرعاً فالحرام حقيقة هو ذلك الشيء وجب الاجتناب عنه من غير توقف على العلم لكون الالفاظ حقائق في
المعاني النفس الامرية ولكن لما لم يكن التكليف بدون العلم فاشترط في وجوب الاجتناب بكون ذلك
الشيء الحرام واما اشتراط العلم بكونه آياً من هذين العنوانين اعني الاعيان فلا دليل عليه مثل الميتة
وهي موضوعة للحقيقة النفس الامرية ولكنها مقيدة قطعاً بالمعلوم كونه ميتة فالمعنى حرمت
عليكم كما علمتم كونه ميتة وذلك التخصيص قطعي ولكنه عام بالنسبة الى هذا الشيء المعين او احد الاشياء
فانه اذا علم كون احد هذه الاشياء ميتة يصدق على احدها لا بعينه انه ما علم كونه ميتة فيجب الاجتناب
عنه فان قيل قوله ع حتى يعرف الحرام بعينه يخرج الواحد لا بعينه قلنا ليس معنى قوله حتى يعرف الحرام
بعينه ان تعرفه بعين نفسه الخارجي اذ الحكم المطلق مما فيه حلال وحرام ومطلق الميتة منه وكل منهما
معلوم الحرمة وحكم بحرمته وان لم يكن موجوداً خارجياً فلم تعرفه بعينه الخارجي بل المراد حتى يعرف
الحرام بخصوصيته الحرمة بحيث يمتاز بها لا بان تشاهد انه عين هذا الشيء الذي علمت حرمته بخصوصه فان الواحد لا بعينه
شيء يختص بمتاز عن غيره بحيث لو ارتفع خصوصه عدم التعيين ولم يكن هذا الشيء والحاصل ان كلاً من المطلق والكلي
والواحد لا بعينه والواحد المعين شيء له خصوصية بها يمتاز عن غيره واذا صرح الشارع بحرمة كل
واحد منها يصدق عليه انه حرم بخصوصه صنف الحرام بعينه فانه قد يجب الواحد لا بعينه قلنا
كما يكون ميتة والتوضيح انا لا نقول بان الشارع صرح بتحريم الواحد لا بعينه بل بتحريم الميتة وصدق
الواحد لا بعينه اي عليه لكن في الواقع ميتة مضار حراماً فانا نقول الحكم بتحريمه من حيث هو واحد لا بعينه
غير الواحد لا بعينه بل منصوص له فلم صار حراماً قلنا لان باستعمال العلم باستعمال الواحد لا بعينه
الذي هو حرام وسبب الحرام حرام ومما ذكرنا اندفع ما يقال من انه اذا جعل المعيار علم العلم بارتكاب
الحرام فلم لا يبقى مجوز ارتكاب الجميع على التدريج لعدم حصول العلم في كل من بينه والذي يوجب حصوله
هو اذا ارتكب الجميع دفعة ووجه الاندفاع انه قد علمت ان بارتكاب كل منهما ينتفي الاحتمال مع الشك
يحصل العلم بارتكاب الحرام سواء كان احتمالهما في ارتكاب واحد بين والفرد الذي ارتكبه يتحقق
هذا الشرط فيكون حراماً لا لانه حرام معلوم بل لانه سبب للحرام الذي هو العلم باستعمال الحرام ولانه الفرد
الواحد للشرط المذكور ويرد على الثالث انه ان اريد بالواجب الذي جعل الاجتناب عن كل فرد مقدمة
الاجتناب عن الحرام الواقعي فالوجوب ثم وان اريد بالواجب الذي جعل الاجتناب عن كل فرد مقدمة

فلا نم انه للاتيان الا باجتناب ما يحتمل التحريم هذا ان اريد الجزئي الذي يتحقق باباحة الشبهة في الوضعين فلا نم اطلاق الوجوبين المذكورين ثم انه
الحق ان غير المحصور وما دام من المحصور ما يعد في العرف محصوراً ومن غير المحصور ما يعد فيه غير محصور وفي الكفاية انه ذكر انه يكفي جعل المرجع
في صدق المحصور وعدمه الى حصول الحرج والضرر بالاجتناب عنه وعدمه قال وربما يفسر غير المحصور بما يعسر حصره وضبطه الى غير ذلك
ما ذكرنا فيه اطلاق المحصور وغير المحصور على ما لا يحصل الحرج بالاجتناب عنه وما يحصل فكلفظ الزنى يحصل بالاجتناب عن المؤمنين
وقد لا يحصل بالاجتناب عن الف لوجه ثم فرق جماعة بين الشبهة فقالوا بوجوب الاجتناب فيما اذا كان محصوراً وبالاصل والاباحة
في غير المحصور وعزي ذلك الى الاكثر والظاهر خلو كلمات القدماء عن ذلك التفصيل والمراد الاكثر من بينهم وهو الظاهر من المعتبر والشرائع
والتحرير والدروس وعزي الى الجامع وفي جماعة من المتأخرين وسيم والوجه المختار ذكره الاصولي والفروعية على عدم الفرق واجراء
حكم الاصل في الجميع ظاهر من الفاضل والارشاد وهو الحق لاشتراك الدليل فاخراج الموضوع المحصور من دون مخرج مخصص ظاهر البطلان
فالاصل فيه الاباحة بعين انه يجوز استعمال غير المشتبه والحرام واما الجميع فلا اذ من الاخبار المتقدمة ما يدل عليه كما يأتي باستعمال الجميع القطع
باستعمال الحرام وذلك في المحصور وغيره فاذا اشتبه اناء نجس بطاهرين او اكثر فالاصل ثلاثة الطهارة وجواز استعمال الاخر ما لم يقطع من
استعمال الجميع باستعمال النجس فالمقصود نقول بذلك في غير المحصور دون المحصور وما استدلوا على ذلك وجوه الاول انه لو لم يجب
حصل ودوام الامر بالاجتناب عن الجميع الاناء المشتبه والعلة هي الاشتباه وهي متحققة في ماء اناء وفي غير الاناء وفي المشتبه بين الجنس
من الحيوانات والماء وجود الحرام القطعي والحكم بطهارة الجميع او حليته حكم بطهارة البعض وحليته وهو باطل واحد وحليته يتحقق بالاجتناب
انه لا شك في ان اجتناب النجس والحرام واجب وهو لا يتم الا باجتناب كل واحد الثاني ان استعمال الذمة بالصلاة يتيقن على البراءة اليقينية
وهي لا تحصل الا بالطهارة من ماء المشتبه فليس غير التوقي المشتبه ويتم المطلوب بعدم القول بالفصل الثالث ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح و
المفاسد الواقعية فاذا علم ان في الشيء حراماً او نجساً فيجب اجتنابه فيجب اجتناب الجميع ولو كانت هذه الوجوه جارية في غير
المحصور لتحقق الوقوع في الحرام وقد علم استعمال الجميع الذي يتحقق به العلم باستعمال الحرام في المحصور لكن عادة ولما غيره فلا يحقق الكلف الواحد فلذا
العلم ويرد على الاول منع قطعية الطهارة بل علم طهارتها وعلى الثاني او اللعارضة بوجود الحلال والطاهر القطعيين وقد بينا انه ان اريد
بالحكم بحلية الجميع او طهارته الجميع من حيث هو ولو بشرط الاجتماع فاستلزام الحكم بحلية الحرام الواقعي او نجاسة مسلم وان اريد الحكم على البدلية
فيعني ان استعمال هذا حلال اذا لم يكن معه الاخر فيكون مباحاً تخييراً من قبيل الواجب المخير ما استلزام المحذور ومنع في ان الناس
بحلية احدهما لا يستلزم بل يرجع الاذن فيما هو لو لم يحكم بحلية الاخر ايضاً ولكن يحكم بما اذا على التخيير الذي يحكم بحلية احدهما وهو على البدل
يحكم بحلية الاخر ايضاً والتوضيح ان منع الشارع عن استعمال الحرام المعلوم وجوز استعمال ما لم يعلم حرمته والجميع من حيث المجموع
معلوم الحرمة ولو باعتبار حرمته وكذا كل منها لشرط الاجتماع مع الاخر يجب اجتنابه فكل منها لشرط الانفراد يجوز الحرمة فيكون حلالاً
ولا يرجع اصلاً حتى يلزم من حيث هو لا يرجع ولا الجميع حتى يلزم العود باستعمال الحرام فان قيل الحرام المعلوم في كل منها لشرط الاجتماع اما هو المشروط
او الشرط المجموع مما لكل بطل قلنا غير الثلاثة فان ههنا امور اربعة مجموع الشرط والمشروط وكل منهما بعينه واحد منها لا يجب الحصول
عنه الحرام هو الاخر وفاسد كل شرط الاجتماع باعتبار استلزامه على ذلك الاباحة دفعه فلا شرط واذا شك واحد لم يشمل الباقي على
الواحد لا بعينه الجميع ظاهر الجزء حيث الحرام فان قيل الحرام قد يكون مشروطاً بالحرمة ولا يجب اجتنابه وقد يكون معلوم الحرمة وهو على سبيل
معلوم العدم وجهولها والوقوع علم وجوب الاجتناب عنه هو الاول والحرام في كل منهما لشرط الاجتماع او في المجموع الواحد المجهول بعينه فيما

وكون المطلق بالجميع لا يضر لان ظاهر كلمتهم
بعلم منه كما في وجدان المحتمل في الشبهة
الشبهة المحصورة
ادلة الاصل تدل حرمة اناء او
نجاسته بعينه

دليل الثاني

من الحرام الواضح الحرمة ولو اريد الاجتناب عن الحرام المعلوم فكون الاجتناب عن كل واحد منهما لتحقق
الاجتناب عن المجموع او كل واحد دفعا للاجمع جمعا مع البواقي وعلى الراجح انه يحصل اليقين بالبراءة مع الطهارة ونزد
من ذلك الدليل اولى ترجيح من ذلك المنوي بملاحظة ادلة الاباحة وعلى الخامس ان اللازم منه وجوب اجتناب المجموع
وهو مسلم واما الوجه الثاني المساوي للحرام لا يحصل العلم بارتكاب المفسدة واما وجوب الاجتناب عما يحتمل المفسدة
فلا نقول هذا كله مع ان ما ذكروه في الفرق بين الحصول وغيره فاسد اما الاول فلانا نريد لزوم العسر والحرج
في غير الحصول كما ظهر وفي الصحراء الواسعة التي يحتمل موضع منها فلا يحتاج الى الجد ولا نريد حرجا فلا تحقق
في الحصول ايضا فان الصحراء التي بين او ثلث اميال فلا يكون بحيث يلزم من تركها الحرج لو اخذ لسنا
ولكنه انما يكون في الخمسة لو لم يكن لمن يلاقي موضعا من الصحراء ان يغسل عضوه الملاقي واما اذا امكن
فلا حرج ولذا كثر نجاسة الغائط مع انه كان اشد بالنسبة بين الوضوء ومقعده في كل يوم مرات سلمنا ولكنه يصير سببا لحل ان
استعمال النجس لا لطهارة بل كالمضطر الى استعماله فان قيل هل يصح في النجاسة واما اذا اشتبه الحرام في غير الحصول
يلزم الضرر على المالك وان صح للعضو مع الحرام مع قلنا قد يكون الضرر في الحصول اشد كما اذا اشتبه فرس
مغصوب مع عشرة اخر من فان ترك المجموع اشد ضررا مما اذا اشتبه غنم مسروقة بين خمسمائة غنم او اشتبه
الموضع من بلدة ضيقة وبسيطة فان ترك مجموعها اقل ضررا مما اذا اشتبه مجموع هذه الصيغة هو وصيغة
اخرى ومع ثالثة مغصوبة واما الثاني فلان فيه اولا ان انه كما اذا اشتبه درهم مغصوب بيع درهمين يحصل
العلم بالفرق بينهما والفرق بحكم وثانيا ان امكان حصول العلم باستعمال الجميع في المحصور موجب المنع من استعمال
الجميع وما المانع من استعمال الزائد من المساوي والحرام والنجس ومن الاشتباه المتقدم من استدلال
وجوب الاجتناب عن المحصور وعدمه من غيره بالاستقراء وعدم موضع قليل في المحصور وغيره لا يثبت ولا
اشعار في شيء منها بالتفاوت بين المحصور وغيره مضافا الى ان مثل هذا لا يثبت الاستقراء ولو ثبت لا يكفي الاطمئنان
ولا حجية فيه وبالجملة المسئلة واضحة جدا مما ثبت ان الحرام المختلط لا يجب اجتنابه فيكون هذا اصلا يجري في موارد
الا ما اخرجه الدليل كالانائين المشتبهين واما ما في الملقيات فلا وكذا في غير الانائين مما لا دليل فيه ثم اعلم ان هنا
قولا ثالثا وهو ان في الحلال المشتبه يجب التخلص بالقرعة لما روي انها لكل امر مشكل ولما رواه الشيخ الجليل الحسن بن
علي بن شعبة في تحف العقول عن ابي الحسن الثالث انه سئل عن رجل اتى الى قطيع غنم فرأى الراعي يتوجه
الى شاة منها فلما اقترب منها اخذ بسيلها فادخلت بين الغنم ثم يدير يده ويعمل بحيث لا يعلم اسم الا فاجاب بان
يعزل جميعها وامرها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فاذا وقع سهم على النصف نحر
النصف الاخر ثم تقرع النصف الاخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاة يقرع بينهما فايهما وقع السهم بها
ذبحت واحرقت وبقي سائر الغنم والجواب اما عن الرواية القرعة فلان المشكل هنا الحرام الواقعي ولا تكليف
بالتمام بخصوص الاخبار المتقدمة واما ما اجاب به فلا اشكال فيه لما من ضعف الرواية من حيث السند
ضعيفة فلا يثبت سوى الاستحباب سلمنا ولكن الثابت منها هو الحكم في خصوص المورد فلا يتجاوز عنها
كما في الانائين وقال المحدث الجليل في اربعينه بعد نقل هذه الرواية هذا الخبر يدل على ان الحلال المشتبه بالحرام

يجب التخلص

يجب التخلص عنه بالقرعة كما افتاء بعض الاصحاب وهو مؤيد بما ورد في الاخبار المستفيضة ان كل مشكل فيه القرعة
وقيل يجب الاحتراز عن الجميع من باب المقدمة وقيل يجوز التصرف فيه راجع الى الاخير فان مثل التصرف فيه يعلم
انه اكل الحرام او وطئ بالحرام وقيل يحل الجميع بالاوجه في الاخبار الصحيحة اذا اشتبه عليك الحلال والحرام
فاجتنب حتى تعرف الحرام بعينه وهذا اقوى عقلا ونقلا انتهى اقول يراد بالعقل الاستدلال على عدم التكليف
بما لا يعلم وبالنقل الاخبار المتقدمة منها ضعيفة ظ فان العقل يدل على انه لا يكلف الا بما يعلم الحرام وهو هنا
معلوم وهو الواصل لا عينه والاجتناب عنه ممكن كما مر واما النقل فهو يدل على وجوب الاجتناب
عن المجموع كما ذكرنا الى حد جواز استعمال الزوجة واما ما يتوهم دلالته عليه فلا دلالة له فان منها صحيحة ابي
بصير المتقدمة حيث سئل عن شراء الخيانة والسرقة قال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره حيث دلت على ان مع
الاختلاط يجوز شراؤه وهي ايضا على ان مع الاختلاط يجوز شراء الجميع بل هذه انما اختلط مع غيره فلا باس
بشراء السرقة اي لو كان ما اشتراه هو السرقة والخيانة فلا باس به لعدم علمه بحرمته لكونه من هو السرقة وبعضهم
وجه جواز البيع بانه لا اختلاف جل انه يحصل مع الاختلاط في مقابلة الثمن ما عليك البايع لا تكونه حلالا لا تكونها
قوله مع في صحيحة الحلبي المتقدمة وان كان مختلطا فكله هنيئا ومع عدم الاختلاط انه ليس ما اختلط معه مذكورا
فيمكن ان يكون المراد انه ان كان المال المغصوب مختلطا مع غيره فكله ان على ان يكون الربا قد دخل ذلك الغير
والفضل منها صحيحة الرفاعي وهي ايضا كسابقتها واردة الاختلاط مع الغير فيها اظهر والمراد بعضه وفيه
الربا فيهما معروفة وقد ومنها قوله ع في بعض الروايات المتقدمة لك ان حلال الحرام حلال فاختلطا جميعا الحرام
الحلال فلا باس وجه عدم الدلالة ان قوله لا باس ليس صريحا في نفي الباس عن الجميع ومنها الروايات المتقدمة الامرة
بان كل شيء اكل فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وبعد ما ذكرنا من ان بعد العلم بحرمة واحد
المجموع عن الحرام بعيد جعل عدم الدلالة وان المعنى بان ما فيه الحلال والحرام فما فيه حلال حتى تعرف ان فيه الحرام ويحصل
معرفة حرمته واحد منه فانه لا يكون المجموع حراما فتحقق معرفة الحلال بعينه

البحث الثاني في بيان اصالة
في الوجود فيما كان يحتمل الذم وقد نقل جمع منهم السيد السند والشيخ الحر الجامعي المجتهدين والاخباريين عليه وتردد
الثاني في الفصول المهمة بالاثبات خلاف ونفي وجوب الاحتياط وتبعه الحائري الكاظمي في بحث ذلك الاصل ايضا والمراد بالاصل
والدليل العقلي المقام يرشد اليه وكيف يرشد الاثبات والاخبار السابقة يثبته بل يمكن ان يقال ان جميع ما يدل على اصالة
نفي الحرمة واذا انتفى حرمة تركه بالاصل نفي وجوب الفعل ايضا وقد استدل الشيخ المذكور في الكتاب المسطور بعض الاصل
الدال على حصر الواجبات في الامور المخصوصة ثم اكثر ادلة التوقف جميعها في الاوامر يدل عليه هنا ايضا والجواب الجواب
البحث الثاني في اصل نفي اشتغال الذمة بحقوق الناس وهو ايضا يجمع عليه لم يخالف فيه احد والدليل عليه بعد الاجماع
والاستصحاب ان اشتغال الذمة يستلزم وجوب ادائها وذلك تكليف يصرح فيه بما من الاخبار والذي مع ان اكثر المتوقفين
غير جازمين في خلاف ذلك ويدل عليه اكثر الاخبار الواردة في بيان احكام الاموال ايضا كما لا يخفى على من راجعها
البحث الرابع في اصل نفي الاستحباب والاباحة وقد ذكره الداعي طيب الله مضجعه هذا الاصل في الجامعة وقال ما يتوهم
لكون الاصولين الاول الفقهاء يتمسكون به في الفروع بحيث يظهر منه اجماعهم عليه يفهم الحجة في المقام مضافا الى ان

الاول والدليل المحقق ان شاء قال في
بابه الاصل ان الظاهر منهم اي من
الاخباريين هنا انهم يدعون الى وجوب
الاحتياط مطلقا

ان الاستحباب والكراهة المطلوب نفيهما هو طلوبية الفعل او الترك من المكلف وتعلق الطلب بهذين الطالع المكلف عليه
غير معقول بل يتحقق موقوف عليه فعم اللازم عليه الخصمي والمفروض عدم الاطلاع بعد الخصمي اللازم وما يمكن تحققه
سوى دون مدخلية علم المكلف هو ثبوت حجية الفعل او الترك واقعا او محبوبية وهي ليست حكما للمكلف والاستغنية بالاصل
وهذا الدليل جار في نفي الحرمة والوجوب ايضا واما الثاني والاخبار المتقدمة فالدلالة منها ظاهرة لان الاصل في نفي الوجوب
والحرمة وما يشمل نفي الاستحباب والكراهة ايضا وواضحة الدلالة كما اشير اليه فعم الاخبار الدالة على الاستحباب والترخيص في
الكراهة والاستحباب ايضا فان قيل قد علم من ادلة عدم الاذن بالاخبار الدالة على ان الله في كل واقعة حكما والدالة على انه
ما من شيء الا وجاء فيه كتاب او سنة والذي لا يعلم ان الحادث بعد رضه اي شيء هو فلا يمكن استحباب العموم قلنا
اولا ان من الوقايع والاشياء ما لم يصل النار فيه حالة الازلية وهو حكم استحبابها فيجب ابتلاء به وثانيا انه
ان اريد دلالة الاخبار على ان لكل واقعة وشيء خصوصي حكم وكتاب او سنة فهي ممنوعة وان اريد العموم من الخصوص
فهو مسلم وادلة الاستحباب دالة على حكم ما نحن فيه بالعموم ويتحقق حكم اخر او يحيى اية او خبر اخر فيه غير معلوم فيبقى
باخبار الاستحباب ووجود حكم اخر او خبر اخر ليس مما يكون فيه كتاب او سنة ممن وصلا اليه واما علمه بغيره فلا
يثبت من الاخبار والاصل عدمه **تتميم الاول** الظاهر ان جعل مقابل الوجوب والتحريم والاستحباب والكراهة
الشرعية وان لم يذكر الاباحة الشرعية لاحتمال السكوت وعدم الحكم اما بعد نفي الشارع الوجوب والتحريم وانتفاء السعة والحلية
كما هو في الاخبار ونفي الاستحباب والكراهة كما مثبت من الاجماع فلزوم الاباحة الشرعية اذ بالتصريح بانتفاء الاربعة ينتفي
السكوت فهو في معنى الاباحة الشرعية الا في الاربعة ولا يلزم من ثبوت الاباحة الشرعية التصريح بها بل يكفي التصريح
بما يستلزمها او نفي الاربعة الاخرى يستلزم مفهومها مع علم ثبات الاباحة الشرعية بانتفاء الاربعة الاخرى ولو
من غير حجة بتصريح بل بحجة السكوت العقل لا يحتمل لانه يثبت الاباحة العقلية بل بعضهم ان العقل قاطع بانه لا حكم
للشارع فيه بالنسبة الى تخصيص الشارع فيه بالنسبة اليه فتساوي الطرفين فثبت الاباحة الشرعية بشأن العقل الذي
هو الرسول من الباطن واما اثبات الاباحة الشرعية بتصريح الاخبار كما قد يفهم او بواسطة الاباحة العقلية التي
يحكم العقل بها فيما لا مفسدة فيه ولا نص من الشارع كما قيل فغير صحيح اما الاول فلان غاية ما يثبت من الاخبار هي السعة
فيما لا يعلم وحلية الفعل والترك وهما اعم من الاباحة لتحققهما مع الاستحباب والكراهة ايضا واما الثاني فلمنع
الاباحة العقلية اولا كما مر عدم استقلالها بحسب المعنى الشرعية ثانيا كما سبق في بحث الحسن والقبح واختصاصها
بما فيه نفع ثالثا واضعف من ذلك ما قيل في وجه اشتراط اعمال الاصل والحكم بالاباحة على الخصم من ان العقل يحكم
فيما لا مفسدة فيه ولا نص بالاباحة العقلية ولكن يعد ملاحظة نفي الشارع عن كثير من الاحكام العقل فيه بالمفسدة فيبقى فيه
بالاباحة الا يعلم الخصم وعدم وجدان نفي الشارع ويظهر ضعفه مما مر مضافا الى انه لا يحصل العلم بعدم النهي بعد التحقيق
في زمان الغيبة وحضور صاحبه وجدانه ثانيا لكون بعد عدم مع التحصيل **الثاني** اعلم ان شرط اجراء الاصل
استفراغ الوسع في التفحص عن الادلة والامارات فلا يجوز قبله للاجماع بل الضرورة ولانه لولاه لزم امتثال الامر بغير
ومقتضاه ما يعلم وجوده مجهول اسم التكليف وبدل عليه ايضا قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وسائر ما ورد
في الامر بالسؤال والتفقه في الدين وفي الصحيح عن ابي عبد الله ع قال الناس حتى يأتوا ويتفقهوا وثانيا

اولا بكم وثالثا انا نسلم ذلك
ونقول الذنب المعلوم تعلقه الى فعلكم
الذي لكم واقعة او هو مدلول
ما جاء من كتاب او سنة

تتميمان
الاول

السعة والحلية

من

من ان طلب العلم فريضة وانه يجب الرجوع الى الاحاديث وروايتها واولى الاذن لكان نشر الاحاديث وتدوينها بل
سؤال الائمة عن الاحكام بعد ملاحظة قوله سبحانه لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها هو اعتبار بل وكذا تبيان
الرسول بجميع ما انزل ثم قال ومن لم يتعلم فاعمل فيه بالاصل فكما لا يجوز لمن ترك طلب العلم وقال الله اعلم بالاحكام كثيرة
فيه وطلبك عبثا لعدم العلم بجميع ما فيه ثم قال ومن لم يتعلم فاعمل فيه بالاصل فهل لا يجوز له ترك معالجة الطلب
والعمل بالاصل تمسكا بان لا علم فكذا نحن فانا نعلم قطعا انا مكلفون باحكام اجمالا وقد ثبت بالادلة
اتفاقا الاجماع على وجوب الرجوع اليها ودل عليه العرف والعادة وورد في الكتاب والسنة الامر بالسؤال وفي
الثاني الامر بالرجوع الى الاخبار فلا يجوز تركه والعمل بالاصل قبله ومن هذا يظهر عدم جواز تمسك العامي بالاصل
حيث انه لا يعلم مظان الادلة ولا كيفية الاستدلال لعدم علمه بالخصوص قبل ورود الشرع لعدم مظنة العثور على
الدليل ح ويظهر ايضا وجه عدم معذورية الجاهل في نفس الحكم اذا علم اجمالا وجود احكام ووجه ما قالوا من ان الاصل
لا يعارض دليلا مع ان معه لا يكون الا العلم ثم ان التفحص اللازم هل هو بالقدر الذي يحصل معه العلم بعدم دليل
متمكن من الوصول اليه ولو بالمسافرة الى بلد ثانية وتحصيل كتب يجوز وجود دليل فيها او يكفي فيه الظن بذلك
مطلقا او مع القدر الباقي من التفحص في ذلك الوقت الحق هو الاخير اذ لا يثبت من ادلة وجوب التفحص ازيد منه
كما لا يخفى على المتأمل فيما مضى فالى ان الاولين مستلزمان للعسر والحرج بل الاجماع على خلافه امنتفيه ولم يعهد
ذلك من احد من العلماء نعم تقوية الظن كلما امكن احسن هذا واعلم ان التفحص اللازم انما هو فيما اذا كانت الشبهة
في نفس الحكم واما اذا كانت في مصداقه فلا ولو حصل الظن فيه بظهور خلاف الاصل لو تفحص لاختصاص ادلة التفحص بالاولى
بل انعقاد الاجماع على خلافه في الثاني وعدم حجية هذا الظن وكذا حكم الشبهة في حقوق الناس فلو قال احد لغيره ارجع
الى دفترك حتى يظهر لك اشتغال ذمتك بحق او مثل ذلك لا يجب الرجوع نعم خرج بعض المواضع هنا بالاجماع والاخبار
كلزوم سؤال الحاكم عن المدعي عليه عن الشهود واسئاله ذلك وكذا الشبهة في متعلقات الاحكام كالاشتراك والتعارض
والتخصيص وقد ذكر بعض المتأخرين شروطا اخر ايضا الاول ان لا يكون اعمال الاصل مستلزما للثبوت حكم شرعي من
جهة اخرى مثل ان يتردد احد الاناءين المشتبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب عنه فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب
عن الاخر اقول الوجه في اشتراط ذلك ان الحكم الشرعي الذي يستلزمه اعمال الاصل ايضا خلاف الاصل واما لا يعمل بذلك
الاصل الثاني ولا يجري فهو ترجيح بلا مرجح اذا علم عمال الاصل الاول دون هذا الاصل لا مرجح له ويعلم ايضا
وهو مستلزم لترجيح الجمع المقتضي لان يعمل بالاصل الاول ايضا وانفكاك الملزوم عن اللازم ممنوع اذا لم يعمل هذا
اذا لم يستلزم اعمال الاصل الثاني ثبوت الحكم الاول ايضا والا فيصير الحكم بالظاهر اذا عمالهما جميع للتناقض
واعمال احدهما خاصة ترجيح بلا مرجح وذلك كما لو فرض الاناءين لو تلاقيا يستلزم اصالة طهارة احدهما الحكم
بنجاسة الاخر فانه لو كان ذلك لكان من الجانبين فلا يكفي اعمال احدهما وظهر من ذلك ان ترجيح هذا الاستدلال
اشتراط عدم تعارض اصل اخر معه وظهر ايضا وجه ما ذكره السيد المسند ره ولعل هذا الاشتراط من ان يعمل الادلة
الدال على عدم اشتغال الذمة بشيء ما لم يوجد دليل عليه ايضا فوايضا وجل فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وسائر ما ورد
في الامر بالسؤال والتفقه في الدين وفي الصحيح عن ابي عبد الله ع قال الناس حتى يأتوا ويتفقهوا وثانيا

يجمع ما يحتاج اليه الناس اليه وضعنا
مثلا هذا اصطلاحا منه على ما ذكرنا لم
اسمع من اجله بالحكم بنفي غيره مطلقا
وهو ان الاصل في الحكم بالحجية والعمل بجميع ما
وجوب الرجوع الى الاحاديث وروايتها
لقدر الضرورة والعجز عن العمل بالاصل
وجوب الرجوع الى الاحاديث

قيل ومن هذا القبيل ما اذا شك في دين مستغرق لمال الاستطاعة فالتمسك باصالة عدم الوجوب وجوب الحج عليه وذلك
غير مخالف لعقل ولا نقل وايضا يلزم انه اذا شك في طهارة ماء وثوب ليس غيرهما مسقط الصلوة اذ يلزم من اجراء اصل
الطهارة فيهما التكليف بالوضوء والتيمم لا الصلوة وهو ظاهر الفساد وقد يجاب ان قولكم ان الشيء يوجب عدم صحة الاستدلال
الا بثبوت شغل الذمة لشيء اخر فيلزم الموجب لعدم صحة الاستدلال غير ما ذكر فانه نوع من الترجيح بلا مرجح او اجتماع المتضادين
او انفكاك اللازم من الملزوم والعجب ان من ذكر هذا الجواب في الاصل ذكره في الاستصحاب ايضا الا انه يجيء هنا بذلك
وفي الاستصحاب بعدم معارضته استصحاب اخر معه والامر هنا ظاهر ومن تتبع في ذلك الابواب وجد سلم الاشتراط
في الاثنان دون الاربع ان من جهة واحد هذا ولا يخفى انه يمكن دفع المحذور الذي ذكره في الاعمال الاصل
في صورة كون استلزام الثبوت من جانب واحد دون الجانبين بان يقال انا نفعل باحد الاصلين وهو المستلزم
لثبوت الحكم من جهة اخرى دون الاصل الاخر اعني المستلزم لثبوت الحكم المنفي بالاصل الاول وحينئذ فكذلك مثال
الدين والحج فان نفي الدين بالاصل مستلزم وعلة لثبوت الحج بخلاف نفي وجوب الحج بالاصل فانه ليس علة لثبوت الدين
فان الدين مانع عن الاستطاعة وارتفاع المانع معد وجود ما من اجزاء العلة علة تامة بخلاف الحج فان انتفائه
ليس علة لثبوت الدين وكذلك مثال الماء والتراب فان نجاسة الماء والتراب مانعة من التطهير بهما فانتفاؤهما من جهة
لامكان التطهير لا وجوب مع الانتفاء بخلاف وجوب التطهير فانه ليس علة لنجاسة الماء والتراب بالوجه في اعمال
الاصل المستلزم من الاخر الثابت من جهته الاصل جواز اعمال الاصل انما هو اذا لم يكن دليل على الثبوت بل هو مفاد
الاصل واما اذا كان دليل عليه ولو كان اصلا اخر فلم يثبت حجيته بل ثبت عدمها والاصل المستلزم لما لم يجاوز
دليل الثبوت يكون معمولا به بخلاف الاخر فتحقق الاصل بعدم وجوب الحج مالم يدل دليل على وجوبه ولكن ثبت وجوبه
هنا بوجود المال وعدم الدين الثابت بالاصل الخالي عن المعارض فيجب الحج ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في اصل عدم الدين
واما في صورة استلزام الثبوت من الجانبين كما في مثال الاناءين لو كان من هذا القبيل فلا يمكن اجراء شيء من
الاصلين فالحق اشتراط اعمال الاصل بعدم كونه مستلزما للثبوت حكم اخر ينفيه اجمل مستلزم لثبوت ما نفاه
الاصل الاول لا اشتراطه بعدم كونه مستلزما للثبوت حكما مطلقا وقد حصل الغفلة لغير واحد من متاخري المتاخرين
في هذا المقام فقصروا على الصورة الاولى ورد والاشتراط بما سبق ثم غفلوا عن ذلك في بحث الاستصحاب
واضطروا في حكم تعارض الاستصحابين حتى قيل بما يشبه خلاف البديهة فقيل في المسح المشكوك في تذكية الواقع
في الماء القليل القليل بنجاسة الصيد وطهارة الماء مع حكم بنجاسة القليل بالملاقاة وسيأتي تحقيق ذلك وبيان
اسطه في بحث تعارض الاستصحابين ثم لا يخفى ان ما ذكره من مثال الاناءين ليس من شيء من الصورتين
اذ لا استلزام التمسك بالاصل في احدهما ثبوت تكليف في الاخر حتى يقتضي اصل طهارة كل منهما جواز استعماله
والموجب لوجوب الاجتناب عن الاخر هو استعمال الاول دون جوازه اذ مع الجواز يجوز الترك واستعمال
الاخر والاستعمال عن العمل بالاصل وايضا كان قبل اجراء الاصل الاجتناب عن احدهما واما بعد اجرائه لم يزد
تكليف على كان الثاني ان لا يصير التمسك بالاصل سببا لضرر مسلم قائما فلا مانع ان اجراء الاصل من شغل
الذمة بتحقق الناس مشروط بعدم ضرر ومن هنا يناسب الشغل الصلوة مسلم مثل ان يجيء شاة فيك ولد هالك
رطلا فهربت دابته او فتح قفص الطائر فطار فح لا يمكن على سبيل القطع اجراء الاصل بل ينبغي الحكم بالتوقف والجواب

الواقعة

الواقعة الصلح لاحتمال اندراج مثل هذه الصورة في قوله صلى الله عليه وآله الصلح جائز بين المسلمين الا صلحا احل حراما او حرم حلالا
قال والذي التحقيق في هذا جامعة الاصول بعد ذكر ذلك ما حاصله ان التمسك بالاصل النفي شغل الذمة انما
يكون فيما لم يتحقق دليل على الشغل والا فلا يجوز وما ذكرنا ما قام الدليل فيه على الشغل والا فعلى الاول لا يجوز
الحكم بانه ينبغي التوقف والصلح لان المفروض قيام الدليل وان لم يتم فيمكن التمسك بالاصل لعدم تحقق
ما يدل على الشغل فان الدليل الذي لا يمكن معه التمسك بالاصل هو الذي كان مدلوله التاسيس الحكم الذي وقع الشك
في انه صالح ام لا فالصورة المذكورة ان علم دخولها جزما في قوله صلى الله عليه وآله الصلح او في غيره فيجب
الحكم بشغل الذمة وان لم يعلم يمكن اجراء الاصل وبعد احتمال الدخول لا يصلح النفي امكان امر الم اذ الشك
انه جريان انما يكون فيما يرفع الشك والاحتمال وما ذكره من الفرق بين الصورة المذكورة وغيرها
فاسد اذ بعد علم حصول اليقين في اندراجها تحت اصالة الضرر ومثلها يكون داخلة في ادلة اصل
البراءة اذ يصدق عليها انها مما لا يعلم انتفاء كل شرطه وهكذا الثالث ان الاصل في اجزاء العبادات
فاذا شككنا في كون شيء جزء لعبادة لا يمكن فيه باصالة العدم بل لا بد من الاتيان بما يوجب اليقين
بحصول الماهية قال والذي في التجريد بعد ذكر ذلك وما ذكره ظ وهكذا بل ابدا انه لا خلاف
في جواز اجراء الاصل فيه وانه ليس في كلام الاوائل والاواخر ما يظهر منه خلافه ووجهه بعد ما عرفت
من اصالة نفي التكليف والوجوب والتنبيه فانه كان معنى اصل عدم الاحكام ليس عدمها في الواقع
ونفس الامر بل عدم كونها احكاما في حقنا كل ما لم يرد هنا في الجزئية في حقنا والملزوم يكون جزء في حقنا
وجوب الاتيان بها وتجنبها في ضمن العبادة والاصل عدمها ونفي الوجوب او الندب وصف لازم
الجزء وبنفيهما ينتفي الملزوم فيتركب قياس هكذا لو كان هذا جزء العبادة لكان واجبا او مندوبا ولكنه
ليس بواجب ولا مندوب فليس بجزء والنفي بالاصل على الاول هو نفي الجزء باعتبار عموم
يترتب عنه الشيء باصل العدم كما قيل فلا ان الثابت من الاصل هو اصل عدم الاحكام لا عينها فلو جعل الاصل
بمعنى الاستصحاب يحتمل امكان اجراء الاصل في نفي الجزئية بمعناه الحقيقي ايضا مثلا العبادات مركبة
جملة حاصلة من ضم الاجزاء بعضها الى بعض فعمل الجعل والاختراع لم يكن الجزء المشكوك فيه متعلق الجعل
داخلا في ماهية مخترعة مسماة بهذا الاسم الخاص فيستصحب وان كان فيه تامل وقد يقال في اثبات جواز اجراء
الاصل في نفي الاجزاء انه لا مانع منه فان المانع اما وجوب تحصيل القطع في ماهية العبادات لتحقق التكليف
بالجعل فيها وانقطاع الذمة السابقة واخذ ادلة الحكم فهو منتف اذ لو كان ذلك مانعا لكان في نفس الاحكام
ايضا ثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات ايضا مما يدل على عدم وجوب تحصيل القطع في الاحكام بل ادلتها
في الماهيات ايضا واما امكان الاتيان بجميع المحتملات فهو ايضا لا يصلح مانعا فانه لو كان مانعا لكان في نفس الاحكام
ايضا وان كان امكان وجود الدليل على الجزئية فهو ايضا في الاحكام قائم ونقول بعدم اجراء الاصل فيهما
الا بعد الفحص اقول ان كان غرضه بيان رفع المانع والاشكال على وجود المقتضي الذي هو كون الاصل من شغل الذمة
واما ان كان غرضه اثبات اجراء الاصل العدم في نفس الجزء برفع المانع ففيه تهجيم لان المقتضي لم يثبت وجوده ثم

على ما قرره بعض اخر بان ضم اليه اولا وجوب المقتضي فقال ان سبب العمل بالاصل في الاحكام هو كونها مما يتوقف
على بيان الشارع وانسداد باب العلم ببيانه اوجب العمل بالظن الحاصل بعد الفحص والاصل ايضا منه وهذا بعينه جار
في اجزاء العبادات وهذا احسن من في نفس الجزء بان معنى ضرر بالاصل لو تم ما ذكره سببا للعمل بالاصل في الاحكام ثم
المانع من اجراء الاصل في اجزاء العبادات اتجه بوجوه منها ان اشتغال الذمة بالعبادة لا يقتضي الا يقينا فلا يرفع الا
باليقين وجوابه اولا انا ايضا نرفعه باليقين فان الاصل بعد القطع بحجيته وجريانه قائم مقام اليقين وثانيا
ان المراد ان كان اشتغال الذمة بالعبادة المركبة من الاجزاء المعلومة والذمة اليقينية تحصل بمجرد الاتيان
بها وان كان اشتغالها بالمركبة منها ومن الاجزاء المشكوك فيها فاليقين بالاشتغال ثم فانه اذا قال الشارع صل وعلمنا كون
القيام والتكبير والركوع والسجود اجزاء لها وشككنا في السورة فاشتغلنا بصلوة ذات تكبير وقيام وركوع وسجود يقينا
واما بغيرها فان قلنا هنا اسورة تعد الشارع صل وما علم منه كون الاربعة الاولى اجزاء للصلوة وما اوجب احتمال جزئية
السورة ايضا والاخير لا يوجب القطع بتكليف ولكن كل من الاولين يوجبه اما الاول فبنية الصلوة واما الثاني
فبتجويز ان الاجزاء الاربعة وحدها الذمة منه هو الثاني دون الاول بل لا يعلم البراءة منها الا بالاتيان بذات
الخمسة قلنا الفرض انا نعلم انه مهية الصلوة اما ذات الاربعة او الخمسة وليس هنا مهية اخرى حتى يحصل العلم
بالتكليف بها ولم يوضع الصلوة لغيرهما بل منحصر مهيتين احدهما محل القطع والاخرى موضع الشك فاين
الثالث وما هو فان قيل مهية الصلوة امر معين في الواقع مردد عندنا بين المهيتين ولا شك ان المهية المتحققة
بهذا الوصف غير المهيتين فهي المكلف به ولا ضير فيه لامكان الاشتغال بالاتيان بالمهيتين الموجب لحصول ذلك المعنى
في الواقع بل لانه يكون هي محل التكليف بالصلوة لانها الموضوع له لفظ الصلوة فيكون معنى صل افعل مهية معينة واقعا
مردد عندك بين ذات الاربعة والخمسة والتوقف العلم بفعلها على الاتيان بذات الخمسة يكون واجبة ويدل على ما ذكرنا
قوله صل على ما انك تقطع بعدم تكليف بذات الاربعة لانه لم يعلم بعد وصل بل بالاستصحاب بانها واجبة في كل من
مهيتي الصلوة قلنا ليس مهية الصلوة والموضوع له لفظ الصلوة هو مطلق الامر المتصف بالوصفين اي المعين في الواقع
المردد عندنا بالوصفين حتى يكون مهية ثالثة غير المهيتين بل الموضوع له معين في الواقع وعنوانه وصف التردد فمعنى
صل افعل ذات الاربعة التي لا تعلم انه معنى الصلوة بعينها او افعل ذات الخمسة التي هكذا بل الامر المعين
في الواقع الا احدهما هو هذين المهيتين فليس هنا امر ثالث يعلم التكليف به وقوله انك تقطع بقوله صل على تكليف الخ
قلنا لا نم بل يعلم ارادة المكلف لا كسر شيئا ولكن تعلق التكليف بالمكلف لا يكون الا بضمه فانه ان كان بين الامرين
قدر مشترك كما في المثال من التكليف بضمه الاجزاء والا فيعلم التكليف بالخمس بضمه عدم الترجيح والحاصل انه يعلم
تحقق التكليف بما يتضمن ضم القواعد الاصولية وان لا يتسبب به تكليف اصلا لو لم يكن معنى الصلوة معلوما بوجه
سبب الجهل بالمقتضي وثالثا ان اجتماع الشغل اليقيني بذات الخمسة الحاصلة قبل تعلق التكليف بتلك العبادة ولا ترجيح
لاحدهما على الاخر ورابعا ان وجوب تحصيل البراءة اليقينية وترك التردد انما هو مع كما يأتي
ان من الامر ما يحتمل ان يكون زيادة موجبة لبطلان العبادة كما اذا شك في صلوة انه يأتي ركعات اوربع فكما انه لا
يحصل اليقين بالبراءة بفعل الثلث لا يحصل بفعل الاربع ايضا فتعارض تلك المفاسد في طرف الزيادة وحملها على طرف النقصان ترجيح

اصالة

اصالة البراءة في هذا المقصان خالية عن المعارض ومنها ان التمسك بالاصل في ذلك موقوف على ثبوت حجية الاستصحاب في
نفس الحكم لان حال الفعل الثاني الحكم وضعه او لا منع التوقف بل يثبت باولة اصل عدم الوجوب وثانيا انه ان اريد استصحاب
حال الشرع فهو انه حجة في نفس الحكم ايضا كما يأتي لا مدخلية له بالمقام وان اريد استصحاب النفي فالمراد من عدم حجيته
نفي الحكم انه لا يثبت به حكم اما الوضع به حكم ولو سلم حصر الحكم في نفي اخر فلم نقل احد بعدم حجيته في ذلك وثالثا
ان العبادة لا يثبت به منفردا بل هي بضميمة سائر الادلة المثبتة لها ومنها انه معارض باصالة عدم كون المركب
من الاجزاء المعلومة فقط اصل العبادة المطلوبة وجوابه مع كون هذا الاصل جاريا في المركب من الجميع ايضا ان
الغاية لما هي كون هذه العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان بها وجريان الاصل يوجب
الذمة اليقيني وقد مر جوابه وهو انه ان اريد اصالة عدم تحقق العبادة المطلوبة يقينا فهو ممنوع وان اريد اصالة العبادة
المطلوبة اسما لا الموضوعية ايضا ومنها انه لا شك ان اللفظ الفاظ العبادات والمعاجين والاسماء فاذا شك في شيء
انه جزء للصلوة يكون الشك في لفظ الصلوة هل هو موضوع للكل هذا ايضا جزء اسم الاول ايضا النزاع في تعيين المعنى الذي منه اصل الوضع
وهو لا يخ عن الحقيقة والمجاز وهم ضبطوا اما انهما ولم يبين منها اصل العدم بالعدم اسكان معرفته به من البرهان
اذ يعلم كل احد انه لا يعلم كمعرفة اهل العلم بدليل وكذا معرفة حقائق الكل بالكلية الاسمية خواصها التي ضبطها
فانه اذا اطلع احد على معنى بعنوان اللازم لا يمكنه ان يقول ان المعنى لاصالة عدم الزيادة كما اذا وقع لفظ الايارج
في كلام الشارع وعلم ان الاهليلج والصبر جزء منه وشك في بعض الخصوصيات فانه لا يمكن ان يقال الاصل عدم كونه جزء بعض
ان ما ذكره صحيح واما على من ارادة نفي الجزئية الواقعية واما اذا كان المراد نفي الجزئية بمعنى انه يثبت حكم الشارع
بتعاوره لان المنفي حقيقة هو الحكم وذكر جزء واقعيا وبواسطته نفي الجزئية فهذا الاثر اذا امر الشارع بشيء
ولم يثبت عندك كون الامر للوجوب فانت تحكم بنفي الاذن فيه وتنفي الوجوب بالاصل ولا يلزم منه اثبات كون
الامر لمطلق الاذن بالاصل فكما اتقول فيجاب منه ايضا واما ما ذكره من مثال الايارج فنقول بجريان الاصل
فيه ايضا اذا وقع في كلام الشارع وان لم يجر اذا صدر من الطبيب لعدم ثبوت اصل الاصل في الاحكام الطبية هذا والاصل في
ما ذكرنا من صحة التمسك بالاصل في نفي اجزاء العبادات يختص بما اذا كانت في مقام الاوامر الايجابية والندبية كقوله
صل واغتسل يوم الجمعة فلا يجري فيها في مقام النواهي كقوله لا تصل حال الحيض او يحرم الصلوة عند الحيض لا يبقى جواز الصلوة
التي ليس فيها سورة في المثال لاصالة عدم الحرمة الا فيما اثبت اجمالا بسيطا او مركبا على الجزء والا فيما كانت متعلقة
لغير حكم شرعي كقوله الصلوة خير موضوع وضع والصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر لعدم جريان اصل العدم فيه ولا فيما اذا كان
في مورد السببية لحدوث امر او زواله كما اذا قال الشارع العبد عتق بفعل الصلوة لان الاصل عدم العتق وبقاء الرقية قلنا
يقصور ان الطهارات الثلث من ذلك القبيل حيث انها اسباب لرفع الحدث وليس كذا اذ القدر الثابت وجوب ترتب المشروط
الطهارة او تحصيلها مطلقا سواء حصول اسبابها وفعلها موجب لرفع حدث الموجب وان اريد من الحدث هذا الحالة التي كانت
المكلف بحيث يجب عليه ذلك فهو امر يرتفع لا محالة بالاتيان بما علم وجوبه وان اريد غير ذلك فلا نسلم انه يمكن جعلها من هذا
القبيل بالنسبة الى المنفي من المطلق فهو امر الشارع بالمنع عنها بقوله كما في قوله سبحانه ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى
تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا او نحو ذلك من شيء اخر كما في قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن اذا قرئ

بالتشريع لا فيما ثبت وجوبه عند الصلوة او امر اخر من غير تصريح بالمنع ولكن الظاهر ان الطهارات مطلقا خارجة عن هذا الاصل
لوقوع بيانها من الشارع والاجماع على ثبوت جميع اجزائها على ما يجب او يستحب وعلى عدم الفصل بين ما يجب وما يجوز للصلوة وكذا
يشترط في صحة التمسك بالاصل في نفي الاجزاء ان لا يلزم خلاف اصل اخر في طرف النقصان كما اذا دار الامر بين الاقل والاكثر
عدم الزيادة او الاكثر كما اذا شك في صلوة الثلاث ركعات هو اربع حيث ان زيادة الركعة تبطل الصلوة فانه يرجح كما وان علم وجوب
الاقل من جهة تضمن كل من الماهية بشرط شيء وبشرط لا الماهية لا بشرط الا ان زيادة قيد بشرط لا في جانب الاقل مخالفة للاصل وهي
وان كانت معارضة لزيادة بشرط شيء في جانب الاكثر مع خلاف اصل اخر في جانب اخر واعلم انه لا فرق في جواز اجراء الاصل في
اجزاء العبادات بين الذي ينتفي الماهية بانتفائه عرفا الى ثبت جزء بيته كالركوع والقيام بالنسبة الى الصلوة والذي لا ينتفي بالطهارة
بين السجدتين والاستقامة سواء قلنا ان العبادات اسامي للاعم او الصحيحة لجريان الدليل بذلك ايضا انه يجوز اعمال الاصل في نفي الشرط
وان قلنا بكون العبادات اسامي للصحيحة وانه لا فرق في جميع ذلك بين القول بالصحيح والاعم ولا يصغى الى شرح لذلك الخلاف كما
توهم ومنهم من قال بالفرق في بعض ما ذكر وهو ضعيف ثم ان بعض المتكلمين جعل بيان اصل العدم في ماهية العبادات قائلا ما
نص فيه انه لا شك انها كنفس الاحكام في الاثبات فتفتقر الى التوقيف وهو اما بالكتاب او السنة او الاجماع او دليل العقل الذي
هو اصل العدم ولما لم يجز اثبات الاجزاء بالكتاب والسنة ايضا لان الكتاب ايضا خال عن بيانها ومن السنة ايضا لا تثبت الا بالاخبار لانه لم يرد في نص ان ماهية
الصلوة الثلاثية مثلا او الغسل مثلا ثم ثبت اجزائها الا بالنص الخفي وهو مع انه قلما يثبت بجميع اجزائها الواجبة وشروطها
لا يبقى كون جزء او شرط اخر مذكورا في نص اخر تعين ان يكون بيانها وثبوتها بالاجماع وان التي وقع الاجماع على كونها عبادة يكون
العبادة المطلوبة وربما يثبت الاجماع من تسليم المخالف ايضا ان لم يكن هذا المقتضي اي مقتضي جزء او شرط او مضار لكانت العبادة
صحيحة ويثبت بطلان مقتضيه وما اقتضاه فيه وربما لا يسلم ذلك صريحا لكن يظهر من كلامه فانه ايضا كاف في ثبوت الاجماع
اقول لا يخفى ان المراد اما الاجماع على ان ماهية العبادة الفلانية بجميع اجزائها وشرائطها هو هذا الامر فهو كالنص لا يكاد
يوجد ما لا يتوقع ذلك من النص اعرب فانه قل ما يكون عبادة لم يقع في جزء منها او شرط خلاف واما الاجماع على ان هذا
الاجزاء والشرائط من اجزائها فهو كما قال في النص لا ينفي جزء اخر او شرط لم ينعقد الاجماع عليه ولم يثبت فيحتاج الى اصل العدم
او الاجماع على ان الماهية الصحيحة موجودة في ضمن ما يجمع الاجزاء والشرائط الفلانية وان كان بعضها مما وقع الخلاف فيه فهو
اثبات الماهية وتعيينها بذلك اما لما اندرج فيه الماهية جزما لا يعقل اشتمالها على ما ليس جزء او شرطا بل يكون من المستحبات
او لم يكن فيها ايضا مع ان من الاجزاء والشرائط ما وقع الخلاف في كونه مبطلا اصلا كالجهر بالبسملة في الاخفاتية والاخفات بها وان
الاخفات لا منافية الوضوء والحمرة والاستقبال فلا يحصل ماهية وقع الاجماع على اندراج الصحيحة فيها قطعا واما قوله وربما يثبت الاجماع
الخ ففيه اولا انه لو صح ذلك لزم كون جميع المسائل اجماعيا اذ كل من خالف في مسئلة سلم انه ان لم يكن المقتضي وكان المقتضي
للمعدل الاخر موجودا لكان هو الحق مع من اجتهد في مسئلة يزعم ان المقتضي لها انتفاء موجود ولما رجعه خصمه مفقود بل لم يجمع
من لا يعلم قوادح المسئلة اولا على الوجود المقتضي ليقولون به وثانيا ان الذي سلم المخالف انه ان لم يكن المقتضي موجودا لكان الواقع
رضي الامر يكون العبادة صحيحة لانه ان لم يكن موجودا لمزيد خصمه فانه قد يكون الغلط من جهته فان بطلان دليل المخالف انما
هو بحسب اعتقاد الخصم فالصحيح ان هذا الاستدلال حاصل بالنسبة الى المخالف بالنظر الى دليل انتهم فيصير الاجماع تابعا للاجتهاد والواقع
نعم امكان ثبوت الماهية بالاجماع على القول بالاعم كثير والعمل لمذاهب المخالف في كثير من العبادات في الشرائط والاجزاء التي لا يسعى

بانتفائها

بانتفائها عرفا والاجماع منعقد على انتفاء شيء اخر يوجب انتفائها للانتفاء العرفي فتامل وقد تمسك في اثبات الصحة بطريق
اخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة بان يقال ان المتبادر منه وجوده هذا فيكون حقيقة عندهم فيكون هو مطلوب الشارع
اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فلاصالة عدم النقل واما على القول بالعموم مع القرينة الصارفة عن المعنى
اللغوي فيحمل عليه لان كثرة الاستعمال من الشارع فيه صار الى حد اعتقد المحول ان اللفظ صار حقيقة عندهم فيترجح
انه المراد لا الذي لم يعهد من الشارع استعماله فيه او نقدر لا يخفى ان هذا انما يفيد لو وقع النزاع بين مجتهدين
متمايزين جملة ومن جميع الوجوه او اكثرها واما اذا كان بين مقلدين مجتهدين في اكثر الاجزاء مختلفين في جزء
او شرط فلا لان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعة انما هو في المعنى المحدث ثم دعى الشارع
في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في ذلك حصول التبادر بالنسبة الى معنى يصدق في الجملة واما مع كونه صحيحا والزم
ولا يلزم تصور جميع الاجزاء والشرائط فالوجوع الى العرف المتشرعة انما يناسب لتمايز المعاني بعدم مالاتي
جميع الوجوه ولا يتفاوت الحال بتفاوت القولين في مسئلة كون العبادات اسامي للصحيحة او الاعم فان القائل بانها
اسامي للاعم للصحيحة لا يقول بانه يتبادر عنها عند المتشرعة الماهية بجميع اجزائها وشرائطها الموجبة للصحة بل يقول
بانه يتبادر عنها جميع الاجزاء بل يقول ان منها ما يتبع التسمية بانتفائها عرفا فهي غير معلومة عند المتشرعة ٥

ومن الادلة العقلية الاستصحاب وهو ابقاء ما كان على ما كان عليه ما كان اما وجودا فيحتاج به
يسمى باستصحاب الحال والاستصحاب حال الشرع او عدمه فتسمى باستصحاب حال العقل وعرفوه بتعريفات
من جملتها انه ابقاء حكم ثبت على ما كان ويرد عليه النقض بابقاء حكم في الثاني مع العلم بانه لا يدل العلم او الدليل
نص او اجماع ومثاله ان الحكم باستمرار حكم يقتضي الحصول في وقت او حال شك في البقاء بعده ويرد عليه الحكم بالاستمرار
الجزء ونحوه وما اذا كان متعلق البقاء او موضوعه مما لا يتحد بانه كون حكم او وصف يقتضي الحصول في الاول
السابق شك في البقاء في اللاحق فساده غير محتاج الى البيان ضرورة ان كون الحكم كذلك ليس مقتضيا باضافة الاول
بعض ما سبق عليه ولو عرف بانه الحكم على حكم ثبت في وقت او حال بقائه بعده من حيث ثبوته في الاول مع عدم
العلم بالبقاء ولو تقدير الكان خاليا عن النقض والمدلول هو اثبات الحكم في الثاني فلا يلزم اتحاد الدليل والمدلول
والقيد الاخير لدفع ما يرد دليلا اخر ايضا على البقاء كما يقولون هذا الحكم للاجماع والاستصحاب وفائدة اثبات الحكم لا تتفرق
نقض على الدليل الاخر فالاستصحاب قد يفيد فرض يعني اذا حصل الشك يستصحب وتحقيق المقام نقدم مقدمتين

الاولى قد عرفت من تعريف الاستصحاب ان الاركان خمسة وهو الحكم المستصحب والزمان الاول والزمان
والثبوت في الاول وعدم العلم بالثبوت في الثاني والشك لانه لا تحقق في الاخير رعاية الاخرة ما يوجب تكثير
اقسامها فلم يكن التكثير من جهة دليل الثبوت في الاول وعلة عدم العلم اي سبب الشك في الثاني لانه ما يحصل
اقسام المستصحب كثيرة لانه اما حكم عدمي او وجودي والوجودي اما حكم شرعي او وضعي او موضوعه اما
او متعلق له والمراد بالموضوع ما كان دليل الاحكام محمولا عليه كالصلوة والغسل والنفس والنجاسة والصغر
والرطوبة وامثالها فزوال الصلوة واجبة والغسل واجب او سبب لاقامة الصلوة والغسل سبب الطهارة والنجاسة
مانعة من دخول المسجد والحيض مانع عن دخول الصلوة والرطوبة سبب لتعدي النجاسة وهكذا واما ما يتعلق

انها اسامي للاعم الصحيح وان لم يعلم جميع الاجزاء والشرائط والاول بالاعم لا يقول بانه يتبادر عنها جميع الاجزاء بل يقول الخ

واما ما وقع في كلام بعض الفقهاء من ان الطهارة والنجاسة حكمان شرعيان فالمراد انهما امران ثابتان بالشرع او الحكم بثبوتهما
لشيء ثابت من الشرع او المراد ان الحكم بهما حكم شرعي باعتبار استناده الحكم بالاباحة او السببية او المانعية والمراد
بالمتعلق ما كان له مدخلية في ثبوت الحكم او نفيه ولم يكن حكما ولا موضوعا له كاستصحاب الوضع والمعنى اللغوي
ومشاع المعنى وغيره من الموضوع والمتعلق على قسمين لانه اما من الامور الشرعية او الخارجية والمراد بالشرعي
ما كان من المعاني المخترعة المجعولة للشارع كالصلوة والزكوة والغسل والوضوء او امور مترتبة على اسباب جعلها
الشارع اسبابا لها كالطهارة والنجاسة والزوجية والملكية والحرية واطرادها وبالخارجي ما لم يكن كذلك كالرطوبة
والجفاف والنوم والليل واطلاق الماء واضافته ونحو ذلك ثم الامور الشرعية مطلقا اي سواء كان حكما شرعيا
او وضعيا او من القسم الاول من الموضوع والمتعلق هو ثلثة اقسام لانه اما يعلم استمراره ابدا او لا يعلم ثم الثاني
يعلم انه يكون معينا الى غاية اي يعلم ثبوته الى غاية زمانية او حالية او يعلم ثبوته في الجملة الخ في وقت معين يعني ان يعلم
ان استمراره ليس في اقل من ذلك ولم يعلم حاله وليس المراد بالمعين ما ثبت كون شيء غاية له بالالفاظ الدالة على
الغاية بل ما ثبت انتهائه وانقطاعه عند شيء وثبت كون ذلك الشيء من بدل له فالمراد بالغاية المشيء ما ثبت وصف
من بليته بحيث اذا تحقق ارتفع ولا يكون لشيء واحد غايات متعددة واما الامور الغير الشرعية التي يصير موضوعا
او متعلقا لحكم شرعي فكلها من القسم الثاني اذ كلها مما علم له من بدل لو لم يتحقق لم يرتفع واما سبب الشك في ثبوت الحكم
في الزمان الثاني فاما في الامور الشرعية ففي قسمين احدهما ان يشك فيه باعتبار الشك في تحقق ما جعله الشارع
من بدل الحكم وثانيهما ان يشك فيه باعتبار الشك في نفس ثبوت الحكم في الثاني او حال شك فيه باعتبار من غير
شك في تحقق البدل لا فيما لكن يشك بسببه في انتفاء الحكم يكون شكا في جعله من بدل اذ لولاه لكان الحكم ثابتا
لان سبب انتفاء الحكم في زمان او حال قد يكون كونه مخصوصا او مقيدا بغيره ابتداء او من غير التفات الى جعل الشارع
او الحال او خطوره ببالنا فضلا عن جعله اياه من بدل نعم يحكم العقل بكونه من بدل الحكم في جعل الشارع اياه كذلك وايضا
قد يكون الشك باعتبار اطلاق دليل الثبوت في الاول فلا يعلم انه هل يكتفى في المطلق بالاول ام لا وكل من قسمي
الشك انما يتطرق على وجوه اما الاول فلان الشك في تحقق ما جعله الشارع من بدل اما يكون مع عدم العلم بالجعل
وهو على وجهين طبعا ان يشك في الحكم باعتبار الشك في انه هل جعل هذا الشيء الفلاني من بدل له ام لا وهذا الوجه
انما يكون في القسم الاول من اقسام الامور الشرعية اي المستمر ابدا او يكون مع العلم بالجعل وهو على وجوه
لان ذلك البدل اما يكون معينا معلومة وشك في حصولها مع عدم العلم بحصول شيء او يكون معلومة وشك
في صدقها على الشيء الحاصل وهو على وجهين لان الشك في الصدق اما يكون لاجل الالتباس الخارجي او لعدم
العلم بكون هذا الفرد من افرادها مع العلم ببعض افرادها او لا يكون معلومة ويشك في حصولها او في صدقها
- حاصل وقد يكون الشك مع العلم بجعل شيء من بدل في انه هل جعل شيء اخر وهذا القسم من بدل له
ام لا وهذا القسم الشك بوجوهه المستمر انما يحصل في القسم الثاني من الاقسام الثلثة اذ كان الشك قبل
العلم بحصول الغاية واما الثاني فلان الشك في نفس ثبوت الحكم في الثاني على نوعين الاول ان يكون باعتبار الشك
في انه ما ثبت في الاول هل يشمل الثاني ايضا ام لا وهو انما يكون لاجل ان يكون دليل الثبوت لفظا صالحا للاستدلال

لاطلاق ونحوه

لاطلاق ونحوه مما لا يتعين معه احد القيدين اي لاجل كون الثابت من الحكم هو القدر المشترك بين الاطلاق
والتقييد بالاقل او الاكثر فلا يعلم انه مطلق او مقيد بالاقل او الاكثر على الاطلاق هل يكتفى فيه بالاول او لا
وهذا النوع من الشك انما يتحقق في القسم الثالث بجعل مضي الزمان المعين او ما يصلح ظرفا للاستمرار في الجملة
ان لم يثبت اختصاص دليل الثبوت في الاول به والنوع الثاني اذ يكون باعتبار الشك في تحقق المشترك
الثاني مع العلم بعدم ثبوته بالدليل الاول وهذا انما يكون في القسم الثالث مع ثبوت الاختصاص في المغيا
ايضا اذا شك بعد الغاية واما سبب الشك في الامور الخارجية فهو ليس بمحصور اولا لان كل الجميع مشترك كما في انه
باعتبار الشك في تحقق الدليل القطعي اذ كل امر خارجي فهو مما علم له من بدل لو لم يتحقق لم يتلبث كما مر واما الدليل
الثبوت في الاول فهو اما يكون شرعا وعقلا او حسا او على الاول اما يكون امرا او غيره هذا ثم اعلم ان ما ذكرنا
كان اقسام المستصحب وسبب الشك ودليل الثبوت ولا ينقسم الاستصحاب بتوسطها الى جميع تلك الاقسام ايضا هم جريان
الاستصحاب في الجميع والمراد بجريانه امكان تحققه فيه وهو امر غير الحجية وتوضيح ذلك ان كان اعلم ان الشك
في الموارد الجزئية لا يخلو اما من امر يرجع احدهما اثبات حجيتهما او ثانيهما اثبات كون المورد من جزئياتها وهذا هو المراد
بكون القاعدة جارية فيه وقد يكون في القاعدة نوع خفاء سيما اذا كانت كلية الجزئيات فمن عدم بعض الموارد انه
من جزئياتها وليس منها وقد يكون بالعكس ولا اصل الاختلاف في موارد جريان الاستصحاب ايضا ولذلك ترى الفقهاء
في بيان قاعدة كلية يعرفون بها مواضع جريانها وعدمه وقيل المكان الاستصحاب هو الحكم بقاء حكم ثابت في الاول في الثاني
في الثاني في الاول هو تلك القاعدة وقيل انها كون المورد بحيث لو عرض عليه عروض الشك لحصل اليقين بعدم الحكم
الاول وقال ثالث هي عدم العلم بالاستمرار او عدمه وشيء منها لا يتم اما الاول فلجواز تحقق الثبوت في الاول وعدم
امكان بقائه ذاتا في الثاني واما الثاني فلعدم كون مفيد اليقين لم يعلم امكان ارتفع الشك وهل يحصل اليقين بالبقاء
او بعدمه كما لو شك في بقاء اليوم او الليل لظهور اكرام واما الثالث فلانه قد يحصل الاستمرار ويحصل الشك لعارض
في الحجية اليقين فانه يجري فيه الاستصحاب والصواب ان يقال انه قد عرفت ان الاستصحاب هو الحكم بثبوت حكم ثابت في
وقت او حال لما جعله وكما يلزم من تعريفه اشتراط ثبوت الحكم في الاول بلزومه امكان بقائه في الثاني ايضا وقطع
النظر عن جميع الامور الخارجية عن هذا الامر الثابت في الاول اي يكون بحيث يكون بقائه وامكان بقائه
مطلقا ولو بانتفاء امر خارجي مانع ولعارض اخر عرضي ونحوه فهو من شرط في كون المورد من الاستصحاب في زمانه
بل هو شرط في حجيته ووجوده مانع له من عمله ولذا لو ارتفع ذلك الامر الخارجي اقول لو جعل كان الحكم مستصحبا
هذا فالقاعدة على فرض موارد جريانه هو كون الحكم الثابت اولا من حيث هو هو مع لوازمه الغير المنفكة من عروض ملاحظة
شيء اخر ممكن البقاء محتمل الثبوت في الثاني والمحقق انظر من جعل القاعدة في عدم مدخلية الزمان في الاول والطالب
الاول في بقاء الحكم ونهم يجعلها امكان البقاء مطلقا والا يكون بقائه ولو من جهة مانع خارجي الجزئي فيه
الاستصحاب وبعد ذلك فعلم جريان الاستصحاب في جميع ما سوى عدم العلم بالاستمرار الشك في تحقق الثبوت لانه الحكم
في يكون مفيدا بعد الغاية المعلومة او وقت المخصوص ولا يتحقق في الثاني الوقت الثاني ممتنع ثانيا وسوى
موضوعات الاحكام الخمسة الشرعية لانها لا يكون الا افعالا اختيارية لا يمكن فيها الاستصحاب فكلما يذكر حجية في موضوعات

الحكم يراد اما موضوع الوضع والمراد منه ايضا الفارغ منه كالرطوبة والجفاف الغير الفارغ كالمعقود والنوم او يراد
استصحاب ما يتوهم منه اي الحالة الثابتة باعتبار ذلك الفعل كالنكاح والعاقدية والصلاة حكمه امثالها
ويظهر ان نفس الاصوب ايضا يتعلق الى استصحاب العدم والوجود والثاني الى استصحاب الحكم الشرعي والوضعي والموضوع
والمتعلق الشرعي والخارجي وانه الى استصحاب المعاني غير المستمر ايضا وغير المستمر كذلك وثالثه الى
استصحاب ما شك في تحقق من يليه الشرع في الثاني باحد الوجوه المذكورة وما شك في تقدم شيء من غير شك في نزوله
الشرع وما يشترط عدم الشك في تحقق المثبت وراجعه الى استصحاب ما علم ثبوته من غير شك في نزوله الشرع
بالاجماع او بغيره ومن يتعلق الى استصحاب ايضا الى الفعلي والتقديري فان ثبت في الاول اما لا يكون دليل خارجي
على بقائه او انتفائه في الثاني او يكون دليل على بقائه او انتفائه وعلى الاول يكون الاستصحاب مقليا وعلى الثاني يكون
تقديريا والفائدة تظهر على تقدير ضد الدليل الخارجي وانه عدم اخر ايضا وهو استصحاب اشتغال الذمة وهو
وان لم يخرج عن الاقسام المذكورة الا انه يذكره تداولا وقد يذكر منفردا ونحقق نحن نذكره في منهاج اخر ه

الثانية اعلم ان الخلاف في الاستصحاب في موضعين احدهما فيما هو حجة منه وهو اقسامه وثانيهما فيما
يحتج عليه اما الاول فيأتي واما الثاني فقد عرفت عدم جريانه فيما اذا كان الشك باعتبار الشك في تحقق المثبت
الثاني في الثاني ولا خلاف فيه وجريانه في باقي اقسام المستصحب بجميع اقسام سبب الشك ودليل الحكم وهذه الاقسام
مما وقع في بعضها الاتفاق على الجريان وبعضها مما اختلف فيه عن المواضع التي اختلف فيها ما علم استمراره في الحال او في وقت
ولم يعلم حدوثه اذا شك بعد هذا الزمان لاجل الشك في شمول الدليل الاول وقد صرح بالجريان فيه جماعة منهم الصيمري والمحقق
والوحيد العلامة وقد ظن بعض من عاصرناه عدم جريانه فيه قال بعد اثبات حجية الاستصحاب ما لفظه ان الاستصحاب يقتضي الحكم
الثابت حكما اولا وهو قد يكون متعلقا بكلي امر وجودي وقد يكون جزئيا حقيقيا وبذلك يتفاوت الحال اذ قد يختلف
افراد الكلي في قابلية الامتداد ومقداره فالاصحاب ينصرف الى اولها استعدادا للامتداد هكذا ثم قال ان بعض فضلاء
اصحابنا ذكر في حكاية ما جرى بينه وبين بعض اهل الكتاب في تمسك الكتابي بالاستصحاب الى ان قال وبذلك اندفع الاول
المذكور وقلت في ابطال الاستصحاب ان موضوعه لا بد ان يكون متعينا حتى يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في العلم
وهو على قابل المنسوخ الى الحق الا بدليل بان يقول الله سبحانه وتعالى انت نبي الى القيمة والنبوة الممتدة الى زمان محمد ص فان
يقول انت نبي بدون القيد من غير الخلاف ان يثبت اما التصريح بالامتداد الى ابد او اما الاطلاق وهو ايضا في
معنى القيد ولا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير المطلقة والذي يمكن استصحابه هو الثاني لا الاول اذ الكلي لا يمكن
الاستصحاب الا اذا علم من قبل افراده امتدادا اما اذا علمنا في هذه القرية صبيا ولكن لا نعلم اي فرد من الطيور او البهائم
او الدبيلات ثم غبت عنه فانه لا يمكن اثبات الحكم بقائه في من يعيش فيها اولا فيبقى عن اثبات ذلك بطل عشك الكتابي اذ
نقول ان الثابت انما هو كون نبيهم هو الفرد المشترك بين الفرد المتيقن والمشكوك الممتدة الى زمان محمد ص كيف
يجري الاستصحاب الى الابد قال ولا نشك عليك ان الاستصحاب في الحكم الشرعي لا يرد ذلك بل نقول الاحكام الواردة
في الشرع اما يعلم جريان الاستصحاب فيها ان ثبت كونها مطلقة ولم تكن مقيدة الى وقت خاص والحق بالنبوة
الى الابد وذلك لان التتبع في الاستقراء يحكمان بان غالب الاحكام الشرعية غير ثابتة لاجل لسببا بينة والاعلى

الى زمان محمد ص ولان
يقول انت نبي ص

الى حد معين وان الشارع يكتفي فيما ورد عنه مطلقا في استمراره فان تتبع اكثر الموارد يحصل الظن بان مراده من تلك الاطلاقات
هي الاستمرار الى ان يثبت الناسخ اقول ان ما ذكره من ان الموضوع ان كان كليا متعددا بين افراد متفاوتة من حيث صلاحية
الامتداد فلا يصح الاستصحاب الا بعد الاول فاما وتنبيه بطلان جوهر على استصحاب نبوة عيسى مثلا فاسد جدا اما اولا فلان ما ذكره لو كان
صحيحا لزم عدم جريان الاستصحاب في اكثر الموارد التي اجمعوا على جريانه فيها اذ لا يكون في الاكثر استصحاب الا فيما كان الذات
كليا ذا افراد بعضها غير صالحة للامتداد الى زمان او حال يستصحب اليه فان مراده من كون الكلي ذا افراد متفاوتة يمكن ان يكون
ذا افراد موجودة في الخارج والا لم يكن نبوة فيعني من هذا القبيل اذ لا يمكن ان يكون افراده ان المذكور ان منها في الخارج موجودين
بل يجب ان يكون مراده كونه كذلك في لحاظ العقل ويكون الافراد افراده المحتملة الوجود وان لم يكن الموجود في الخارج
الا واحدا ولا شك ان الموارد التي يجري فيها الاستصحاب لا بد ان يكون الحكم فيها موجودين او اكثر عند العقل ولم يعلم ان ايهما الموجود والا لم
يحصل الشك ولم يحتج الى الاستصحاب مثلا لو شك في ان قضية المذي المطهرة الى اصله من التوضأ نقول ان المطهرة في لحاظ
العقل فردين احدهما المنتقضة بالمذي والاخر بها المستمرة مع خروجه ولا شك ان الاولى لا يمكن استصحابها مع المذي وانتفاؤها
ان لها فردين ووجود كل منهما محتمل اذ لولاه لما حصل الشك وعند بديهة كذا لو صرحت حالة شك لاجلها في بقاء وجوب
الصوم مع نقول ان وجوبه كلي له فردان المستمر مع هذه الحالة والوجوب اليها ولا يعلم المتحقق منهما والثاني لا يجري فيه الاستصحاب
ولا يصح الاستمرار مع وجود هذه الحالة واما اذا علمنا عدم جريان الاستصحاب في بعض المواضع وعدمه في بعض لا يمكن ان يكون الافارق
نقول لكن لذا اشترط به لمكان الجريان فان قلت ان شرطه بجواز احتمال الاستمرار كما اعترفت به فيما تقدم نقول لك هل ليس
ذلك الاحتمال متحققا في امر النبوة وان قلت انه عدم احتمال ما لا يعلم استصحابه فنقول ان فيما انت تقول بجريان الاستصحاب فيه هل
ليس محتملا عندك ان يكون وجوده بمعنى بهذه الحالة وهذا الزمان فان لم يكن محتملا عن اين وجد شكك وان قلت ان شرطه
امر اخر فلا بد من بيانه حتى ننظر في امره فان قلت قد يكون الحكم بحيث يعلم امكان بقائه لذاته وهذا انما يجري فيه الاستصحاب
وقد يكون بحيث يعلم عدم امكان بقائه وهذا لا يجري فيه ايضا وقد يكون بحيث لا يعلم امكانه وعدمه لعدم العلم بالحكم وهذا
ايضا يجري فيه وما نحن فيه من ذلك القبيل اذ لا يعلم ان الحكم هو المقيد او غيره فهذا اذا كان ما يراد استصحابه هذا الشخصية
بشرط ولكنه ما علم وجوده قطعا وهو الحجية لا بشرط وهي يمكن البقاء قطعا واما ما ذكره لتوضيح الفرق من التمثيل
بالحيوان الموجود بين افراد متفاوتة في صلاحية امتداد العمر وقوله لا يمكن لنا الحكم بقائه في مادة يعني فيها احتمال
الحيوان عمرا فيقال الذي لا يمكن هو عدم الحكم الواقعي وفيما لم يترتب عليه من شرعي حيث لم نوجب الحكم ببقاء
شيء لا يعلم انه باق ام لا وان امر اذا امر ترتب عليه من شرعي فلا اثبت من الشرع وجوب الحكم بالبقاء اي يترتب الاثار
المترتبة على بقائه شرعا عليه فلا نسلم عدم امكان الحكم بالبقاء بهذا المعنى وبذلك الوجه الشرعي في مثال الحيوان لا يدخل
هذا القرية ملزوم فيه ذلك الحيوان لا يجوز الدخول الا بعد مضي مدة عمر الاول استعدادا واما ما ذكره لدفع
النقض بالاحكام الشرعية فهو منهما انهم كان مجال القول بان الاحكام مستصحبة في الاحكام ايضا انما نسلم جريانه
فيما ثبت وعلم عدم استمراره كونه مطلقا واما ما لم يثبت فيه ذلك اما العموم وصيغة المطلق ايضا او لو سلم ايضا
القيل فيكون كالنبوة محتملا للاقسام الثلثة وقيم بان التتبع يعطي ان غالب ما لم يثبت الاحكام
بالنسبة اليه فالمشتبه محمول عليه فيحكم بالاطلاق بالنسبة اليه فيكون مما ثبت اطلاقه يجري فيه الاستصحاب

وجوب صوم مثلا بعد مرور وقت صلاته او يجيء زمان
فعل صوم

تقييد بعد المطلق ص

الرفع على الحاق الشيء بالاعم وهو عما لا يتم التمسك به بدليل واما قوله وان الشك الخ فهو جملة لا فعل لها في موضع
الاشباه المذكورة في عبارة ارادة اثبات حكم له من المطلقات الثابت كالمقيد بالالحاق بالاغلب على الاستمرار اي ارادة
ارادة الشك الاستمرار ضمنا بالالحاق بالاغلب على هذا فيرد عليه ان هذا يكون في الاحكام الشرعية بين ما علم عدم استمراره
وما علم استمراره فلا يكون فيها استصحاب اصلا لان اهل الاول انما كانوا يحتجون بالاستصحاب ان الاستصحاب انما يجري
فيما حصل فيه الاستمرار اما علم استمراره او علم استمراره فليس باستصحاب انتهى فان قلت ان المعلوم بالاستقراء هو الاستمرار الى
ان يثبت الرافع لا مطلقا وما لا يجري فيه الاستصحاب هو الثاني قلنا مع ان هذا لا يصح فيه انه كل استمرار انما هو بيد
الشارع على التحديد بثبوت الرافع يرد عليه انه ان ثبت الرافع فلا استصحاب واذا لم يثبت فيكون الاستمرار معلوما بالادلة
الاستقراء فان قيل لا يحصل الشك بل الوهم في الاستمرار حتى يعمل بالاستصحاب قلنا نعم يحصل ذلك والكلام مكابرة مع
حصوله فهل يبقى الظن بالاستمرار ام لا بل يبقى مجتمع النقيضان والاقصار كالنبوة فان قيل الاستصحاب هنا كما جاء
ما علم استمراره في جزء من وقته على ما ذكرت فكل نقول فيه يجري هنا قلنا اردنا ما علم استمراره وشك في وجود
مزيل فيه ان يكون ظاهر لفظ الاستمرار شك في ان المراد هل هو ذلك ايضا ام فيه تجوز او تخصيص لان علم ارادة
الاستمرار ومع ذلك مع الشك لا يجامع تجويز البقاء الباطل وذلك القائل صرح بان المطلق ضمن الاستقراء ان المراد
الاستمرار ويمكن ان يكون مراده من قوله وان الشك الخ اثبات استمرار حكم المطلقات بالالحاق بالاغلب لا لاثبات ارادة
الاستمرار منها به وح يرجع الى ما استدل به بعضهم على حجية الاستصحاب وسياتي الكلام فيه هذا واما جريانه من
شبهة استصحاب النبوة فسيعلم في مقام بيان ما ثبت حجيته من اقسام الاستصحاب وما لم يثبت ومن المواضع ما ثبت
بالاجماع في زمان او حال ووقع الخلاف في اخر فقيل لا يجري فيه الاستصحاب محتجا بان كل دليل يضاد ونفس الخلاف
فلا يمكن استصحابه معه وكان منشأ القول بذلك زعم تبعية استصحاب الحكم لدليله وفيه ان المناط في جريان الا
ليس هو ما كان احراز دليل الحكم في الثاني فان كثيرا من الموضوعات تثبت بدليل لا يمكن استصحابه ولا يخفى ان
الشك في الحكم الثابت بالاجماع ثلث صور احدها ان يثبت حكم في زمان خاص او حال مخصوصة بالاجماع
بحيث يكون الخصوصية ايضا داخلة في المجمع عليه وكان محل وقوع الخلاف كان يثبت بالاجماع وجوب صوم الجمعة
واختلف في السبت وهذا ليس موضع النزاع فانه لا يجري فيه الاستصحاب وفاقا وثانيها ان يثبت حكم في جميع الحالات
او الازمنة او زمان او حال خاص وشك في جزء من ذلك لطارئ او وقوع خلاف هذا الاجماع كما هو كذلك في بعض
طرق الاجماع وهذا ايضا غير محل النزاع ويجري فيه الاستصحاب وفاقا وثالثها ان يثبت حكم مطلق بالاجماع ووقع
الخلاف في مزيله كالمطلقة الثابت بالطلاق بالاجماع ووقع الخلاف في اتمامه كذا وهو موضع النزاع ويجري فيه
الاستصحاب على الحق المشهور ومن المواضع الاحكام الخمسة الشرعية فقيل بعدم جريان الاستصحاب فيها الا في
الاحكام الوضعية وسياتي الكلام فيه ومن المواضع ما علم فيه ثبوت الحكم الاولي في الثاني قال والدي العلامة
وح في التحرير عدم جريان ثاني الاستصحاب فيه وقال به بعض اهل العلم وصرح طاب ثراه في جامعة الاصول
بالجريان وهو الحق لما عرفت من ان المراد من الشك اعم من المحقق والمفروض ويشهد به هاهنا شاهد ينبهم من قوله
ادلة الاستصحاب الاجماع والاخبار فنقول اختلفوا في حجية الاستصحاب على اقوال الاول الحجية مطلقا وهو للاكثر

من محققي

من محققي الخاصة والعامة وذهب اليه المفيد والمحقق في اصوله والعلامة ونسب الى الشيخ وكلامه في العدة يخالف
ذلك والثاني عدمها كذلك حسب في العدة الى اكثر المتكلمين واكثر الفقهاء من اصحاب ابي حنيفة وذهب اليه
السيد المرتضى وهو الظاهر من الشيخ في العدة واختاره صاحب المعالم وعزاه الى المعتبر ايضا الثالث حجيته
في الموضوع والمتعلق دون الحكم الشرعي ذهب اليه اكثر الاخباريين وقد نسب اليهم الحجية في الموضوع
فقط وهو مخالف لتصريح بعض محققي لهم الا انه قد يستفاد من بعض كلماتهم ان كل من الموضوع والمتعلق على الاخر
الرابع حجيته في الموضوع والمتعلق دون الحكم الشرعي ذهب اليه اكثر الاخباريين وقد نسب اليهم الحجية في
الموضوع فقط وهو مخالف لتصريح بعض محققي لهم حجيته فيهما وفي نفس الحكم ايضا بالنسبة الى النسخ خاصة
وذهب اليه بعض الاخباريين الخامس حجيته في الاحكام الوضعية فقط وبتبعيته يجري في الاحكام الشرعية
نسب الى صاحب الوافية ومذهبه اختصاص جريان الاستصحاب فيها مع انه لا يقول بالحجية في جميع الاحكام
الوضعية ايضا كما يأتي السادس حجيته في القسم الثاني من الاقسام الثلثة المتقدمة في المقدمة اذا كان الشك حصول
الغاية الاطلاقا وهو مذهب صاحب المدخرة ثم ولعله وافق للاخباريين بل قال والدي العلامة وطائفة
من مشايخنا قدس الله اسرارهم باتحاد قولهما وهو محل كلام الا ان يكون الاصطلاح جاريا على تسمية
ما شك في حصول من الله المطلق استصحابا في الموضوع وقد نسب اليه الحجية السابع ما ذهب اليه المحقق الخوانساري
وهو الحجية في القسم الثاني ايضا اذا كان الشك في حصول الغاية او في صدقها على شيء حاصل الا كان ذلك
في الامور الشرعية دون الخارجية ويظهر من كلامه في الحاشية عند شرح قول الشهيد بجواز استعمال الماء
النجس والمشتبه به قوله بالحجية في القسم الثالث ايضا فقط مطلقا ليس كذلك وقد نسب اليه الحجية في الشك
في حصول الغاية فقط مطلقا وليس كذلك الثامن الحجية فيما اذا لم يكن الدليل الدال على السبق في الاول
هو الاجماع وكان محل الشك هو محل الخلاف نقله بعضهم ولم اعثر على قائل به نعم قال صاحب الذخيرة
وشارح الدروس بعدم الحجية فيما كان محل الشك هو محل الخلاف نقله بعضهم ولم اعثر على قائل به نعم قال
ولكنهما لا يقولان بالحجية في جميع الموارد التاسع الحجية في الامور الشرعية وعدمها في الخارجية نقله
شارح الدروس عن بعضهم فهذه تسعة اقوال عثرنا عليها ولا يبعد ان يعثر على تفاصيل اخر في المقام لو تتبعت
كلمات الاعلام فان الكلام في هذا المقام غير مضبوط بل كلماتهم في بحث من الاقوال لا يخلو عن المسامحة والتشويش
والحق عندي الحجية مطلقا للاخبار المتواترة معنى بينها الصحيحة وزرارة عن الباقر ع وفيها بعد السؤال
عن وضوء رجل ينام بحيث ان تحرك شيء لا يعلم به الا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه
على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر ومنها صحيحة الاخرى وفيها بعد
سؤال السائل عمن اصابه الدم او المني الثوب ولم يتيقن وصلى وجوابه بعدم اعادة الصلاة قلت لم ذلك قال
لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا ومنها صحيحة الاخرى
وفيها ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين

ويتم على اليقين فبنى عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات ومنها رواية الخراساني ومنها اليقين لا يدخل فيه
الشك ومنها ما روي في الخصال وارشاد المفيد عن ابي جعفر عن ابيه عن امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض
على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ورواه الشيخ الحر في كلياته وبخط المجلسي المجلسي في بحار الانوار وان الشك
لا ينقض اليقين ورواه فيه عن مصحف العتيق ثم قال اصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء
واعتمد عليه الكليني ومنها موثقة ابن بكير فيها ايا ك ان تحدث وضوءا بيقين فتشك انك قد احدثت
والمتحصل من تلك الاخبار فقرات اربع احديها ان اليقين لا ينقض ولا يدفع بالشك وثانيها انه لا يدخل اليقين
في الشك ولا يختلط احدهما بالاخر وثالثها انه لا يعتد بالشك في حال ورابعها ان من كان على يقين فشك
فليمض على يقينه اما الاولى فلا يمكن ان يكون المراد منها ما هو ظاهرها صريحا انه اذا جاء الشك ينتقض اليقين
والتكليف بعدم نقضه تكليف بالمحال فالمراد منها كما هو المستفاد من موارده اما عدم نقض المتيقن اي ما علم
وجوده او الحكم به او عدم نقض حكم اليقين اي ما كان يترتب على اليقين الاولي يجب الحكم به بعد الشك ايضا
لمعنى نقض اليقين بالشك ترك حكم اليقين ومقتضاه او ترك الامر المتيقن استنادا الى الشك وهي مستحيلة
عليه ولا يخفى ان نقض اليقين بالشك بهذا المعنى يستلزم انه لو لم يطرء الامر الموجب للشك اي احتمال زوال الامر
المتيقن لكان اليقين السابق باقيا من دون احتياج الى دليل اخر اي يجري الدليل الدال على الوجود السابق وهذا
اللازم هو بعينه مراد من قال ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك عدمه عند التعارض اي تعارض الشك
مع اليقين اي كان المورد بحيث لو لم يطرء احتمال الزوال الموجب للشك لكان اليقين السابق باقيا من غير احتياج
الى علة اخرى وعلى هذا فلا يبقى محل لتمسك الاصحاب في القسم الثالث اي فيما علم استمراره في وقت ولم يعلم وجوده او عدم
طريان احتمال زوال الحكم منه من غير تجدد دليل اخر ممتنع وكلما فرض عدم طريان احتمال الزوال منه قال المحشي كون
من جهة عدم علة اخرى قيل المراد بالتعارض على ما سبق ان يكون الحكم بحيث لو لم يطرء الشك لكان اليقين بالحكم
باقيا وهذا متحقق في الثالث ايضا لو جهين احدهما عدم الواسطة بين اليقين بالبقاء واحتمال الزوال منه
فان فرض عدم احتمال الزوال والارتفاع فيكون اليقين بالبقاء محققا لا محالة وثانيهما ان عدم طريان احتمال
الزوال انما يكون عند القطع بان شيئا جزء علة الوجود لم يرتفع ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول
لكن بقاء المعلول انما هو ببقاء علته التامة وزواله انما هو بعدمها وفيه انا نسلم عدم الواسطة بين ارتفاع
الشك اي احتمال الزوال واليقين ولكن اليقين قد يكون باقيا وهو الذي لم يفتقر في حصوله الى تجدد دليل اخر
اذ سبب الشك في هذا القسم هو عدم دليل على شيء من البقاء سوى ما اوجب وجوده في الاول قبل عروض الشك وقد يكون حاصلا وهو الذي يحصل بتجدد دليل اخر ويحتاج
في حصوله الى دليل ملحق سوى الاول والمراد بقاء منهما هو بقائه من غير احتياج الى دليل اخر فيجري ارتفاع
الشك لا يكشف عن بقاء اليقين اذ قد يكون بحصوله وتجدده وبذلك ظهر ما في الثاني ايضا فان فرض عدم طريان
احتمال الزوال انما يكون عند القطع بان شيئا جزء علة الوجود لم يرتفع ومع ارتفاعه يحصل اليقين بالبقاء
جزء او اجزاء من علة الوجود في الاول بان يقطع بتحقق علة اخرى علة الوجود ثانيا غير علة الوجود في الاول وهذا

ولا امر حادث اخر ايضا مضاد للمتيقن السابق والا لارتفع السابق قطعا صحيح

والا لم يكن نقضا بالشك اذ لولاه لكان اليقين منقضيا ايضا صحيح

ففيه لا يكون تعدم تحقق الدليل الموجب للحكم الاول لانه الموجب للشك عدمه يوجب عدم اليقين السابق دون بقائه مع ارتفاع الشك في هذا القسم ولا حدوث شيء اخر مضاد لا يعلم منه بقاء اليقين السابق اصلا لا اجتماعه مع اليقين بعد مدايفه والقول بانه ليس كلا منافي القطع بانتفاء الحكم السابق ان الكلام انما هو في تحقق السابق والشك في زوال الرفع الفارغ من انتفاء احتمال القطع بالعود ولم يحدث امر مضاد للحكم السابق وهذا كلام لا يحصل الشك اي احتمال الزوال واليقين ولكن اليقين قد يكون باقيا وهو الذي لم يفتقر في حصوله الى تجدد دليل اخر اذ سبب الشك في هذا القسم هو عدم دليل على شيء من البقاء سوى ما اوجب وجوده في الاول قبل عروض الشك وقد يكون حاصلا وهو الذي يحصل بتجدد دليل اخر ويحتاج في حصوله الى دليل ملحق سوى الاول والمراد بقاء منهما هو بقائه من غير احتياج الى دليل اخر فيجري ارتفاع الشك لا يكشف عن بقاء اليقين اذ قد يكون بحصوله وتجدده وبذلك ظهر ما في الثاني ايضا فان فرض عدم طريان احتمال الزوال انما يكون عند القطع بان شيئا جزء علة الوجود لم يرتفع ومع ارتفاعه يحصل اليقين بالبقاء ولو لم يحدث امر مضاد اصلا لكون ذلك صحيح صحيح

عينا كان في تحقق التعارض واما الفقرة الثانية فالظاهر من مورد الحديث ان المراد هنا انه لا يدخل حكم الشك على
المتيقن ابدا ولا يختلط حكم احدهما مع حكم الاخر بان يرد على محل واحد بل كل متيقن له حكم فلا ذلك الحكم الى ان
يرد عليه حكم يقين اخر فلا يرد عليه حكم الشك اصلا واما الثالثة فمعناها انه لا يلتفت الى الشك ولا يعتمد
عليه ولا يعمل بمقتضاه ومفاده على نوعين العمل بمقتضى اليقين السابق اذ لولاه فاما بقاء الحكم السابق
من جهة الشك او لا يحكم بوجوده ولا بعدمه وكل منهما على الاعتداد والالتفات اليه واما الرابعة
فالمراد منها على ما سبق لما اشتمل متعلق اليقين السابق اي ابقاء كل واحد من الفقرة الاولى وان
اختصت ببعض الموارد الا انه يمنع كما مر ولكن المستفاد من الثلاثة الاخيرة حجية الاستصحاب بجميع اقسامه في كل
مورد يجري فيه ويدل على حجية بعض الاقسام المذكورة ادلة اخرى احدها بعض منها ما يدل على حجيته
في بعض موارده ما علم ثبوته الى غاية وهو الاجماع على العمل به في الطهارة والنجاسة في الحلية وحلية الاشياء
وحرمتها وامثال ذلك ومنها ما يدل على حجيته في الاحكام الشرعية والوضعية في المقيا وهو العرفان
بان اصحاب النبي وغيرهم ولو كانوا في بعد البلاد كانوا يستصحبون جميع ما جاء به النبي بنتائج الى ان يجيء نسخه
مع اقتضائهم النسخ والتمكن من السؤال وعدم النبي على ذلك مع اطلاعه وايضا لولا ذلك لزم ان يجب
على كل مقلد السؤال في كل وقت من اوقات حضور العمل وهو عسر وحرج وتكليف بما لا يطاق ومنها ما يدل
على حجيته في المتعلق في الجملة وهو ما ورد في مدائح الالفاظ من الاجماع على مستحب ما يعلم من الامور اللفظية
وقد يستدل بالحجية مطلقا وفي الجملة بوجوه اخر ضعيفة الاول الاستقراء للقضايا الصادرة من الشرع فانها وان
كانت واردة في موارد خاصة لكن باجتماعها يحصل الظن القوي بجريان الحكم في سائر الموارد ايضا ومنها
قوله ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر ومنها قوله ع ثم بعد سؤاله عن الثياب السابرية يعملها المجوس ولم يزيد
يشربون الخمر فنأمرهم على تلك الحال ايغسلها ولا اغسلها واصلي فيها ومنها ما رواه الفضل في الصحيح عن ابي
جعفر ع بعد السؤال عن شراء اللحم من السوق ولا يدري ما فعل القصابون قال ع كل اذا كان ذلك في سوق
المسلمين ولا تسئل عنه ومنها ما روي عن الصادق ع بطريق معتبر انه قال كل ما رأيت طاهرا حتى تعلم انه قذر ومنها
رواية عبد الله بن سنان قال سألته عن اكل الجبن وتقليد السيف وفيه الكيمخت والفرو قال البس ولا تسأل
الا عن ذلك مريد عليه اولا عدم حجية ظن الاستصحاب وثانيا منع حصول الظن من تلك القضايا
الجزئية القليلة ولا جل ذلك عدل بعضهم في تقرير هذا الدليل عن الظن الاستقرائي الى فهم العلة وهو اظهر
وثالثا لا نسلم ان اريد فهمه من اللفظ صريحا او ايماء فمن اين واتى واي لفظ من الالفاظ الاخبار مفهم بانها
وان اريد ظهوره من الخارج ظنا فهو ممنوع اذ من مستنبط العلة مردود باجماع الشيعة وان اريد قطعا فمن يرجع
الى تنقيح المناط فهو ممنوع جدا وما الذي يورث ذلك القطع مع انه لو كان في اللفظ ايماء او تصريح
فانما يفهم علية بقاء الحكم المخصوص كاليقين بالنجاسة مثلا للحكم ببقائه لا مطلقا بل وكذلك على الظن بالعلية
او القطع بها من الخارج وثالثا ان الاستصحاب اقسام مختلفة وتلك القضايا مخصوصة ببعض موارد

واضاسها ولو سلم تمامية الحجية بما اقتضت تلك المواد فان استقرائها افراد صنف من نوع لا يقتضي الحكم الا في ذلك
الصنف كما يأتي في بحث الاستقراء ورابعا ان تلك القضايا انما تفيد لو كان الاعتماد فيها على اليقين السابق
ولم يعلم ذلك فيها وفي الرواية الاولى يحتمل اربعة معان الاول ان كل شيء علمت نظافته سابقا فهو محكوم
بنظافته استصحابا والثاني ان كل شيء اشتبه انه من الاشياء المعلوم النجاسة او المعلوم الطهارة فحكمه بانه
من الثانية والثالث ان كل شيء لم يعلم حكمه الشرعي انه نجس او طاهر فهو طاهر والرابع ان كل شيء لم يعلم نجاسته
سواء كان من الاول او الثاني او الثالث فهو طاهر ومقتضى عمومه الحمل على الرابع ليتم ما لا علم فيه بالطهارة
السابقة فلا يعلم منه ان الحكم فيه للاعتماد على السابق وقد يقال ان العلم حصول اليقين والحاصل في الخارج
هو الظن فالمعنى الثالث المكون من الشبهة في الحكم مستلزم للتجوز والرابع الحمل على الحقيقة والمجاز مع قرينة
ان هذا لا يختص بالمعنيين الاخيرين لان قذارة الموضوع ايضا يثبت بشهادة العدلين والاجماع فيحمل
اليد ونحوهما وايضا ظنية الحكم بالقذارة توجب ظنية قذارة الموضوع ايضا كما لا يخفى وايضا غلبة ظنية الحكم انما
هي بمثابة في ذلك الزمان واما في زماننا فصدور الخطأ ثم من صنعه يعلم الحال في قولهم كل ماء طاهر واما
الرواية الثانية فهي ايضا لا تفيد على ان العمل فيها بالاستصحاب وان كان حكمها موافقا لحكمه واما الباقيتان
فلا دلالة فيهما على الاستصحاب اصلا ويظهر من خلال الحال في سائر ما نقلوه في المقام فانما تفيد لو كان
حكم الشارع بالنظافة لاجل اليقين السابق بعد الحكم به بحيث يقول الحكم كذا لانه كان كذا ولم يعلم ونقض او عاد
فهو كان الحكم كذا فيكون ايضا كذا واما مجرد ان الحكم في الزمان الثاني كذا فهو ليس من الاستصحاب اصلا
وليس في شيء مما نقلوه ما يدل على ان سبب الحكم هو اليقين السابق والثاني انما يحقق لو كان في حال
او وقت ولم يحصل العلم او الظن بطرو مزيل فهو مظنون البقاء ولولاه لما ساغ كثير من الامور التي عليه
بناء العالم واساس عيش بني آدم من الاشتغال بالحرث والتجارات وبناء الدور والبساتين وارسال
المكاتبة والمسافرة الى الحج او البلاد النائية وغير ذلك بل كل ذلك سفه ثم فاذا حصل الظن
للفقيه يجب عليه العمل بحجيته ظن المجتهد ثم حصول هذا الظن تارة يثبت بسبب الموجود السابق
فقال انه حصل الظن بالوجود في اللاحق واخرى بالالحاق الشيء بالاغلب فيقال انا لما شاهدنا الموجود
الخارجية وجدناها مستمرة موجودة فالظن بها على حسب استعدادها فيحكم فيما لم يعلم الحال او بل ظن حجة
ملاحظة سائر غالبا الحاقا بالاغلب فالحكم الشرعي نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة مطلق الحكم الممكن وقد يلاحظ
خاص ملاحظة سائر الاحكام الشرعية او احكام سائر الموالي وعزائم سائر العباد ايضا ويحصل الظن الى اصل من
حيثية الغالب في الاحكام الشرعية انا نرى اغلبها مستمرة بسبب ليلها الاول ويمكن ان يقال انها مستمرة شأنه
انية بل منهم من جعله امرا واجبا انه يريد استمرار ذلك الحكم مع دون دلالة الحكم الاول على الاستمرار واذا
رأينا فيه في مواضع غير عديدة انه اكتفى حين ابداء الحكم المستمر بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه نقول انه
مراده هنا ايضا الالحاق بالاغلب وكذلك الكلام في الموضوعات من الامور الخارجية اعني الاصحي ملق ذلك الدليل

وتغاير المعاني الثلثة تغاير نوعي لا يمتنع ورودها تحت
حيثية واحدة من كل شيء عموما اي سواء كان كليا او
جزئيا وسواء كان طاهرا بالنظر السابق او مشتبها او
مجهول الحكم ومن العلم بقذارته اطلاقا سواء كان علما
بالكلي او الجزئي فيصح ارادة العموم من اختلاف اضافة
الطهارة والقذارة الى الاشياء وكذا ايضا العلم لا يجعل
اللفظ مستعملا في معنى متغاير بل تمامي في الفاح
السابق ولا ينافي ذلك ايضا اشتراط الحكم بالطهارة في
بعض الاخبار بالفحص عن دليل خارج الا ترى انهم
يستدلون بحديث عدم نقض اليقين بالشك لاثبات
في الحكم في الموضوع لو وجد الفحص ثم جدا ولو كان
فلا ينافي جريانها في الظن في بعض موارد ما يدل الدليل
خارجية وظهور العموم في الافراد لا يجعلها ظاهرة
في المعنيين الاولين من جهة ان الملحوظ فيهما الجزئي
دون الاخيرين لعدم تفاوت المعاني الاربعة
من حيث ان الملحوظ فيها هو الامر الكلي الا انه في الاول يحكم
الطهارة سابقا وفي الثاني المشتبه وفي الثالث غير
معلوم النجاسة مع ان ارادة الجزئي بملاحظة الكلي
في الاحكام شائعة بل اكثر العمومات من هذا القبيل كقولك
اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فانه عام افرادي
ايضا مع ان الحكم الجزئي بملاحظة الكلي صحيح صحيح

من الفساد

من الفساد من وجوه منها ان حصول الظن بالبقاء فيما علم وجوده سابقا مشكوك ثم قرينته ممنوع وما نسب اليه
حصول الظن من الوجود السابق او الالحاق بالاغلب لا يثبته اما الاول فلان الوجود السابق اعم لا ثم له
علية او نظيرة على البقاء في اللاحق فانه ما ثبت وجوده جاز ان يدوم وان لا يدوم واذا جاز الامران فمن
تفاوت كيف يظن البقاء وهم استندوا اليه من انه لولاه لكان الحكم بوجود اكثر الامصار خطاء ولما اشتغلوا
بالحرث والبناء واشباه ذلك وفيه ان هذا الكلام في الغالب ليس الوجود السابق بل انما هو الامر الذي يضم اليه فان الواقع
مثلا يحكم بوجود الامصار وعدم زوالها في زمننا هذا واما سائر الامور المذكورة فبسبب الجبلة الانسانية
التي فطرها الله سبحانه لعمارة العالم من غير ملاحظة ظن البقاء ولذا تجدهم كيف مشتغلين بما يكون نفعه عاجلا
في زمان لا يظن البقاء فيه بل يعلم عدمه وقد يكون لا من اجل ملاحظة حال الاولاد وبقاء الذكر وتحصيل الثواب
وغير ذلك واما ارسال الهدايا والمكاتيب فهو ايضا منوط في الاكثر بالظن في الحاصل من الامور العادية و
القرائن ولو فرض انعدام جميع الامور الخارجية يمنع حصول ظن البقاء ونقول بتجشم ارسال ما يترتب
عليه ارساله مع عدم بقاء المرسل مرارا ونقول بعدم المظنية في صورة الشك ايضا وقد صرح بما ذكرنا بعض
المحققين وبالجملة دعوى حصول الظن بالوجود في اللاحق بمجرد ملاحظة الوجود في السابق مما لا وجه له
واما الثاني اعني حصول الظن بالالحاق بالاغلب فلعمري انه دعوى غريبة وذلك لان المراد بالاغلب ما اغلب
الممكنات فغير ممنوع ان الاغلب فيها انه كلما يوجد في اللاحق يوجد في السابق ايضا فان منها الافعال والاقوال
والحركات والازمان وامثالها وهي لا يسمى زمانا ثم الاعيان وعوارضها التي هي مادة تكثيرها اما يعني منه الجواهر
والبوار ولو سلمنا ذلك فنقول لمن اردت ان الغالب فيها هو البقاء ابرامهو ظاهر البطلان وان اردت
البقاء في الجملة فهو مسلم والكلام في شموله لجميع الاحكام الشرعية ولا يعقل بوجود امر في الشريعة بالكلام
بعد الاستمرار في الجملة فان قلت ان لكل نوع من الممكنات استعدادا حسب الذاتي وحسب ذاتها في كل نوع من
انواعها الاطلاق فانه يجب استعداده قلت بقاء الممكنات في الاغلب بقدر استعداده ثم كيف وان منها
الانسان ومقدار استعداده هو عمر الطبيعي مع ان اكثر افراده لا يبقى الى قريب منه وقس عليه غيره سلمنا
ولكن حين ينفع لو علم مقدار الاستعداد في الامور الشرعية ومن اين لنا علم ذلك واستفاد بعض الاحكام
ثم على الايجاب عبادا من غيره عليه مع ان الاستعداد فيها مختلفة سلمنا جميع ذلك ولكن لا شك انه اذا كان
البقاء في اكثر انواع الممكنات امرا اصليا ولكن الغالب في نوع خاص خلافه يحمل المشتبه من افراد هذا النوع
على ما هو الغالب منه فاذا كوه انما يفيد لو لم يكن الغالب في الشيء عدم استمراره وهو في حيز المنع كما
يأتي واما ما يكون المراد بالاغلب اغلب الامور الشرعية ففيه اولا انه ان اريد باغلبية الاستمرار الاستمرار في
الجملة فهو مسلم ولكنه لا يفيد كما مر وان اريد الاستمرار في جميع الحالات فهو ممنوع كيف مع ان اكثرها ما يطرأ
عليه الخبث والطاهر بصيرورته متنجسا والمتنجس طاهرا والصوم ليلا والليل نهارا والوضوء مع ما يتخللها
والحلال يصير حراما بالتغيرات والحرام حلالا بالتدبيغ الا ترى انه يرتفع وجوب الصوم بدخول الليل
بالمرض ودخول شوال والحيض والنفاس والسفر والاغماء والجنون والعطاش والموت والاجبار في بيته

وثانيا انا لو سلمنا اغلبية الاستمرار في بعض الامور الشرعية فهي جميعها مما لا معنى لاغلبية والبعض فانه لو شك في حصول
المزيل القطعي كالليل لليوم والبول للوضوء والغسل للحدث والغسل للنجاسة والموت للحيوة فهل يصح ان يقال ان الاغلب
استمرار اليوم والوضوء وهكذا وح فكيف يمكن الاستدلال بذلك مطلقا ومنها انه لو تم هذا الدليل فانما يختص بما لم يحصل
فيه الشك وان اريد انه لا يمكن حصول الشك في مقام وان زيد الغاية للذي يقطع بموته بعد مضي العمر الطبيعي
لا يحصل الشك وح حصول الشك فيها قبله بل ينتقل من الظن بها الى القطع بالموت فهو بديهي البطلان وان اريد انه يمكن حصول
الشك ومع ذلك ينظر البقاء من غير جهة الظن فانما هي في ظن المجتهد وبعد التفحص مع انه يستصحب طهارة زيد العلم
بعد شكه في الموت ولا يعلم للمجتهد بالطهارة او الحي يكون الظن بالبقاء ولا يتفحص في الموضوعات اصلا الثالث
استدعاء الشغل الذمة اليقيني للبراءة اليقينية وفيه ان دليل الاستدعاء المذكور في اغلب معاريض الاستصحاب
كما يأتي ذلك معنى للاحتياط له به او الاحتياط وباقي عدم وجوبه نعم انت بعضهم وجوبه في العلم فيه الشغل بالاستصحاب
فلا يفيد والرابع ان المقتضي للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح فعالا لانه ليس الا احتمال تجدد ما يوجب زوال
الحكم ويعارضه ما قال عدمه فيبقى الحكم الثابت سليما عن الرافع وفيه ان مقتضى التعارض والتساقط التوقف لا ابقاء
الحكم في الزمان الثاني الخامس ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا فلا يستعدم الا المؤثر لاستحالة خروج الممكن عن
احد طرفيه لا المؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح في اعتقاد المجتهد فالعمل به واجب
وفيه منع الاصحية وانما هي اذا ظن عدم المؤثر وهو ممنوع ولو سلمت فلا اصحية فيما نحن فيه بين عدم المؤثر بقاعدة
عدم المدرك وعدم المدرك العدم كما جرى عليه الشيخ في العدة فيخرج عن الاستصحاب كما صرح الشيخ به لان عدم المؤثر
انما يفيد في بقاء الحكم فيما اذا لم يكن هناك مؤثر في الرفع لكون الحكم مستمرا وهذا يكون اذا دل دليل على الاستمرار
فهو مع عدم الدليل موجب للحكم بالبقاء وذا اليقين السابق ومن هذا يظهر ان هذا الدليل كسابقه لا يصلح للدلالة
على حجية في بعض المواضع والسادس ان الفقهاء كما عملوا بالاستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب لعمل هناك
موجود في موضع الخلاف وفيه مضافا الى ان المسائل المتفق عليها ليست الا قليلا من الموضوعات والمتعلقات
فلا يفيد في غيرها ان هذا يرجع الى القياس المستنبط العلة وهو ليس بحجة ووجه عدم القول بالفصل العمري
عن بينة صح المانعون عن الحجية مطلقا بان الحكم ببقاء زيد في الدار بعد الغيبة سفر وليس الا عبارة كون
عمرو فيها مع فقد الرؤية وبان لو ثبت الدلالة في الموقتين لهو الحجة والا فيثبت الحكم بلا حجة وعدم
حجية الظن مطلقا سيما في الاصول والجواب اما عن الاول فبان ما يعد سفرا هو الحكم بقائه مطلقا واما الوثوق
احد حكما على بقاء زيد عينها او امر بابقاء هذا الحكم ما لم يعلم خروجه من الدار او حكم بحكم ما من دابقائه ما لم يعلم
انتفائه فالحكم بالبقاء لا بعد سفرا اصلا واما عن الثاني فبان قوله لو ثبت الدلالة اذ اراد به ان الدليل
الدال على الثبوت في الاول يدل عليه في الثاني فمختار الثاني وقوله فيثبت الحكم بلا حجة فانا لا نلتزم من عدم
دلالة الدليل الاول بثبوته بغير دليل لامكان دلالة دليل اخر على ثابت الحجية وعلى الاصحاب ان ثابت حجية
بالاخبار وان اراد ان يدل عليه دليل مطلقا فمختار الاول وقوله فهو الحجة فلا نم ويدل على الثبوت في الاستصحاب
فيكون هو الحجة وعن الثالث بمنع عدم حجية الظن اذا دل على حجية دليل ثابت الحجية نعم نرد ذلك
على من تمسك في حجية الاستصحاب بالاستقراء وظن البقاء وكذا نمنع عدم حجية الظن في الاصول سيما اصول الفقه

مع ما عرفت من نسبة الاقوال ص

فانه لا فرق بينه وبين الفروع

الفصل الاول بان الدليل على حجية الاستصحاب منحصر في الاخبار وهي واردة في
الموضوع والمتعلق قال شيخنا الطريحي في كتاب المفصول المهمة بعد ايراد جملة من الاخبار هذه الاحاديث تدل
على حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي وانما يفيد في موضوعاته ومتعلقاته كتجدد حدث بعد الطهارة
وطهارة بعد الحدث او طلوع الصبح او غروب الشمس او تجدد ملك او نكاح او زواله او نحو ذلك كما هو الظاهر
من احاديث المسألتين وجوابه ان ورود جميع الاخبار في الموضوع او المتعلق ظاهر الفساد فان رواية الخصال
عامة شاملة لجميع موارد الاستصحاب مع انه ورد في خصوص الموضوع يختص سؤاله به والجواب عام ومخصوص
السؤال لا يخصص الجواب كما هو المقرر عند الاصحاب على انه اذا كان انما خاصا هو المورد فهو ليس الا موضوعا خاصة
فالتعدي منه الى الجميع لا يكون جائزا واذا جاز في الموضوعات فهو الاقتصاص ولا يجوز في الاحكام ثم
ان الحديث الاستدلال في الفوائد الملكية حول في الاخبار بالخصوص لا يقال هذا يقتضي جواز العمل بالاستصحاب
احكام الله تعالى لانا نقول هذه شبهة يعبر عنها كثير من الفحول وقد اجبنا عنها في الفوائد المدنية تارة
بالخصوص ان صور الاستصحاب المختلف فيها عند المحققين حجة الى ان اذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضع وحال
يجري في ذلك الموضع عند تلك الحالة القديمة وحدوث نقيضها ومن المعلوم انه اذا تبدل قيد الموضوع
يقتضيه اختلاف موضوع المسألتين فالذي سموه استصحابا ان رفع حقيقة الى اسناد حكم الى موضوع اخر وهذا غير
مقيد ومعتبر شرعا وتارة بان استصحاب الحكم الشرعي انما يعمل به ما لم يظهر مخرج عنه وقد ظهر لهذا تواترت
الاخبار بان كلما يحتاج اليه الامة ورد حكمه وكثيرا ما ورد مخزون عند اهل الذكر مع العلم انه ورد في محل
النزاع احكام لا يعلمها وتواترت الاخبار بحصر المسائل في ذلك وبوجود الحق في الذي انتهى ومنه
يظهر دليلان اخران على عدم حجية الاستصحاب في الاحكام واستدل بهما بعض الاخباريين واجاب والدي
العلامة ره في جامعة الاصول اما عن الاول فبان مدلول الاخبار انما هو صورة تبدل وصف الموضوع وحاله
والا فلا معنى لحدوث الشك فان معناه انه على ان الطهارة اذا كانت متيقنة ثم شك في ورود ضوء حالت
لا يصلح به ولا شك ان حالة الشك غير الحالة الاولى وكذا الذي من المحققين او المحققات واما عن الثاني فبان
بعد دلالة الاخبار المتكثرة يكون من الذي بين رشده مع انك قد عرفت ضعف قاعدة التثليث اقول ويرد
على الاول ايضا ان الحكم الثابت في موضوع ضمني في حال ان كان ثبوته للموضوع مقيدا بتلك الحال فلا خلاف
في عدم جريان الاستصحاب فيه عند زوال تلك الحال وان لم يكن مقيدا بها فلم يختلف الموضوع اذ المفروض
بعينه هو ذلك الموضوع بدون مدخلية تلك الحال ودليل الفصل الثاني على الحجية في الموضوع والمتعلق
كما صرح الاخبار والضرورة الدينية ولزوم تكليف ما لا يطاق لولاه اذ لا يمكن الرجوع في امثال الخصوم
عن اهل البدع بعد وضوح الامام على الحجية في الحكم بالنسبة الى النسخ الثاني حيث ان الصحابة كلا بلد
عنهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبيهم الى ان يجيء ناسخ وعلى عدم الحجية في الحكم بعدم الدليل وتبدل الموضوع
فهو قاعدة التثليث وقد ظهر جوابه مما مر وعن الثالث بما تقرر ان الاحكام الخمسة كما كان شيئا موقوفا
على الشارع فاما من ان كان موقتا فيثبت الحكم في الجميع امر الزمان بالامر بالاستصحاب ولا يمكن اجراء الاستصحاب

بالاجماع وان كان مطلقا فعلى القول بكون الامر للمرة يمتثل المأمور به بمرة واحدة والا فعلى نحو ان الاستصحاب
بعلا وعلى القول بكونه للتكرار كالاول والبقية كذا لا يتصور الاستصحاب في الاحكام الخمسة اصلا واما الاحكام الوضعية
وهي ما كانت سببا او شرطا او مانعا لاحد الخمسة فلا يخ اما ان يكون سببية او شرطية او مانعية على الدوام او الى وقت
معين وعلى التقديرين اما يكون المثبت السبب وقتا لحكم او لا وعلى التقديرين ليس من الاستصحاب في الحكم الشرعي ايضا في شيء
اذ ثبوت الحكم في كل وقت لدليل دال على السببية او الشرطية او المانعية من حيث هو فلا يمكن
ان يكون الاستصحاب المختلف فيه الا في الاحكام الوضعية فانا اذا وجدنا ماء في زمان وشك بعده يمكن ان يجري الاستصحاب
فيه لانه ليس مما علم وجوده في الزمان الثاني كالاحكام الخمسة حتى لا يمكن استصحابه ولا مما علم عدمه فيه لا يكون مشكوكا
فيجري فيه الاستصحاب فهل هو حجة ام لا فيقتضي النظر عدم حجيته ولكن الظن من الادلة حجيته واجيب عنه بالقلب عليه
الاحكام الوضعية اقول انه لما كان صحيحا لو كان مراده من الاحكام الوضعية هو السببية والشرطية والمانعية
وليس مراده ذلك بل مراده هو نفس السبب كما يدل عليه تفسيره وتمثيله المذكورين في كلامه فلا يرد القلب عليه اذ ليس
ثبوت السبب كالحصر او الايجاب والقبول موقتا اخبر موقت ولا بالدليل الشرعي حتى يجري فيه ذلك نعم يرد
عليه جزما ان هذا ليس استصحابا في الاحكام الوضعية بل في موضوعاتها ومتعلقاتها ويرد عليه ايضا انه قال لا يعلم ان
الامر هل هو موقت ام لا ثم في الموقت قد يحصل الشك في تحقق الوقت وعدمه وقد يحصل الشك في التكليف
في الموقت كمن شك في وجوب اتمام الصوم لو حصل المرض في اثناء النهار وكذا الشك في صورة دلالة الامر
على التكرار ودليل الرابع عدم صدق نقض اليقين بالشك في غير تلك الصورة قال في الذخيرة في بحث تطهير
المتنجس بعد الاستدلال باستصحاب طهارته مع زيادة توضيح لا يقال اي معنى لزيادة
ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك لا يدل على استمرار احكام اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول ان التحقيق
ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين على اربعة اقسام الاول ما اذا ثبت ان الشيء الفلاني رافع لحكمه ووقع الشك
في وجود الرافع كالشك في غسل الثوب اذا صدرت الزوجة مع العلم بالنجاسة وعلاقة الزوجية الثاني ما اذا ثبت
ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن جاء مجمل موقع الشك في كون بعض الاشياء هل هو من دخوله ام لا كالشك في كون الكلب
مع العلم ببقاء الطهارة الى زمان الحدث وفي كون ماء السيل ماء بعد العلم باستمرار نجاسة الثوب الى تطهيره بان الزائد
ان معناه معلوم لكن وقع الشك في انطباق بعض الاشياء بكونه مزيلا لعارض مما علم استمرار طهارة
الثوب الى زمان ازالة العارض مع ملاقاته او لا زائلين المشتبهين الرابع وقع الشك في كون الشيء
هل هو رافع للحكم المذكور ام لا كالشك في كون استحالة الكلب بالملح مطهرا ام لا والخبر المذكور انما يدل على النهي عن النقض
بالشك وانما يعقل ذلك في الاول دون غيرها لان في غيرها لو نقض الحكم بوجود الامر الذي شك في كونه
رافعا لم يكن النقض بالشك بل باليقين بوجود ما شك في كونه رافعا او باليقين بوجود ما شك في
استمرار الحكم معه لا بالشك وان الشك في تلك الصور غير الاولى كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه
نقض وانما حصل النقض بين اليقين بوجود ما شك كونه رافعا والحكم بسببه لان الشيء انما تستند الى العلة
التامة والجزء الاخير منها اقول وجوابه اولا ان الشك في تلك الصور شكين ويقينا اما اليقين فهو
بوجود ما شك في كونه رافعا ولا شك انه لا يوجب نقض اليقين السابق اذ لولا الشك في كونه
مزيلا او من افراده ما حصل نقض واما الشكان فاحدهما الشك في كونه مزيلا او من افراده لو وجد وهذا ايضا

لا يوجب

لا يوجب نقضا لانه محقق قبل وجود ما شك في كونه مزيلا ايضا ومع ذلك كان اليقين باقيا وليس اليقين بالوجود ايضا علة
لحصول هذا الشك لوجوده قبل وثانيهما الشك بالفعل في بقاء الحكم السابق وهذا غير الشك الاول لعدم اجتماعه مع اليقين
السابق وانما هو معلول للشك الاول واليقين بوجود ما شك في كونه مزيلا ونقض اليقين بالحكم انما هو بهذا الشك
واما اليقين بوجود ما شك في كونه مزيلا فهو جزء اخير لعلة حصول الشك الثاني لا لنقض اليقين وان شئت
زيادة توضيح فتامل في المثال اليقين بوجود ذلك الشيء المشكوك في كونه مزيلا حال اليقين بالحكم هل كان الشك
في كونه مزيلا لو وجد حاصلا لك ام لا وما اظنك منكرا لحصوله ثم حين اليقين بوجود ما شك في كونه مزيلا
زيادة
ونقض اليقين بالحكم انما هو بهذا الشك واما اليقين بوجود ما شك في كونه مزيلا ونقض اليقين
فهو جزء اخير لعلة حصول الشك الثاني لا لنقض اليقين وان شئت زيادة توضيح فتامل في ان قبل اليقين
بوجود ذلك الشيء المشكوك في كونه مزيلا حال اليقين بالحكم هل كان الشك في كونه مزيلا لو وجد حاصلا لك
ام لا وما اظنك منكرا لحصوله ثم حين اليقين بوجود ما شك في كونه مزيلا هل حصل لك شك اخر هو الشك
بالنسبة الى الحكم وانك شاك في حصوله فيقول سبب حصول هذا الشك ليس الا الشك السابق واليقين
بالوجود فهذا الشك هو الموجب لنقض اليقين وهو لا يستحق به وبحث عدم النقض به لاجل الجزء من اليقين
بالوجود وانما هو علة لحصول هذا الشك الثاني والحاصل ان لنا في تلك الصور الثلث شكين احدهما ولد
شيء من بلا لو وجد وثانيهما في بقاء الحكم لو وجد ولا شك في تغايرهما لتغاير محلهما واختلاف زمانيهما
والذي كان حاصلا قبل هو الاول والناقض لليقين السابق هو الثاني والنقض مستند الى الثاني لا الى الاول
ولا اليه مع حصول اليقين بوجود ما شك في كونه رافعا والباعث على اشتباهه امور ثلثة اولها وجود شك
سابقا ولم يتعلق بانه غير ما نقض اليقين وثانيها حصول النقض بمجرد وجود الشيء المشكوك في كونه مزيلا
ولم يتعلق بانه مستند الى معلول له دون نفسه وثالثها اتساع خلف الشك الثاني من الشك الاول واليقين
بالوجود وشدة الارتباط بينهما وجوابه ثانيا ان بعض الاخبار قد ورد في غير الصورة الاولى فان
قوله ابو جعفر الخفقة والخفقتان على الوضوء صريح في ان السائل كان عالما بوجود الخفقة ولكن شك في انها
هل من بلل الوضوء وكذا قوله زرارة ان حرك على جنبه شيء وهو لا يعلم فانه يدل على انه كان عالما بوجوده قد من
النوم ولكنه شك في ان هذا القدر هل هو ناقض للوضوء ام لا ثم انه اسس على الحجية في المسئلة الثانية اذا كان
الشك في حصول الغاية او في صدقها على الشيء الحاصل باستصحاب الشغل اليقيني الى البراءة اليقينية وبالاضافة
المقدمة قال في ج ص بعد حكمه بحجية الاستصحاب فيما ذكر والدليل على حجيته امران الاول ان ذلك الحكم اما
وضع او اقتضائي او تخييري ولما كان الاول ايضا عند التحقيق يرجع اليهما فينحصر في الاخيرين وعلى التقديرين
يثبت ما ذكرنا اما على الاول فلانه اذا كان امر او نهي بفعل الى غاية مثلا فعند الشك بحدوث الغاية لو لم ينتقل
التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال الخارج من العهدة ولما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء
ذلك التكليف حال الشك ايضا واما على الثاني فلانه اظهر والثاني ما ورد في الروايات من ان اليقين لا ينقض
بالشك ثم قال لنفي الحجية في غير ما ذكر فلذا قلت هذا كما يدل على حجية المعنى الذي ذكرته كذلك يدل على حجيته

المعنى الذي ذكرته لك لا يدل على حجية ما ذكره المتوهم لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي ان لا ينقض في زمان
اخر بالشك نظرا الى الرواية قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض فلا ينقض والمراد
بالتعارض ان يكون الشيء يوجب النقض لولا الشك وفيما ذكره ليس كذلك لان اليقين بكون زيد ليس ما يوجب حصوله
في زمان اخر لولا عروض شك اقول فيه مضافا الى عدم تمامية الدليل الاول كما ياتي في المنهاج اللاحق وعدم
دلالته على الاستصحاب لو تم ان فقرة عدم النقض باليقين بالشك وان لم تكن دالة على حجية الاستصحاب في جميع الاقسام
ولكنها غير مختصة بما ذكره كما مر وان سائر الفقرات الواردة في الاحاديث دالة على الحجية في الجميع كما سبق على انه
لو تم ما ذكره لكان ما تخيله منافيا لما حكم به في مسئلة استسقاء الماء النجس المشتبه في الحاشية من حجية الاستصحاب
والقسم الثالث ايضا مما دل على عدم حجيته في الامور الخارجية سيأتي دليل السادس ان ثبوت الحكم في الان
المتاخر يحتاج الى دليل ولو كان الاجماع ثابتا في الان المتاخر ايضا لما حصل خلاف واذا لم يثبت والمفروض عدم دليل
غير معنى الاستصحاب فلا يثبت الحكم في الان المتاخر واورد عليه بانه لو صح لكان جاريا في غير الاجماع ايضا والجواب ما ذكرنا
من انه لا يشترط في جريان الاستصحاب والا في حجيته دلالة الدليل الدال على ثبوت الحكم في الاول على الثبوت في الثاني
قوله فيلزم ثبوت الحكم في الان المتاخر بلا دليل قلنا الاستصحاب الثابت حجيته هو الدليل حجيته اتباع
انه لا دليل ايضا على حجية الاستصحاب الا الاخبار ودلالتها على الحجية في الامور الخارجية ممنوعة قال المحقق الخوانساري
في حاشيته عند شرح كلام الشهيد محرم استسقاء الماء النجس والمشتبه به بعد حصول دليل الاستصحاب في الخبر بقوله
الظاهر ان الانسب لا يظهر شموله للامور الخارجية مثل طهارة الثوب ونحوها ان يقال ان يكون من اوهم بيان الحكم
في غير الشرعيات وان كان يمكن ان يصير منشأ لامر شرعي بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج وجب تارة
بانه حكم في الاخبار المذكورة بعدم جواز نقض اليقين بالنجاسة وعدم وصول المستسقي بالشك مع ان المتبادر
ليست من الاحكام الشرعية والمظنون ان المحبب فهم من الامور الخارجية غير الاحكام الشرعية والوضعية
وهو اشتباه فانه صرح المحقق الخوانساري بان النجاسة والطهارة من الامور الخارجية غير الاحكام الشرعية الشرعية
ومثل لها بهما والخارجية بمثل الرطوبة والجفاف وقال مثل صاحب الفوائد الملكية الامور الشرعية بالنجاسة والطهارة
والزوجية والمالكية وغيرها بل المراد من الخارجية ما سبق ذكره في المقدمة ولا يشتبه ذلك المحبب في ذلك لانه
صادق اغلاط واخرى بان اليقين والشك في الاخبار عاما فيخصصهما بالامور الشرعية تخصيص بلا مخصص وفيه
ان ما ادعاه من العادة والحال يخصصان فالاولى ان يجاب بان ذلك يختص بما اذا لم يكن للامر الخارجي جهة
شرعية واما معها فلا ثم ذلك والحاصل انه لا شك في عموم اليقين والشك فلا يخصصان الا فيما قطع بتخصيصه
والذي علم خروج اليقين به معمول امر غير شرعي لم يترتب عليه امر شرعي واما معه فلا لا عدم معلوم يشكل
في بعض الروايات استصحاب يقين الليل والنهار وليس مراد انه يصح استصحاب امر غير شرعي يمكن ان يترتب
عليه امر شرعي ولعله الفوة او من جهة بعض اخر بل المراد انه يصح استصحابه اذا ترتب عليه بالفعل امر
شرعي والحجية فيه انما هي من هذه الجهة تتميم ذكر والاستصحاب شرعا لثلثة الاول عدم تغير الموضوع
العينية عن الموضوع لا معنى للاستصحاب فيها الا باعتبار وصف من اوصافها ثم الاستصحاب ما لم يكن الاجماع

شك

والشك او من ضده

شك او من ضده لا يكون الا بعد حدوث امر او من ضده لان الامر اما المقصود على سوارض او مدوث تبدل وتغير في الموضوع
نفسه او في وصف من اوصافه او في زمانه او مكانه او فاعله او بالجملة في شيء لم تعلق به ولا باس ان يكتفي بقولك
في ذاته او وصفه لا دخل غير الذات في الوصف ثم التغير اما يكون في امر معلوم الدخل له في حقيقة موضوع ذلك
الامر الثابت وذاته من حيث هو موضوع اي في موضوعية الموضوع وكونه مناطا للحكم او يكون في امر معلوم
الدخل فيها او يكون فيما لا يعلم فيه شيء من الامرين فعلى الاول لا حاجة فيه الى استصحاب وعلى الثالث يحتاج
اليه لاكثر فعوده منه والثاني هو الذي يقال فيه ان تغير الموضوع ثم الموضوع من حيث هو موضوع فلا يكون
شيئا واحدا ولا يكون مركبا من الموصوف والصفة كما في وجوب الكرام زيد العالم فعلى الاول لا يحصل تغير
الموضوع الا بتغير ذات هذا الشيء الواحد وعلى الثاني يحصل تارة بتغير ذات الموصوف واخرى بتبدل الصفة وطرو
ضدها وثالثة بتبدلهما معا ثم ان كان التغير بتغير الوصف فمناط التغير ظاهر فانه يحصل بزوال الوصف وطرو ضده
وان كان بتغير الذات فقد يستشكل في مناطه وتحقيقه انه ليس المراد تغير الحقيقة حقيقة لان انقلاب الحقيقة
حقيقة محال كما بين في محله ولا تغير آثاره وخواصه لانه قد يكون بتغير وصف من اوصاف الذات وان كان الوصف
مما له مدخلية في الموضوعية فهو قسم الاول والا فيكون اما من الصورة التي لا حاجة فيها الى الاستصحاب او من
الصورة التي يستصحب فقطعا ليس المراد تغيرها عرفا بحيث يعد الحادث في العرف حقيقة غير السابقة بحيث لو سئل عن
الحقيقة الحادثة قيل انها نوع غير الاولى ويستدل على التغير الطارئ بالاسم ايضا ولكن لا على ما لا يستلزم تغير الاسم
تغير الحقيقة عرفا فالظاهر انه قيل من انه لو كان كذلك يلزم ان اذا تحول الحنطة النجسة طحينا او الكلب النجس سمنا ان يكون
طاهرا وليس كذلك لان الحكم الذي هو النجاسة تابع لموضوعه كونه حنطة او لبنا حتى يلزم تبدلها من حيث الاسم
يتبدل الحكم بل هو الجسم الملاقي النجس وهو لا يتغير من حيث الاسم ولا من حيث اثر اخر يصير موضوعا لحكم اخر
بل الاثر كثيرا ما يتفاوت اسم افراد حقيقة واحدة عرفا لعروض وصف لها او زوال وصف لها مع ذلك لا يسلبون اسم
هذه الحقيقة عن هذا الفرد ثم الوجه في اشتراط الاستصحاب بعدم تغير الموضوع بالمعنى الذي ذكر انه اذا كان
حجة بل جاريا لو لم يعلم مدخلية الحالة الاولى في ثبوت الحكم وتغير الموضوع بالمعنى المذكور مستلزم للعلم بعدم
مدخليتها او معه لا يمكن الاستصحاب فان الثابت اولا نجاسة الكلب وهي المتيقن فاذا صار ملحا لا يمكن استصحابها اذ
المتيقن نجاسة الكلب لا الكلب ح وايضا يعارض هذا الاستصحاب استصحاب عدم ثبوت الحكم الاول للمحل الثاني على ما يتبع
بيانه وايضا لا شك ان ذلك الامر المستصحب اي عرضي لا يدل من موضوع ولان محال الامور الشرعية ليس الا ما يكون
مسمى بهذا المحل عرفا فموضوع ذلك المستصحب قبل التغير يكون محل البين موجودا حوله فلو استصحب الحكم فلا يخلو اما يتوقف
بانتفاء الحكم الثابت للمحل الاول وحدوث مثله للثاني وهذا ليس باستصحاب بل هو الحكم بحدوث حكم بلا دليل او يقال
بانتقاله من الاول الى الثاني وهو مستلزم لانتقال العرض وهو محال فتامل هذا واعلم انه قد يتوهم ان من شرائط
عدم تغير الموضوع انه لا يستصحب الاحكام الثابتة لبعض الاعيان بعد طرو الاستحالة او الانقلاب او الانتقال فيقال
لا يستصحب النجاسة الكلب اذا صار ملحا والخمر اذا صار خلا والحطب النجس اذا صار فحما او رماد او لدم الانسان
اذا انتقل الى مني الحق ولا يخفى ان ما ذكره صحيح فيما اذا طرأ احد الثلثة لما كان موجبا لثبوت الحكم في الغير فاذا كانت

تحقيق ان الحال ليس موضوعا حتى يكون الامر عليه فان الاعيان الخارجية

حقيقتها موجبة له ولا يصح الاستصحاب بعد تبدل الحقيقة كما في الاعيان النجسة بالذات كالكلب والخمر واما اذا طرأ التغير في شيء آخر
غير ما يوجب ثبوت الحكم كما اذا لم يكن الموجب له ذاته وحقيقته او وصفه المنفك كالاعيان المتنجسة فلا وجه لعدم امكان جريان الاستصحاب
فان الخشب اذا صار رمادا فليست نجاسته لاجل كونه خشبا ولا من حيث كونه خشبا لا في النجاسة بل لاجل كونه جسما لاقاها ونحوه
صيرورته رمادا وما لم يتغير هذا الوصف يجب الاستصحاب الشرط الثاني القطع بثبوت الحكم في الاول ووجه اشتراطه ظ
ومنه يعلم عدم جواز الحكم بثبوت حكم في الثاني لوجود لازمه الاعم او لازم مقتضيه الاعم في الاول لجواز وجود الملزوم
الاخص ومثال الاول ظاهر واما الثاني فعلى اربعة اقسام الاول ان يعلم وجود اللازم الاعم المقتضي في الاول
فيمكن بثبوت المقتضي فيه وثبوت ملزوم آخر وعدم جريان الاستصحاب فيه الثاني ان يعلم وجود المقتضي في الاول
وجريان الاستصحاب ووجوب العمل به فيه ظ والثالث ان يعلم وجود اللازم مع العلم بالملزوم الذي هو غير المقتضي
وعدم الجريان فيه اظهر والرابع ان يعلم وجود اللازم مع ملزومه الغير المقتضي ويعلم ايضا انتفاء ذلك الملزوم في
الثاني ولكن لم يعلم وجود ملزومه المقتضي كما اذا وجد جلد مطروح يحكم بنجاسته لاستصحاب عدم المذبوحية فيرد
بانه يعلم في الاول عدم المذبوحية اللازم الاعم للحيوة التي هي غير المقتضي للنجاسة والموت حتف انفه ايضا المقتضي لها ولكنه يعلم
تحققه مع الحيوة ويعلم في الثاني انتفائها ولا يعلم تحقق موت حتف انفه لامكان التذكية والحق صحة ان الحكم بالنجاسة
انما يمكن لو امكن استصحاب عدم التذكية وهو غير ممكن لان له فردين احدهما معلول للحيوة والآخر للموت وعدم التذكية
الثابت في الاول هو المعلول للحيوة وقد ارتفعت عليه فان تقع المعلول ايضا فيكون انتفاء عدم التذكية الثابت
في الاول معلوما فلا يمكن استصحابه والذي هو معلول للموت لكونه غير موجود في الاول يحتاج في الحكم بوجوده
الى دليل ونظيره ان حكم الشرع بوجوب الصوم ما دام زيد في البصرة وبوجوبه ايضا لو خرج منه الى بغداد
وبعدم وجوبه لو خرج منه الى غيره نعلم من وجه من البصرة ولم يعلم انه دخل بغداد او غيره فلا يمكن استصحاب
وجوب الصوم ومنه يعلم عدم امكان استصحاب طهارة الجلد المذكور ايضا ولا يخفى ان عدم جريان الاستصحاب
ح موقوف على ان يكون ثبوت الحكم في الوقتين مستندا الى ملزومين مختلفين من حيث هو ملزوم
لهما وعلى هذا فيمكن المناقشة في عدم جريان استصحاب عدم المذبوحية ولكن يعارضه استصحاب الطهارة ثم الحق
ان هذا الشرط والشرط الثاني يرجعان الى بيان الاستصحاب لا الحجية والشرط اللاحق شرط الحجية الثالث
انتفاء دليل شرعي دال على خلاف مقتضى الاستصحاب وتحقيق الكلام فيه ان ما يدل على خلافه اما دليل شرعي غير
الاستصحاب آخر او الاصل وقد يكون احدهما فان كان الاول فيترك الاستصحاب ويعمل بمقتضى الدليل والوجه فيه
ان الاستصحاب انما هو حجة لا من حيث امر ترك العمل به نقض اليقين بالشك وههنا ليس كذلك بل بالدليل الشرعي
الذي هو قائم مقام اليقين ومن هذا يظهر ان الاستصحاب لا يعارض شيئا من الكتاب والسنة نصهما او ظاهرهما
عمومهما او خصوصهما ولا الاجماع محققه او منقوله على القول بكونه حجة او مع منع منه لا يكون نقض اليقين
بالشك نعم قد يوجد في مثل هذا دليل آخر موافق للاستصحاب معارض للدليل الدال على خلافه فح يرجع الى الترجيح ولو رجح
الموافق فح ليس عملا بالاستصحاب نعم لو كان الدليلان متساويين فيمكن ترجيح الموافق بالاستصحاب
بالاستصحاب لتحقق الشك باعتبار تعارض الدليلين واما ما قيل بعد قول اشتراط اعتضاده بالاصل

الازم الاعم مع العلم بوجوده

بلغ

على انتفاء الدليل الدال على خلافه فيجب الاصحاب ان اريد من الدليل ما ثبت رجحانه على معارضه لهذا الشرط بالاستصحاب فلا اختصاص به
وان اريد ما يقابل الاصل فيضعف ان الاجماع على ذلك مع الاتفاق ان جمهور المتاخرين قالوا ان مال المفقود حق حكم
ماله حتى يعلم موته استصحابا مع انه ورد في الاخبار المعتبرة التخيير بين سنين بعده ثم التقسيم على ورثته فكيف
يدعى الاجماع على ذلك وان اريد ان الاستصحاب حيث هو لا يعارض الدليل القطعي من حيث هو فلا وجه وذلك
لا ينافي تقديمه من حيث الاعتضاد الخارجي ففيه ان اختيار الثاني ومنع الاجماع فاسد كما هو مذهب المشهور ما ذكره
من مال المفقود فعلى جمهور المتاخرين بالاستصحاب ليس هو نفسه بل موافقة اخبار اخر ايضا فعلى هذا
مضافا الى ما ذكرهم والمسألة الاخبار الخالية له مع ان منع الاجماع غير ضار ان لا يخفى ان دليل استصحاب بالاجماع كما
ذكرنا ثم انه ظاهر مما ذكرنا ان تقديم الدليل على الاستصحاب ليس لاعتبار التعارض وترجيح الدليل بالاجماع
اذ مع الدليل لا يكون نقض يقين بشك فلا موضوع للاستصحاب وعلى هذا فلا حاجة الى ملاحظة حال الدليل من كونه
عاما او خاصا بالنسبة الى ادلة الاستصحاب او قوة ضعفها او ضعيفه الحمل بعد فقده نعم لو كان العمل بالاستصحاب
لظن البقاء يكون المتبع على التعارض والترجيح وقد يتبين الامر هنا ويظن انه لذلك مع كون الاعتماد في الاستصحاب
على اعتبار عدم نقض اليقين بالشك ولكن هذا ينظر الى ما مر من الاتفاق بالاستصحاب في موضعه فان قيل من جمع الاستصحاب
الى ما ورد من عدم جواز نقض اليقين بالشك وهذا عام للخاص قلنا الاستصحاب في كل شيء ليس الا ابقاء الحكم
الثابت له وهذا المعنى خاص بذلك الشيء وعدم نقض اليقين بالشك وان كان عاما الا انه واقع في طريق
الاستصحاب وليس نفسه والعبرة في العموم والخصوص بنفس الادلة لا بادلة الادلة والا لم يوجد في الادلة
الشرعية دليل اصلا اذ كل دليل حجية وليس عموم لا تنقض اليقين بالقياس الى افراد الاستصحاب الا كعموم جاءكم ينتهي الى ادلة عامة هي دليل حجيته
فايش بالقياس الى افراد الاضمار وكما ان ذلك لا ينافي كون الخبر خاصا اذا انتفى موضوعه فكذا هذا ولذا
ترى الفقهاء يستدلون بالاستصحاب النجاسة والحرمة في موارد عموم ادلة طهارة الاشياء او حليتها ولكن الاستصحاب شغل
اليقين في موارد ادلة على البراءة اقول ان اصل الاستصحاب ليس الا عدم نقض اليقين بالشك ولا يخفى ان هذا
استصحاب كل حكم ليس الا عدم نقض اليقين فجعل الثاني طريق الاول كما يدل عليه اطلاقه وقياسه على دليل حجية الخبر
ونقضه بظاهر الكتاب ولا يضر دليل حجية الخبر في اثبات حكم فرعي يترتب عليه وجوده من غير احتياج الى شيء آخر فيتحقق النجاسة المتيقنة سابقا بمجرد الحمل
فانه كاف في اثبات الحكم الفرعي الثابت في كل موضوع من غير احتياج الى شيء آخر فيتحقق النجاسة المتيقنة سابقا بمجرد الحمل
بالاستصحاب بقوله لا تنقض اليقين من غير حاجة الى امر آخر ولا يمكن التمسك بالظاهر لقوله ان جاءكم فاسق
الا بجعل علة يفيده وذكر الفرعية ايضا مع ان الاستصحاب نفسه ايضا امر عام يكون عدم نقض اليقين بالشك
من غير مبالاة وجعل ابقاء كل حكم من غير دليل فاسد جدا ولو كان كذلك لكان الاستصحاب الحضري كل دليل شرعي
فلا يجوز الخروج عنه ابدا واما ما علله بتمسكه بالاستصحاب في الحرمة ومع عموم ادلة الطهارة والحلية فان اريد
بالعموم ما يدل على شيء طاهر حتى يعلم انه فان اراد حالة حتى يعرف الحرام فهو لا يدل على الطهارة والحلية المطلقة حتى
يترك بها الاستصحاب بل الطهارة والحلية والحرمة يكون دليل على خلافهما وعلى محل الاستصحاب يتحقق الدليل وانه يمكن
ان يقال معنى قوله حتى يعلم او في وقت ما وقد علم هنا وانه غير لازم مثل ان يقول الامام لا تنقض اليقين بالوضوء الا بيقين مثله او بدليل العموم

من قال بعد التمسك

على ٢

ولذا كان الثاني اي كلي معارض الاستصحاب اعني شرعيا او عقليا اما ان يكون الاستصحابان المتعارضان في موضوع واحد
او في موضوعين مختلفين يستلزم الاستصحاب في احدهما خلاف حكم الاخر فعلى الاول فاما ان يكونا من قبيل ان يكون اصل الاستصحاب
استصحاب وجود هذا الحكم والاخر استصحاب عدمه او يكونان في حكمين يرد احدهما او كلاهما يلزم خلاف الاخر والاول لا يكون الا في
تعارض استصحاب حال العقل والشرع وسيأتي امثلته ومثال الثاني الجلد المطروح لو صح استصحاب عدم التذكية والطهارة فيه
كما في ثوب فيه رطوبة وشك في بقائها ولاقى نجاسة فان استصحاب هذه الرطوبة يلزم للنجاسة التي هي نقيض الطهارة
ومثال الثالث كما اذا وقع صيد بجرح دلال الحم بخشبة المتيقن له قبل ثانية وعلم بعلم استناده الى الجرح او الماء فان
استصحاب عدم تذكية الصيد المستلزم لنجاسته يعارض استصحاب طهارة الماء المستلزمة لطهارة الصيد كما اذا طارت الطير
ذبابة من نجاسة رطبة الى جسم طاهر فيعارض استصحاب بقاء الرطوبة في الذبابة المستلزم لنجاسة ما طارت اليه استصحاب طهارة
ما طارت اليه الى غير ذلك وقد ذكر بعضهم في الاول اي اذا كان في موضوع واحد يتعارض الاستصحابين وتساقطهما ان لم يكن
لاحدهما مرجح وفي الثاني بالعمل بالاستصحابين معا فيقال بحرمة الصيد وعدم جواز ادخاله المسجد وبطهارة الماء وجواز
استعماله في رفع الحدث والخبث وهذا اي عمل بعضهم من التحقيق وخروج عنه وان تفطن به بعضهم في بحث شرائط العمل
بالاصل كما مر والتحقيق ان تعارض الاستصحابين ان كان في موضوع واحد فلا يخلو اما ان يكون بينهما ويتساقطان فيرجع
الى اصل البراءة ويشبهه ذلك كما اذا قال الشارع ليلة الجمعة مثلا صم وقلنا بان الامر للفور وكنا شاكين في ارادته
الموت او التكليف فنقطع بوجوب صوم يوم الجمعة ونشك في السبت وفيه تعارض من الاستصحابين لانا كنا يوم الخميس متيقنين
بعدم وقوع التكليف بصوم يوم الجمعة ولا السبت وبعد ورود الامر قطعنا بتكليف صوم الجمعة وشككنا في
السبت وهذا الشك مسبب عن ورود الامر الى يوم السبت فلا ينقض اليقين بالشك فيستصحب عدم تكليفه بصوم
السبت بالصوم وكذا انقطع في يوم الجمعة بالتكليف بالصوم وشك في السبت فيستصحب التكليف اي وجوب الصوم بحصول الدفاع
فان قلت عدم التكليف المعلوم قبل الامر انما يستصحب لولا الدليل على التكليف واستصحاب الوجوب المتيقن في الجمعة بدليل
شرعي فيرفع عدم التكليف وينقض اليقين بالمتيقن قلنا شك في الطرف اللاحق فيتيقن وجوب صوم الجمعة
انما يستصحب لولا الدليل على عدمه ويستصحب عدم المتيقن قبل ورود الامر لدليل شرعي فيرفع الوجوب لا يقال ان الحكم
بالعدم قد انقطع وحصل الفصل فكيف يستصحب لانا نقول انه لم يحصل فصل الا بدليل كنا قاطعين بعدمه بحيث صوم السبت
يوم الخميس وشككنا فيه بعد الامر ولم نقطع بوجوب صومه اصلا فيجب استصحابه وان كان تعارضهما في حكمين
من موضوع او موضوعين واستلزم احدهما خلاف الاخر فهو على قسمين احدهما ان يكون الحكم الثابت باصل الاستصحاب
من دليل الحكم المستصحب بالاخر وبالعكس وثانيهما ان يكون احدهما كذلك دون الاخر واما ما لم يكن شيء منهما
كذلك فهو خارج عن البحث الا مخالفتهما والمراد بكونه من دليله لكونه مما جعله الشارع في الشريعة او الواضع في
اللغة او العادة او الحس العقل سببا وعلة واقعة بلا واسطة او بالواسطة بان يكون سببا لحكم اخر هو سبب لذلك
فمثال الاول كما اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فان اصالة عدم القرينة في الخاص سبب لحكم بارادة الحقيقة
وهو سبب لحكم العام واصالة عدم تخصيص العام سبب لحكم بارادة العموم وهو سبب للحكم في الخاص ان قلت لا يلزم
يكون العام صالح القرينية للخاص ومثال الثاني مثل الصيد فان عدم التذكية جعل شرعا بالاستصحاب علة لنجاسة الصيد

في الماء

في الماء وهي من دليله لطهارته بقول الشارع بخلاف طهارة الماء فانه لم يدل دليل شرعي ولا غيره على ان طهارة
الماء الذي وقع فيه الصيد علة لتذكيته فان كان من القسم الاول فيتعارض الاستصحابان
وبينا سقوطهما الا ان يكون لاحدهما مرجح كما في مثال العام والخاص على القول بالتعارض حيث
ان فهم الاجماع وفهم العرف وسائر ما مر في محله يرجح بقاء الخاص على حقيقته وان كان من القسم
الثاني فيجب العمل باستصحاب الحكم المزيل دون الاخر وذلك لانه اذا كان حكم علم لم يرفع ومزيل له
شرعي فانما يستصحب ذلك الحكم ما لم يعلم وجود ذلك الرافع واما اذا علم وجوده بدليل معتبر فلا معنى
لاستصحابه بل الاجماع منعقد على استصحاب حكم المزيل دائما كما هو ظاهر في الطهارة عن الماء الذي يستصحب
طهارته وانتقال الارث الى من يستصحب حياته وغير ذلك من الموارد بل لولا ذلك لبطل اكثر مواضع
الاستصحاب وعلى هذا فعدم التذكية في مسئلة الصيد مما علم كونه رافعا لطهارة الصيد والنجاسة وعلم
كون نجاسته مزيلة ورافعة لطهارة ما وقع فيه من الماء القليل وعلم بالدليل الشرعي الذي هو الاستصحاب
بنجاسة الصيد وعلم وقوعه في الماء القليل فكيف يمكن استصحاب طهارته وذلك بخلاف طهارة الماء فانها
ليست من دليله لعدم التذكية حتى لا يمكن استصحابه فان قيل الطهارة وان لم يكن من دليله لعدم التذكية
ولكنها كما سلفت عن تحقق من دليله الذي هو التذكية لان استصحاب الطهارة دليل شرعي وهو في
الموضع لازم مساو للتذكية اذ لولاها لم يتحقق الطهارة ووجود اللازم المساوي يدل على وجود
ملزومه قلنا لا نم ان الطهارة لازم مساو للتذكية لتحققها مع الجهل بها ايضا فهي كما شفته لما عن وجود
التذكية او عن الجهل بها او الشك فيها وصرح الشارح باستصحاب عدم التذكية مع الجهل بها وباستصحابه يرتفع
الطهارة والحاصل ان جعل القطع بنجاسة يد مثلا والشك في زوالها اذا لاقت بولا طاهرا وطاهرا فيتوقف
ان اليد ان كانت مقطوعة النجاسة وتشك في زوالها فيبقى بنجاستها ان من كان على يقين منه فلم يتيقن
على يقينه وهي متلوثة بنجاسة الثوب رافعة لطهارته فطهارته موقوفة مقطوعة ولا يمكن ان يقال ان
الثوب كان مقطوع الطهارة وشك في زوالها فطهارته باقية وهي لازم مساو لطهارة اليد فيجب
موقوفة قطعا لان طهارة الثوب لازم لطهارة اليد او الشك في نجاستها فاليد اما طاهرة او مشكوكة
الطهارة وما دام كذلك فهو مشكوك الطهارة فيجب استصحاب نجاستها المزيلة لطهارة الثوب فان قيل
طهارة الثوب لازم مساو لعدم كون اليد نجسة لقلنا بل هي لازم مساو لعدم كونها نجسة او
الشك في كونها نجسة فيستصحب نجاستها ايضا هل مع ان استصحاب طهارة الثوب انما يمكن لو كان
موضوعا للشك ولكن ابدا لانه قبل ملاقاته مع اليد كان مقطوع الطهارة وبمجرد ملاقاته معها صار
مقطوع النجاسة فانه من وقت الشك في نجاسته حتى يستصحب بخلاف اليد فانها مشكوكة النجاسة فيجري
فيها الاستصحاب والحاصل ان الشك في نجاسة اليد لا يتوقف على ملاقاة الثوب من حيث هي ملاقاة له
فهي مشكوكة النجاسة في نفسها فيستصحب نجاستها بخلاف الثوب فان الشك في طهارته لو كان كان
لاجل الملاقاة وملاقاة النجس ولو بالاستصحاب نجس قطعا فالملاقاة يوجب القطع بنجاسة الثوب فالشك

فيه اصلا فكيف يستصحب فيه الحقيقة ليس في امثال ذلك القسم استصحابان متعارضان فان كان كذلك ظاهرا وبقي
اخر في بيان ذلك فنقول ان جعلتم الشم معدم نقض اليقين فان تبدلنا ذلك ولكنه يتم لو قلنا ان عدم
التذكية الاستصحابي يوجب النجاسة او النجاسة الاستصحابية يوجب التنجيس قلنا اولا انكلا منا ليس في ان
عدم التذكية الاستصحابي او النجاسة الاستصحابية هل يوجب النجاسة والتنجيس ام لا بل الكلام على فرض
الايجاب اذ لولاه لخرج عن المشارع فيه اذ لا يتحقق حينئذ تعارض الاستصحابين وثانيا ان المستصحب ليس
الاحكام اليقين السابق كما عرفت ولا يمكن ان يكون المراد بعض احكامه لا بجانب الاعم او الترجيح
بلا مرجح بل يوجب نقض اليقين بالشك في هذا البعض الذي لا يستصحب فيكون المراد جميع احكامه
فيجب الحكم بجميع الاحكام الثابتة للمستصحب مضافا الى ان المتنجس كانت مقطوعة للين مثلا قبل الشك
في زوال نجاسته وشك فيها بعد الشك في النجاسة فيجب استصحاب النجاسة ايضا وهكذا في جميع
الاحكام مع انه لو اقر لك للغو الاستصحاب بالمرة لجواز القول بمثل ذلك في جميع الموارد ومما ذكرنا
ظهر ان تعارض الاستصحابين مختص بالقسم الاول واما في الثاني فلا تعارض اذ لا يصح فيه اصل الاستصحابين
واما القول بالعمل بالاستصحابين معا في القسمين فلمرجع الى ان من ضرب الاقوال اذ المفروض ان
كلا منهما او احدهما استلزم عدم الاخر فان منعت الاستلزام خرج عن التعارض وان سلمته فكيف
نقول بالملزوم دون اللازم والحاصل انه لا يخ اما لا يوجب استصحاب شيء من الحكمين رفع الاخر فلا
كلام فيه ولا تعارض او يستلزم احدهما رفع الحكم الاخر دون الاخر فح لا معنى لاستصحاب الحكم الاخر
لوجود الواقع له او يستلزم كل منهما رفع الاخر فلا يمكن جمع الاستصحابين الا بجمع النقيضين او
انفكاك اللازم عن الملزوم وعن جميع ذلك وضح فساد ما قاله بعض من قال بالعمل بالاستصحابين
في الثوب المتنجس الذي شك في تطهيره ولاقى جسما رطبا طاهرا حيث قال لا يبعد ان الثوب ح محكوم
بنجاسته شرعا للاستصحاب وكلما لاقى مجاسا الرطوبة يتنجس فالثوب المحل ايضا بعد الملاقاة محكوم
بطهارته شرعا للاستصحاب ووجه الفساد ان المحل محكوم بطهارته بالاستصحاب ما لم يعلم الواقع لا ظ
جزء معنى الاستصحاب وقد علم الواقع لانه جزء معنى الاستصحاب وقد علم الواقع ولا يمكن ان يقال في ذلك
نجاسة الثوب ان لم يعلم لها رافع وايضا هذا الثوب قبل الوقوع على ذلك الجسم الطاهر نجس
بالاستصحاب والجسم طاهر يقينا وبعد الوقوع رفع النجس اليقيني شرعا على الطاهر اليقيني واقعا وشرعا
رافع لهذه الطهارة قطعا فالذي يستصحب النجاسة فهذا القائل قال بمثل ما قلنا في رد قوله من شرط
في العمل بالاصل عدم استلزامه لثبوت حكم شرعي ولبعض مشايخ والدي رحمهما الله كلام في مسئلة
الصيد المذكورة يوضح ما حققناه لا باس بايراده ملخصا هنا قال بعد نقل كلام القوم فيها والذي
يظهر لي ان ظاهر الجميع في هذا المجال الاتيان عن الاحمال بل الاغلب ثبوت النجاسة للماء وعدمها
انما نشأ من الصيد والحكم بنجاسته او طهارته فالواجب ولا بيان الحكم فيه بالطهارة او النجاسة علم
ريب ان مقتضى حالة عدم التذكية عندهم كما تكون موجبة للتحريم كذلك للنجاسة وح فكما تكون العلم بعدم التذكية

موجبا

موجبا للتحريم والنجاسة كذلك حال عدم العلم بالتذكية ولا ريب ان الصيد في الصورة المفروضة مما اشتبه فيه
الحال بالتذكية وعدمها والتمسك باصالة عدمها يوجب الحكم بنجاسته فوقوعه في الماء القليل يوجب التنجيس
والنجاسة لا يختص بالتوقف على العلم بعدم التذكية خاصة الذي هو المورد حتى الاف حتى يتم لهم ان
النجاسة هنا مشكوك فيها لاحتمال التذكية بل كما يترتب على الشك في التذكية
ايضا فانه لما كان محل من حل الصيد وطهارته مترتبا على العلم بالتذكية كان انتفاؤهما بانتفاء ذلك
تحقيقا للسببية وبالجملة نجاسة الماء وطهارته دائرة مدار طهارة الصيد ونجاسته وح فقول
المستدل ان الشك في استناد الموت الى الجرح او الماء يقتضي الشك في نجاسة الماء ثم لو كانت
النجاسة مترتبة على الموت حتف الانف خاصة وح فالظاهر القول بالنجاسة واصالة الطهارة التي
استدل اليها ثم لوجود النجاسة يقينا وما ذكرنا يخرج هذه الصورة عن فرض المسئلة اذ موضوعها
وقوع شيء مشكوك في نجاسته في الماء القليل والصيد محكوم بنجاسته قطعا انتهى ولا يخفى ان
حكم جمع من الاصحاب في هذه المسئلة بطهارة الماء ليس الا لعمل بالاستصحابين كما قد يتوهم بل لاجل انهم
يقولون ان نجاسة الصيد انما يكون فيما اذا علم عدم التذكية واما اذا لم يعلم وان استصحب عدم التذكية
ولكنه لا يوجب نجاسة الصيد بل يوجب تحريمه فقط كما لا يخفى على المتتبع في كلماتهم هذا ثم انا وان اردنا
الكلام في مسئلة الثوب والصيد الذان الماهر يتمكن من اجرائه في جميع ما كان من ذلك القبيل ومنها
مسئلة الذبابة التي طارت من نجاسة رطبة الى ثوب يحكم بنجاسة الثوب لاستصحاب رطوبة الذبابة الواقعة
لطهارة الثوب واما استصحاب طهارة الثوب فهو لا يوجب جفاف الذبابة ولو طارت الى ماء قليل فيحكم
بنجاسة الماء لذلك ولا يتوهم ان استصحاب طهارة الماء من قبل النجاسة الذبابة فيكون مما يكون الرفع من الجانبين
اذ لم يثبت ان الماء القليل الطاهر رافع لنجاسة متنجس ومع فيه بل الثابت تحريمه ومنها ما اذا شك
في طهارة ماء ثم غسل به ثوب نجس ثم استعمل في رفع حدث فيه الحكم بطهارة الثوب ورفع الحدث والقائل
بالاستصحابين يلزمه الحكم بطهارة الماء ونجاسة الثوب وبقاء الحدث ولا اظنه يقول به وقد يتوهم ان من
هذا الباب ما لو وجد المني في ثوب مشترك بين شخصين فان استصحاب طهارة احدهما يستلزم جنابة الاخر
في استصحاب طهارته يستلزم عدم جنابته وليس كذلك لان الاول الذي يستصحب انما يثبت بعد الاستصحاب
الاحكام والملازم الشرعية له واما اللوازم العقلية والاثار الحسية فلا فانه اذا استصحب حياة
زيد لا يحكم باستاكل اليوم او شرب وكذا اذا استصحب صوم ما لم يعلم الفاذ في نيته جعله وجوده هو فيه
فانما يحكم بوجوب الصوم عند الشك في وجوده هو فيه لا باعتبار الاشياء الموجودة في البيت ولا شك
ان استلزام طهارة احدهما الجنابة الاخر ليس استلزاما شرعيا بل هو عقلي لعدم خروج المتوب من بينهما وان
كان الثالث اي كون الاستصحاب معارضا لاصل البراءة فهو ايضا اما يكون ان في موضوع واحد وهو في
الشرط الاستصحاب او في موضعين كما اذا شك في بقاء الصيد الاول لاجله شك في وجوب قطرة
والترجيح في الصورتين للاستصحاب والوجه ظ فان العمل باصل البراءة انما يكون اذا لم يعلم الشغل بدليل شرعي

والاستصحاب دليل شرعي والحاصل ان قوله لا ينقض اليقين بالشك بيان لحكم الشك بعد اليقين فلا يكون موردا لحكم آخر
حكم حتى يجري فيه ادلة الاصل ومن هنا يظهر الفرق بين استصحاب حال العقل وبين اصل البراءة في ان الاول
معارض باستصحاب حال الشرع دون الثاني فان دليل استصحاب حال العقل هو بعينه دليل استصحاب حال الشرع فلا يجتمع
لاحدهما على الاخر فوائد الاولى اعلم ان جعلهما عرفت حال تعارض الاستصحابين وانهما يتساقطان ولا
حجية لاحدهما على الاخر اذا ورد على حكم واحد او حكمين مع ثبوت الرافعية من الجانبين واذا الحكم الثابت
مع ثبوت الرفع من احدهما يظهر لك حال الاستصحاب في الاقسام الثلثة المذكورة في المقدمة الاولى وهي
انه لا حجية للاستصحاب في القسم الثالث مطلقا وهو الذي علم ثبوت الحكم في الجملة او في حال وشك فيما بعده
وذلك لان جعلها علم حكم في وقت او حال وشك فيما بعده وان كان مقتضى اليقين السابق واستصحاب
ذلك الحكم وجوده في الزمان الثاني او الحالة الثانية ولكن مقتضى استصحاب حال العقل واستصحاب
ذلك الحكم وجوده في الزمان الثاني او الحالة الثانية ولكن مقتضى استصحاب حال العقل عدمه
هذا الحكم قبل حدوثه كان معلوما العدم مطلقا علم ارتفاع عدمه في الزمان الاول فيفي البلاد مثلا
اذا علم ان الشارع امر بالجلوس في يوم الجمعة وعلم انه واجب الى الزوال ولم يعلم انه يجب بعده ايضا وشك
كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة وفي الحال الزوال وبعده معلوما قبل ورود امر الشارع علم بقاء
ذلك العدم قبل يوم الجمعة وعلم ارتفاعه والتكليف بالجلوس فيه قبل الزوال وصار بعده موضع
الشك فلنا شك ويقينان وليس ابقاء حكم احد اليقينين بالاصل المذكور اولى من ابقاء حكم الاخر
بها فان قلت يحكم ببقاء حكم اليقين المتعلق بالشك وهو اليقين بالجلوس قلنا ان الشك في تكليف ما بعد
الزوال حاصل قبل مجيء يوم الجمعة وقت ملاحظة امر الشارع فشك في يوم الجمعة شك في حال ورود الامر في
ان الجلوس عند الزوال هو مكلف به بعد الزوال ايضا ام لا والمتيقن المتصل به هو عدم التكليف فيستصحب ويستمر ذلك
الى وقت الزوال كما مر في مثال الامر بالصوم ايضا وبالجملة بملاحظة اليقين بالعدم الحاصل قبل الشرع
او التكليف او البلوغ والعقل واستصحابه يحصل التعارض في جميع موارد القسم الثالث ولا مرجح لاحدهما
فلا يكون شيء منهما حجة ويجب ترك الاستصحابين والعمل بما يقتضيه الدليل عندهما ومن هذا يظهر
الجواب عن شبهة النبوة المتقدمة فانها من هذا القسم واما القسمان الاولان فيظهر مما ذكر ايضا
عدم حجية استصحاب حال الشرع فيهما فيهما ايضا اذ الشك المستصحب من الامور الشرعية مطلقا لاجل تعارضه
مع استصحاب حال العقل وذلك لانه اذا شك في اثناء اليوم في وجوب الصوم لاجل عروض حالة مثلا
فنقول قبل ورود الشرع كان عدم التكليف بالصوم يقينا وبعد ورود علم التكليف به مع عدم العلم
وشك معه اذ لولا الشك معه لما كان شك فيستصحب عدم التكليف معه ويعارضه استصحاب التكليف
قبل ورود الحائض فيتساقطان وكذا اذا شك في ان الليل هل هو استتار القرص او زوال الحمرة والاصل
استصحاب وجوب الصوم بعد الاستتار وقبل الزوال المعلوم عدم التكليف به قبل الشرع فيستصحب واذا
شك في دخول الليل لوجود غيم فيقال ان قبل الشرع كان عدم التكليف بالصوم في طلق اليوم في زمان

شك

شك في حقانية الغيم ونحوه قطعا عدم التكليف قبل الغيم فيستصحب عدم الصوم واذا شك في بقاء الطهارة
الشرعية الحاصلة بالوضوء بعد خروج المذي فيقال ان قبل الشرع كان يعلم عدم جعل الشارع العمل المسمى بالوضوء
سببا للطهارة مطلقا وعلم بعده انه جعله سببا للطهارة ما لم يخرج المذي ولا نعلم انه هل جعله سببا للطهارة
الباقية بعده ايضا ام لا والاصل عدم الجعل واذا شك في تطهير الثوب الملتاث بالبول بغسله مرة
فنقول قبل ورود الشرع كنا قاطعين بعدم جعل الشارع ملاقاة البول سببا للنجاسة مطلقا وبعد علمنا
انه جعله سببا للنجاسة ما لم يغسل اصلا واما كونه سببا للنجاسة بعد الغسل مرة فلا وكذا في الماء الكثير
والزوجية واما الثاني واثبات التكليف والجعل بالاستصحاب ليس باولى من اثبات عدمهما بعدم ما مر
ولا يتوهم انه يلزم على هذا انتفاء الحكم الثابت ولا في القسمين بمجرد الشك فانه ليس كذلك بل يحكم
ببقاء الحكم ولكن لا لاجل استصحاب حال الشرع اي استصحاب ذلك الحكم بل لاجل استصحاب امر من حال العقل
بيانه ذلك انه قد عرفت في المقدمة الاولى ان سبب الشك في هذين القسمين اما الشك في تحقق
المزيل القطعي بعد العلم بعدمه او الشك في جعل الشارع شيئا او الشيء الفلاني من بلا الحكم ولا يشك
ان الاصل عدم تحقق المزيل وعدم جعل الشارع شيئا او لفظ الشيء من بلا المزيل هذا الاستصحاب ليس وجود الحكم
ولا معارضه استصحاب عدم التكليف لان الاستصحاب الاول سبب الحكم ببقاء استمرار الحكم وهو من قبيل عدم
التكليف وليس استصحاب عدم التكليف سببا لوجود الشيء المعين الذي جعله الشارع من بلا او لجعل الشارع هذا
الشيء من بلا فنقول في المثال الاول علم بقول الشارع صم شهر رمضان وجوب صومه سواء عرض الحمى
ام لا وشك في انه هل جعله الحمى من بلا له ام لا والاصل عدم جعله وهو موجب بقاء اطلاق وجوب
الصوم المزيل لعدم التكليف وفي المثال الثاني علم وجوب الصوم في اليوم الى الليل ولم يعلم ان
جاء استتار القرص هل دخل الليل ام لا والاصل عدم دخوله وكذا في المثال الثالث ويقال في الرابع
انه علم بالمنوط حصول الطهارة وعلم انها لا يرتفع الا بالرافع ولم يعلم ان المذي رافع ام لا والاصل
عدم جعل الشارع اياه رافعا ولو فرض عدم العلم بان الطهارة مما لا يرتفع الا بالرافع فيكون من القسم الثالث
ولا يجري فيه الاستصحاب ويقال في الخامس انه علم نجاسة الثوب وانها مما لا يزول الا بمزيل وشك
في انه هل جعل الغسل مرة من بلها ام لا والاصل عدمه وكذا اذا شك في كون شيء من بلا لما لكية
او الزوجية وغيرهما مما يعلم استمراره جعل عدوثه الى تحقق الرافع وقد تلخص من ذلك ان الاحكام
الثابتة بها يحكم ببقائها بالاستصحاب اذا شك في المزيل لا في غيره وان الحجة من الاستصحاب انما هو في
القسم الاول من مقتضى الشك ولكن لا استصحاب حال الشرع بل استصحاب حال العقل ومن هذا يظهر الفرق
بين ما قلنا وبين قول من حصر حجية الاستصحاب في اذا كان الشك في المزيل فان الظاهر ان مراد صاحب
تلك الشرح ولو اراد ما قلنا كما هو المحقق فنعم الوفاق هذا في الامور الشرعية واما الخارجية
كالليل والنهار والرطوبة والجفاف وامثالها مما لا دخل لجعل الشارع في وجودها فاستصحاب حال الشرع
فيها اي استصحاب وجودها حجة بلا معارض لعدم تحقق استصحاب حال عقل معارض لوجودها في مقام الشك

اصلا فان قلت فعلى هذا يكون الحجة من مطلق الاستصحاب عندك استصحاب حال العقل او من استصحاب حال
الشرع استصحاب الامور الخارجية فصلت او لا كسائر المفصلين ولم قلت بحجية الاستصحاب مطلقا ثم
نفيت العمل بكثير منها لاجل المعارض قلت هذا بناء على ما تعارف من ان المراد من الحجية ما يجب العمل به
لولا المعارض لا ما يجب العمل به بالفعل وان اصحابنا يقولون بحجية الاخبار او الصحيح منها او لا
مطلقا ثم يذكرون ان من شرط العمل به عدم المعارض ولا مشاحة في الاصطلاح الثامنة استصحاب
الحكم اليقيني بعد عروض الشك انما هو اذا حصل الشك في الزمان الثاني فقط اما لو كان باعتبار
عروض الشك في ثبوت الحكم في الزمان الاول فلا يصح الاستصحاب كما ذكرناه في بحث العام والخاص
بمعنى انه لو شك في الزمان الثاني في ثبوت الحكم في الزمان الاول بعد يقينه اولا فلا يصح كما اذا
شك في حالة شخص محكوم بالعدالة بشهادة شاهدين باعتبار العلم بكون الشاهدين فاسقين اولا
او شك كون رطوبة الثوب بولا بعد القطع بنجاسته للقطع ببوليته وكما اذا قطع بموت زيد في اول الشهر
ثم شك فيه ووجه عدم حجية الاستصحاب حينئذ الى ما يراه من ان الشك يوجب استصحاب اليقين السابق على
اليقين اللاحق الذي حصل فيه الشك وله بينهما امس الصحابي هذا اليقين فانت اليوم تستصحب
حياة زيد في اول الشهر الى هذا الزمان وتجعله ونقض اليقين السابق باليقين اللاحق انما هو لزوم
اليقين باقيا واما بعده فلا وذلك بخلاف ما اذا شك لا باعتبار الشك في اليقين اللاحق بل
شك في الرفع فانه لا يمكن استصحاب اليقين السابق على اليقين اللاحق التاسعة الواجب الذي
له اجزاء اذا سقط وجوب بعض اجزائه بعسر مثلا يتم الباقي وجوب الباقي ام لا الظاهر الثاني
لان الكلام فيما لم يعلم بانه للجزئية وليس واجبا بنفسه وعلى هذا فالقول المنتفي من وجوبه او لا هو
الوجوب بشرط كونه جزء وهو غير ممكن التحقق في الزمان الثاني فلا يصح العاشرة اعلم ان جميع الاحكام
اعلم ان جميع الاحكام الشرعية والوضعية امور حادثة بعد عدمها خارجة عن الليسية الى الانية
بجعل الشارع وكذلك جميع موضوعاتها ومتعلقاتها وبعد ما عرفت حجية استصحاب العدم الاخذ به في
كل ما يرد عليك من الاحكام وموضوعاتها ومتعلقاتها حتى يرد عليك دليل الوجود بل مجرد
الاحتمال ان يحصل او لا دلالة وجود الامور الشرعية من الشرع والعقوبة من الواضع والحادثات
والحسية من الحس ونضم معها العقل والحدس ونجعلها بين يديك ثم نجعل استصحاب العدم في الكل
نصب عينيك فان وجدت في الادلة ما يرفع الاستصحاب يخرج عنه والا فخذ لك اصلا ثم ان حصل لك
من دليل موطن جعلته اصلا ثانيا ولا يخرج عنه الا بدليل وهكذا مهما جاء من الادلة العقلية
اصل الاشتغال هو يكون في هذه الاباحة من الاحكام الشرعية اما في الواجب والحرام فظاهر وفي
المندوب والمكروه فلانه لم يحكم بحرمة فعله او تركه فلم يجعل حكم ببقاء الاستحباب حتى يعلم ان نقاء
ومعنى هذا الاصل انه اذا علم شغل الذمة بشيء حكم ببقائه حتى يعلم البراءة وذلك معنى قولهم شغل
الذمة اليقيني يحتاج الى البراءة اليقينية ويلزم منه ثبوت التكليف مع عدم العلم بالبراءة وكثيرا ما يلزم

بثبوت

بثبوت الحكم الموضوعي او الموضوع ايضا ولا بد في اجرائه من امرين احدهما العلم باشتغال الذمة بشيء اولا
واما بدونه فالحكم للبراءة الاصلية والحكم بعدم اليقين بالشغل وثانيهما حصول الشك في البراءة واما مع
عدمه فوجب تحصيل مطلق البراءة بديهي اذ هو لازم الاشتغال ثم ما علم الشغل به اما يكون مما علم استمراره
ابدا او يكون مغيا بغاية او علم انتهاء الشغل به في الجملة ولا يعلم ما بعده والشك في رفع الاشتغال تارة
يكون باحد اسباب الشك المتقدمة في الاقسام الثلثة واخرى باعتبار الشك في الاتيان فان كان من الاول
فحكم امكان الحكم ببقاء الاشتغال وعدمه بعد الشك حكم استصحاب الحكم الوجودي الثابت في كل قسم اذ لا دليل
على ابقاء الاشتغال منه الا استصحاب حال الشرع وحكم استصحاب الحكم من الجريان وعدمه ووجود المعارض
وعدمه فيقيس عليه والمقصود هنا بيان الثاني وهو تارة يكون بان يكون محل الحكم معينا ولكن شك في انه هل
اتى به ام لا مع عدم علم باتيان شيء او في ان ما اتى به هل هو من افراد ذلك المعين ام لا وتحصيل العلم
بالبراءة يكون بالاتيان به ثانيا واخرى بان يكون محله مرددا بين شيئين او اكثر واتى باحد الامور
المترددة في وجوبها او استحبابها او اجتنب عن واحد من المردد في حرمتها او كراهتها وشك لاجل في البراءة
وحصول البراءة اليقينية يكون بالاتيان بجميع ما يحتمل ان يكون محكوما به فان كان الاول فلا شك في اصالة
الاشتغال للاجماع القطعي واستصحاب عدم الاشتغال وعدم الاتيان بالمامور به الملزمان هما المزيلان لاشتغال الذمة
واما استصحاب نفي الاشتغال فهو وان كان صحيحا ايضا الا انه يعارض استصحاب عدم الاشتغال في زمان الشك المعلوم
اجماعا على ما مر بيانه وان كان الثاني فالتردد اما يكون باعتبار شرط المحكوم به من جزء مهية او عدمها او الواجب التخييري
في الشرط والجزء والتردد في اصل الاشتراط والجزئية واما التردد في شرط او جزء او عدمهما او عدم مهيتهما
بعد ثبوت الاشتراط او الجزئية فهو تردد في المحكوم به باحد الاعتبارات الثلث حيث ان جعله شيئا يكون الشرط
والجزء محكوما به والمراد بالتردد في عدم المهية ان لا يعلم ان المحكوم به اصلا او بتعاهدا او ذلك ثم التردد
اما يكون بسبب تعارض الادلة او لاجل شيء من الاحكام الفطرية كالشك او فقد مجال او عرف او محو او لاجل
عدم حصول اليقين به ووصول التكليف باحد الاشياء معينا اجمالا ونحوه او بسبب خراب او ذهاب الاشياء كنسيان
اجزاء او شرائط ومنه التردد في جهة القبلة لاجل غيم ونحوه فان كان التردد باعتبار الشرط او الجزء او الشرط
بعد ثبوت ذلك الشرط والجزء وشك في البراءة فلا شك في عدم حجية اصل الاشتغال لاصالة عدم الجزئية والاشتراط
واستصحاب اشتغال الذمة المعلوم او لا هو بالمهية فقد ورد من المهية مع الشرط او الجزء والمفروض انه ذاتها بها واما
استصحاب الذمة فيبقى اخر فهو غير معلوم واستصحاب اشتغال الذمة المطلق اعني قطع النظر عما اشتغلت الذمة به فهذا وكذا ان كان التردد باعتبار تعارض الادلة والى بواحد
عند لو لم يكن هو المامور به والا فتشخيص الشرع التخيير او التساقط ويبقى محل الكلام فيما كان التردد باحد الاعتبارات كما لو لا اصالة الاشتغال
الحاكمة ولم يكن هو او دليل اخر على الحكم وان كان فهو المتبع كما لو تردد بين صلوة ظهر وجمعة فيتخير احدهما بنفسه او لم يعلم
جهة ما عدا ما يعلم منها ايضا لا يحصل التعارض ولم يلزم الخروج والعرف في فعل الجميع ويحصل اليقين
بالبراءة هذا لا خلاف في عدم وجوبه ثم الظاهر من المحقق الخوانساري في شرح مسئلة الشك باصل الاشتغال
قال في مسئلة اشتغال الذمة بالمشتبه بالخبر لعلي حصل اليقين بالتكليف بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مترددا

استصحاب حجية حكم

فاسقين

في مصداق العام المخصص
فالمحتمل له مرتبة

وجوب الجزء
بدليل منفصل او علم
ح العلم ح
يعني على سبيل الوجوب

بين امور فلا يجب العقل بوجوب تلك الامور جميعا لتحصيل اليقين بالبراءة وكذا لو قال الاتيان الاسر القلاني بشرط
بكذا او لم يعلم او يظن المراد بكذا اعني هذا الظن ايضا وجب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين او يظن
انتهى وقال في مسئلة ذي الجهات وسوى فيها بين ما اذا تحقق قدر مشترك بين تلك الامور او تباينها بالكلية وقيل
الصحة تمسكا بعدم تيقن الاشتغال حيث عدم العلم بالموجود به بل جعل الاقوى عدم الاشتغال وهو خروج عن المتنازع
فيه ان الكلام مع فرض العلم بالاشتغال ولذا شرط المحقق الخونساري في المسئلة الاولى حصول اليقين بالتكليف
وفي الثانية العلم بعدم اشتراط التكليف بالعلم بذلك الشيء والحق صحته للاستصحاب لا استصحاب نفس اشتغال الذمة
لعارض يتبرع استصحاب عدم حال الشك على ما سيأتي لاستصحاب عدم تحقق المزيل له وذلك لان بعد تحقق التكليف
بشيء يتحقق اشتغال الذمة بحكم العقل وهو مستمر بحكمه وحكم الاجماع بالضرورة الى ان يتحقق من يليه وراضه
وهو اول الامرين اما الاتيان بالمحكوم به الذي هو المزيل بحكم العقل ايضا ويتحقق ما جعله الشارع رافعا له
والشك في الارتفاع انما يكون مع الشك في الاتيان به او في تحقق المزيل الشرعي والاصل عدمهما وهو سبب
لبقاء الاشتغال الذي هو نفس استصحاب عدم الاشتغال وقد يستدل عليه بالاستصحاب ايضا وفيه نظر اذ لا دليل
على وجوبه كما يأتي ووجوب الاتيان بالجميع هنا ليس الا لاصل الاشتغال بقي الكلام فان جعل حصول الزوال
في ماهية المحكوم به لاحد الوجوه الثلثة الاخيرة فهل يحكم بالاشتغال اولا ولا وعلى تقدير نعم الذي يحكم
بالاشتغال به مقتضى وجوب طاعة الشارع ولزوم امتثال احكامه كما هو مدلول العقل والنقل والاصل الذي يحكم بجهة
عنه هو اتباع قوله والاتيان بما يرده والتعبد باوامره ونواهيه اذا شمل اصل الاشتغال الا اذا دل دليل على عدم
عليه ولان معرفة انه اذا ثبت قوله لشيء على ظنا ثابت الحجية يجب الاخذ به والاتيان بما يراد منه ما لم يرد دليل
على عدم وجوبه وفيه هنا فان اسمعنا من الشارع انه قال انظر الى الصحيح مثلا او ورد خبر ثابت الحجية بهذا
اللفظ ولكن لم يعلم ان المراد من الصحيح هل الواجد او التابعة او الصحيح وجوب الصوم مثلا وعلم من الخارج
ان مراده ليس المطلق بل اما صوم اول وجب او ثانيه ولم يعلم التعيين وثبت بالاجماع انه اوجب الصوم بان
قال بعضهم انه صوم اول الوجوب وبعض انه صوم ثانية فمقتضى وجوب طاعته اتباع ذلك وامتثال حكمه
بوجوبه اوجب حرمة ما نهى عنه على ان الترديد ان كان بالموجب الاخير اي كان لاجل النسيان او عروض
امر خارجي او خفاء قرينة وامثالها فلا شك في ان التكليف كان ثابتا قبل عروض سبب التشكيك ورفعه
محتاج الى دليل وليس هنا امر يجب به لزوم الامتثال او دفع التكليف المعلوم الا عدم العلم بالتعيين
العدم العلم ولم يدل دليل على انجابر الدليل ولم يوجد ما يصلح التخصيص بالا يعلم التعيين مع علمه بان
المكلف به غير خارج من اثنين او ثلثة واكثر اذا كان الجميع معلوما غير مستلزم فعل لحرج او عسر
او ارتكاب حرام معلوم حرمته اذ ليس هناك ما يتوهم كونه موجبا لذلك الا عدم جواز تاخير
البيان عن وقت الحاجة وحكم العقل بقبح التكليف بما لا يعلم ولزوم التكليف بالفهم والظاهر ادلة
على انه لا تكليف الا بما اوتي به او الا بعد البيان او ما يجب علمه خصوصا مع نوع اوتي بعينه فما لم يعلم
وامثالها ونحوها منها لا تصلح للتخصيص اما الاول فلان دليل عدم جواز التاخير لزوم الاقرار والتكليف بالا

وفي

وفي منها لا يجري هنا اذ المفروض ان المحكوم به مردد بين امور معلومة متحققة به والا يلزم من الاتيان بالجميع
عسر او الحرج والتكليف بالمعين المردد بينها لا يوجب عسرا او حرجا والا اخر علاوة انما يكون لو لم يكن المحكوم به
معلوما بوجه او امر شيء واحد غيره وعدم امكان تحصيل العلم بخصوص المعين غير ضار بعد امكان تحصيل العلم باتيانه في
ضمن الجميع وعدم امر والاتيان بالجميع لا يوجب عسرا ولا تكليفا بما لا يطاق كما انه امر بذي المقدمة ولم يامر بها
بمقدمته والثاني فلان التكليف بما لا يعلم انما هو قبيح لو كان المكلف به غير معلوم اصلا واما مع كونه معلوما بوجه
لوجه فلا قبح فيه اصلا ومنه ظهر ما في الثالث ايضا واما الرابع فلمنع شمول الظواهر لما نحن فيه اما اولا فلان الظاهر
منها عدم التكليف بما لا يعلم التكليف وبدون بيانه واما ثانيا فلمنع عدم تحقق البيان والاتيان والعلم وامثالها في هذا المقام اذ
ليس المراد البيان والعلم من جميع وجوه المكلف به ولو ادعى ان ادلته منصرفة اليه بل المراد على نحو على الاحتمال اذ لم
يثبت ان يريد من ذلك وهو فيما نحن فيه محقق واما ثالثا فلان غير المعين هنا وغير المعلوم هو تعيين المكلف به بخصوص
انه مكلف به وهذا لا يضر مكلف به والمكلف به وهو واحد معين في الواقع من هذه الامور ليس بغير معين وتحقق
ان المعين والعلم وجب علمه وامثالها هو تعيين المكلف به واما التكليف باحد الامور فالمفروض انه حاصل
اوفي به وعلم والحاصل ان هنا امرين احدهما التكليف بواحد معين من عند الله تعالى للامور والاخر التكليف
الاصلي بكل واحد معين عند المكلف والاول مما علم فيجب الحكم به والثاني فلما لم يعلم المحكم به وتكليف
يجب التكليف واشتغال الذمة ثم الحكم به ومحل التكليف لا يمكن ان يكون واحدا معينا عندنا بخصوص لا
الذي جوز بل هو يحتمل ان يكون متعددا في الواقع من تلك الامور والكان متحدا بخصوص عندنا بعنوان الحاكم
ان ذلك الاتيان بواحد معين منها وان يكون واحدا لا بعينه اي كان حكم الشارع ان يكون الكل بان يكون التكليف
بالكل تكليفا اصليا لا شك ان معنى اللفظ والثابت بالاجماع او المعلوم او لما قبل عروض الموجب للاشتباه
لم يكن التخيير ولا وجوب الكل والاصل عدمهما بل ليس تعيين المراد وما ثابت الا واحد معينا ولم يعرض ما
اوجب عدم كونه حكما لنا الا ايهما مرين امور وهو غير موجب لرفع كونه حكما لنا وانما الوجه لو لم يكن الاتيان
به او العلم بامتثاله وهو ممكن بان نوتي بالجميع فيكون المحكوم به هو واحد معينا في الواقع من هذه الامور وهما عندنا
فان كان الحكم هو الوجوب او الاستحباب يسري الى الكل من باب المقدمة لا مقدمة فعل المحكوم اذ فعل الجميع ليس
شرطا له ولا سببا اذ لا يلزم من عدم العدم بجواز ان يكون الملاك بدلا له هو ذلك البعض بل بالمعين وجود
الوجود انه سبب الوجود لكان يجوز افعله وليس فعل الجميع فوق فعل البعض بل مقدمة العلم بالامتثال
والاتيان بالمحكوم به الذي هو الواجب او مستحب كوجوب غسل جزء من الرأس لحصول العلم بالامتثال من
القطع او توهم انه كيف يجب الكل او يستحب مع ارادة الواحد بعد ما ذكرنا فاسد لكفه وجوب من الامر الشيء امور
كثيرة لقطع مسافة بعيدة ويحصل الاكثر من باب المقدمة في شأن في وجوب ذلك ايضا اذا سامع ان
استحباب الكل مطلقا لاجل ادلة الاستحباب ثابت وفي بعضها ايضا بل بانه لو امر المولى عبده الذي
في بلدة اخرى بان يرسل دواء معين لمريض لو لم يرسله لهلك المريض واشتبه على العبد انه الصبر مثلا وهل

العقول

وهلاك المريض يستحق الوالي وان كان الحكم الحرمة او الكراهة يجب او يستحب ترك واحد منهما ص

التحصيل ولم يمكنه الاستعلام وامكنه ارسالها من غير عسر ولم يكن ارسال واحد منها مرجحا بل حكم المولى باستحباب
ارسالها معا يلزم كل عاقل بارسالها معا ولا يلزم على تركه ولو لم يرسلها او ارسل واحد منها او لا خرج في البا
في لانه قد عرفت ان الاتيان بالكل لكونه مقدمة لتحصيل العلم بالاتيان بالواجب او المستحب وهذا الحصل مرجوا من
في الحرام والمكروه بل اللازم فيهما عدم العلم بان كلا بها بعد الفحص الممكن عن الفحص وانه اذا قال الشارع صل يجب عليك العلم
بالاتيان بالصلوة واذا قال لا تصل لا يجب عليك الا عدم العلم بايقاع الصلوة وهذا العلم يحصل في المرد بترك واحد من
هذه الامور كما مر في شبهة المحصورة فهو اللازم ثم ان كان الحكم الوجوب او الندب ولم يمكن الاتيان بالجميع للعسر او الحرج
او كان واحد غير معين منهما حراما انه او مكروها ولم نعلم بعينه فهل يسري الحكم الى غير ما يلزم منه العسر هو غير الواحد منهما
مع العلم بالحرمة او الكراهة او يسقط التكليف عن الجميع الظاهر هو الثاني اذ كان وجوب الكل مثلا لكونه مقدمة العلم با
تيان ذلك المعين وهو هنا غير ممكن والمحصل من الاتيان بالبعض ذلك العلم وليس دليل اخر على وجوبه وما على وجوب
وجوبه غير ادنى هذا كله اذا لم يكن قدر مشترك بين الجميع والا فيختص الحكم به لعدم لزوم ترجيح بلا مرجح واما لو عدم تعلق حكم
بالزائد منها لا حرج ومن الاصول المناسب بيانها في ذلك المقام الاحتياط وهو الاتيان بما يخرج المكلف عن العهدة على جميع
الاحتمالات ولا يرد صيام اليوم الثاني اما شك في ان الواجب هل هو صوم يوم او يومين او ثلثة لا احتياط بالنسبة الى
الاحتمالين الاولين لا الثالث ايضا وقيل هو الاخذ بما هو اوفق للنفس من الحالات في صورة الاحتمال وهو غير خال عن الا
تنقاني ثم الكلام فيما اذا وقع لا حكما او كيفية اما الاول فقد ظهر من تعريفه انه يشترط في جريانه امران احدهما
الوجود والمعرفة احتمال الاشتغال الذمة فلا يكون احتياط عند القطع بالشغل في الاتيان ان يمكن الاتيان فما يخرج به المكلف
عن العهدة قطعا فالاجرى بما لم يمكن فيه ذلك كما انه اذا امرين الواجب والحرام وثانيهما كون المورد معروض احتمال اشتغال
الذمة فلا يكون احتياط عند القطع بالشغل في الاتيان بالمقطوع ولا عند القطع بعدمه والمراد بعدم جريان الاحتياط
عند القطع انه لا يجري لو كان متعلقه مقطوعا به مع قطع النظر عن الاحتياط وحكمه فلا ينافي جريانه مع القطع انه
لا يجب احتياط فلا يرد صلوة الاحتياط ولذا امر الشارع بفعله احتياطا بعد السؤال عن الشك في واجب مع
مع القطع باستحباب الاحتياط او وجوبه ثم احتمال اشتغال الذمة والشك فيه اما يكون فيما لا نص فيه او فيما تعارض فيه
النصان او في غيرهما والثالث على اربعة اقسام لانه اما ان يكون فيما ثبت فيه اشتغال الذمة بشيء وشك في ان تفاعه من القسمين
الاولين المذكورين في الاستصحاب والاقسام الثلثة الاخيرة المذكورة في اصل الاشتغال ويحصل الشك والاحتمال لاحد الوجوه
المتقدمة فيها او فيما لم يثبت فيه الاشتغال وكل منهما على قسمين لانه اما لا يكون هناك ما يوجب حصول الظن المعتبر في الشرع
بحكمه على عدم الاشتغال وذلك انما يكون في شبهة الموضوع كشك الخنثى في جواز لبسها للحرير وعدمه باعتبار الشك في انها
امرأة او رجلا او يكون من هذا القسم القسم الثاني من اقسام الاستصحاب على القول بعدم حجية الاستصحاب فيه وهو من جزئيات احد
الاقسام الاربعة الاخيرة وهي امور داخرافية وهي شبهة الموضوع وهو من جزئيات احد الاقسام الاربعة الاخيرة ومن
ذلك ظهر ان مجرى الاحتياط بالاصل فيه والتعارض فيه الشك فيما ثبت فيه الاشتغال وشك في ان تفاعه وليس ظن على عدم
الشغل في المثبت فيه الشغل كذلك واما ثبت فيه الشغل بشيء فعدم ظن عدم الشغل ولم يثبت فيه كذلك الشك واما الثالث
اي حكم الاحتياط ففي المورد الاولين تذكر اقوال الوجوب وهو مذهب جميع الاخباريين في ما احتمل الحرمة على ما سبق في مجلس

ولكن في الاول مهم

ولا استحباب

والاستحباب وهو مذهب اكثر المجتهدين والحرمة نسب الى بعض متاخري المجتهدين وفي الاول قول اخر بالى ذكره وكذا في الثاني في
الثالث قول بان الاول الوجوب وهو المشهور بين المجتهدين بل الاخباريين ايضا وفي كلام كثير منهم دعوى الاجماع عليه وقال
والذي يرى في جامع الاصول والظاهر عدم الخلاف بينهم في ذلك والمستفاد من كلام بعضهم هي انهم يوجبون في تحصيل اليقين
اليقينية دون الاحتياط بل هو مستحب عندهم فما فسد الامر هو لعينه الاحتياط والثاني عدم الوجوب نقله المحقق والمعارج
واختاره وفي الرابع ايضا قول الوجوب وهو هنا ايضا حمل الاول الوجوب الاحتياط في هذا المورد كثيرا ما يحصل الاشتباه لبعض
الفقهاء فيحكم بالوجوب في بعض الموارد من هذا استلزم ذلك وكذلك في جمع قد ينزل الى النصف ثم يرجع بعض في بعض كان
من هذا الباب والاستحباب احتاط جماعة منهم والذي المحقق في الاسس وفي الخاتمة والسادس قول الاستحباب وهذا
ظاهر والحق وجوب الاحتياط في المورد الثالث اذا كان الشك والاحتمال لا يزيد في ما هو حرام او مكروه
المكلف بدرجة بين امرين يتحقق القدر المشترك بينهما كما مر في المنهاج السابق والاستحباب فيما لا المورد واما الاول فقد ظهر
مما مر في الاستحباب واصل الاشتغال وكون وجوب الفعل مقتضى احد هذين الاصلين غير ضابط كما قد توهم
وقد يستدل عليه باخبار شاملة لهذا المورد لعمومها ولكن دلالتها على الوجوب غير ظاهر كما لا يخفى وهنا اخبار اخر قد يتمسك
بها على وجوب الاحتياط في خصوص هذا المورد كصحيحة عبد الله بن حفص الحجاج قال سألت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا
صيدا وهما محرمان الجزاء عليهما ام على كل واحد منهما قال ذلك عليهما ان يجزي كل واحد منهما عن الصيد فقلت ان بعض اصحابنا
سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال عليه السلام اذا اصبت مثل هذا فلم تدر فعليك بالاحتياط واختصاصها بهذا المورد
على ان يكون المراد بالمثل فيها اصل الحكم المذكور فقال واعلم انه استشغال ذمة كل من الرجلين بسبب اصابة الصيد والعلم بان الذمة
لا يحصل الا بجزاء تام من كل منهما وهو واجب فيقتضي ذلك الصحيحة اقول بدلالة الصحيحة على ذلك ما يؤيد المكلف بين
امرين فيهما مشترك وقد مر عدم وجوب الاحتياط فيه من جهة الاستصحاب او اصل الاشتغال لو ما من جهة هذه الصحيحة
الصحيحة فكان الوجوب حسنا لو كانت دلالتها ناقدة والسائل فيه لان اقول مثل هذا احتمالين اخرين احدهما ان يكون المراد
مطلق ما جهل فالمراد ما لا دري في المجهول وثانيهما ان يكون المسائل ايضا يقول هذا السؤال من شيء لم يرد حكم فانه السائل قال ان بعض
اصحابنا سألني من ذلك فلم ادر ما عليه فيحتمل ان يكون مراده بقوله اذا اصبت مثل هذا اي اذا سألتم عن شيء لم تدروا حكمه فعليكم
بالاحتياط في الجواب وعلى الاول وان يحمل ما لا موقع فالعموم ولكن على الثاني لا يكون على ويدل الحال على وجوب الاحتياط للشارع
فيدق شيء من موارده وقيل ايضا ان تلك الصحيحة لا تنافي العمل بالاصل انه هو شرط بالياس عن الدليل عند مطلقه وهو
موقوف على التتبع فكما انا لا يمكننا الحكم بالاصل حتى نفحص وكذلك اصحاب الاعذار فهم اكثر ما ظهر لهم ان الشيء حكما لم
يعرفوه بالتفصيل ويعرفوا انهم مكلفون بالسؤال والتحصيل فيما ورد من احكامهم وفي عدم مسئلة جزما اصدقوا
مراده ما ذكره بعضهم واقله والذي المحقق طاب ثراه في الجامع بقوله ولو ورد عليها اي على اخبار الاحتياط ايضا بامكان
حملها على ما يمكن الوصول الى المعصوم ع لا يجوز التمسك بالاصل لان التمسك به معه في هذا الزمان قبل الفحص عن
الادلة وهو غير جائز منه انتهى وفيه ان اصحاب الاعذار عند اصحابهم الى حكم الواقعة ما يمكنون من السؤال والعمل بقوله
المعصوم فيجب عليهم ولا معنى لوجوب الاحتياط او الاقتصار لهم العمل بالاصل وان امكن بعد ذلك كالمجتهد
زمان الغيبة فلا خلاف لهذا العمل والتخصيص وكان الوجه الامر بالتامل وكي وارتداد نصاح فاني كتبت الى العبد الصالح

بتواري القرص وبقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعا وتسترها الشمس وبرتفع فوقها الجبل حمرة ويؤخذ عندنا المؤخذ فاصلح وافطر
ان كنت صائما او انتظر حتى يذهب الحمرة التي فوق الجبل فكمت الى ان ارى لك ان تنتظر حتى يذهب الحمرة وتاخذ باحايط لدينك
وفيه مضافا الى عدم استقلال الرواية على ما يدل على الوجوب وظهور ارجح في الاستحباب ان المراد بالحمرة اما البالغة على رؤس
الجبال المحمل كونها من ضوء الشمس بعد استتارها عن الابصار وبقائها فوق الافق ومن شعاع الحمرة للغروب او الحمرة المشرقية
فعلى الاول يكون السائل شاكا في الغروب ويكون ح من بعض افراد هذا المورد فلا يصلح دليلا للكلية واما على الثاني فعلى
القول بان غاية النهار زوال الحمرة فلا ريب في الوقوع بقائها لا يجوز الصلوة والافطار وهذا ليس احتياطا حقيقة وعلى القول
الاخر يكون هذا الاحتياط مستحبا قطعا وكرواية سعيد بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع جلس معي اليك يقول السلم
وقد اراد ان يتزوج امراة قد واقعها واحبه بعض سائلها وقد كان لها زوج فطلقها قد ذلك على غير السنة وقد كره
ان يقدم على تزويجها حتى يستبرئ فيكون انت امرتني ان اتزوجها هو الفرج واكره ان يكون الولد وفي مخاطر فال
بين جهاتها فيثبت شغل الذمة بوجوب الاجتناب عن المراة التي لها زوج حتى يتحقق الطلاق ولم يعلم كون ما وقع طلاقا فامره ع بالاحتياط
فيكون واجبا في مثله وفيه مضافا الى عدم شمول الرواية لجميع افراد ذلك المورد ان ظاهرها كون المطلق مخالفا ولا خلاف
في الاجتناب بعد تقدم من وقوع الطلاق وجملة من الاخبار استفاضت به فلا يحصل من الحمل على الاستحباب وايضا لو تحقق الا
حتياط المتنازع فيه في مورد الرواية لكان لاجل الشك في جواز تزويج هذه المراة وعدمه وهو حكم شرعي لا يحصل بالتخصيص فلا
بد من حمل قوله يحتاط على التنزيه على غير المتنازع فيه فيكون ارشادا يجتنب في امر الفرج عن المكروهات ايضا فلا تتزوجها
لاجل الكراهة لا يعني ان يكون تولي الاحتياط المتنازع فيه مكروها ويكون النهي عن التزويج واستحباب الاحتياط
بل يعني ان الحكم في مثل هذه الواقعة الكراهة واما الثاني فلورايات الدالة على التوقف عند الشبهات المتقدمة مثل
منها قوله ع من تولى الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ الشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وقوله ص من
اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه وقوله ع في رواية عدة يدل على الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات
وقوله ع اذا اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نفسر ذلك ولا شك ان مع الشك والاحتمال الذي هو محل
الاحتياط يتحقق الشبهة وما رواه في الكافي عن مولانا الصادق ع قال امير المؤمنين ع يا كميل اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت
وما رواه الشهيد عن الصادق ع انه قال خذ بالاحتياط لدينك في جميع امورك ما يجد اليه سبيلا وما روي من قوله ع ليس
منا الكسب عن الصراط من سلك طريق الاحتياط وصحيحة ابن حجاج المتقدمة على ان يكون المراد بمثل هذا مطلق ما جهل ويدل على اعتبار
الاحتياط الاعتبار العقلي والاجماع القطعي في بعض الموارد فان الكل قائلون بالجمان في الجملة وان اختلفوا في المنع عن النقيض
وعدمه وقد استدل الشهيد في الذكرى في خاتمة مباحث الاوقات بقوله تعالى واخر اقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم وقوله
حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة وانما الاعمال
بالنيات وفي الكل نظر وقد يستدل ايضا بما رواه الفرقاني عن النبي ص في قوله ع ابن بيك الى ما لا يريبك واورد عليه بوجوه
احدها ما في شرح التجريد الاندبر عليه انه قد صرح اهل اللغة بان الريب بمعنى التهمة فيحتمل ان يكون معنى قوله ع
ابن بيك دع ما يوقعك في التهمة فيكون مفاده قوله ع اتقوا مواقع التهم وانما استدللنا بهذا الظاهر على الندب مع ان ظاهر
كثير منها الى وجوب الفحص عنها عند تبادر المعارض كما في اخبار الشبهات كما مر في بحث اصالة البراءة وقصور السند كما

الاولين ودليله للاول مع جوابه مر في بحث الاصل والمنافي باقي في بحث التعارض والترجيح ووجوبه في الرابع في ذيله
بعض العمومات السالفة وظهر جوابها وقد يذكر ونفي في مقام بيان وجوب الاحتياط صحيحة ابن الحجاج عن ابي الحسن
قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة اترى عليه شيئا فقال لا اما انه اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما
تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت يأتي الجهالة بان احدى الجهالتين اهون من الاخرى
بعد ان ذلك محرم عليه ام بجهالة انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم
عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها قلت فهو في الاخرى اقال نعم اذا انقضت عدتها فهو بعد
بان بين وجها وصحيحة البزنطي عن مولى ابي ضباء المتمتع بها حيث قال اجعلوا الحق الاربع فقال الحسن بن يحيى
على الاحتياط قال نعم والجمع انه لا دلالة للاولى على الوجوب اصلا بل صريح في عدمه حيث صرح بعذر من يجهل
الجاهل فيما يعذر فيه على الاحتياط ويكون الجهل فيه اهون هنا وبعذر الناس في الجهالة ما هو اعظم من ذلك
وكذا الثانية لوجوب حملها اما على الاستحباب او حمل الاحتياط على الحذر من العامة والتعبد منهم ثم انه قد ذكر
ان فيما لا نص فيه ويتعارض فيه النصان قولا آخر انه وهو التعليل والمدرك في المجامع عن بعض انه قد
من العبادات والمداينات والجوائز فيما اخبار التخيير على الاول والاحتياط على الثاني وقال وانه حسن جيد
فيه ما اخذ صدقا ان تعارض النصين اما يكون في العبادات او غيرها والاول على قسمين احدهما ان يرد النصان في
وجوب عبادة او استحبابها الثاني التي يليها احدهما مما لفرد للتي يشبهها الاخر كالقصر والاتمام فيما لم يبلغ غايته
فراسخ ويجاوز الاربع والثاني في امكان التخيير وثانيهما ان يرد في عبادة واحدة ولكن يدل احدهما على وجوبها
مثلا والاخر على استحبابها او حرمة ويحتمل فيه انه كيف يكون التخيير بين واجب وحرام ومستحب وكيف يكون فعل
واحد مصلحة ومفسدة وكيف يتصور كون المكلف مثابا بترك شيء وفعله وفي امثال ذلك ينبغي الاحتياط
والثاني ايضا قسمين احدهما ان يكون في حقوق الناس مثل ان يدل نص على ان رجلا مستحق لما اخذ من الاخر
شيئا والاخر على عدم استحقاقه او احدهما على ان المال من ذلك الرجل والاخر على انه لهذا وكذا الدين والتحليل
مشكل في امثاله بل لا معنى له فانه ان كان بالنسبة الى القاضي فلا يتم لدفع النزاع وان كان بالنسبة الى اهل الخصوص
فهو ترجيح بلا مرجح وان كان بالنسبة اليهما فلا يمكن دفع النزاع فان امكن الاحتياط فيها بالمصالحة والهبة وغيرهما
يجب والا يجب التوقف والثاني مثل ان يدل نص على حلية امرأة لرجل والاخر على حرمتها عليه او على حلية شيء والاخر
وينبغي فيه ايضا الاحتياط والتخيير مشكل انتهى اقول لو فرضنا عدم امكان التخيير فيهما لا يستوجب ذلك
الا مع عدم جواز احتمال اخر والتساقط والرجوع الى الاصول محتمل وكذا الفرعية والتوضيح ان الكثير اخبار التخيير
شامل لمثل تلك المواضع فلا يختص بالاختصاص وعدم الامكان لو سلم لا يوجب عدم الامر بالتخيير المتعين الاحتياط
بل والاخرة ضعيف متسلك الاحتياط فيما تعارض فيه النصان المتنافيان بخصوصه غنية عن التعيين واما حموات الا
حتى لجمع عدم لهو ضعفها كما مر معا ضعيفات ادلة الاصل والقرعة يحتمل الاحتياط على الاستحباب واما
الثالث اي لبقية الاحتياط فقد عرفت انه الاتيان بما يخرج من العهدة على جميع الاحتمالات فهو القدر
المشترك بين جميع اقسامه واما التفصيل فهو يحصل بالترك لكما اذا كان الامر دائرا بين الحرمة وغيرها سوى

الوجوب

الوجوب او على جميع افراد مشتبه وحصل الشك في اندراج بعض الافراد تحته وبالفعل الواحد كما اذا دار بين الوجوب
سوى الحرمة وبالفعل المتعدد وبفعل وترك لشيء واحد الفعل والترك لشيء واحد الترك
او بترك وافعال وبفعل وافعال وهكذا او حصر بعضهم بالفعل حيث جعل الاحتياط عبارة عن الاكتفاء
الامر الاحتمال للوجوب وعدم الحرمة وجعل الترك لو قفا لا وجه لهذا ثم انه لا اشكال في انه اذا حصل
الشك بين كل من الوجوب والحرمة وغير صاحبه فالاحتياط بالفعل في الاول والترك في الثاني اجماعي
الاشكال فيما اذا كان بينهما فذهب والدي المحقق وبعض اخر الى ان الاحتياط فيه بالترك لحرمة
ابن حنظلة فاذا كان لك فاوجبه تلقى امامك فان ارجاء الفعل هو تأخيره وترك ولقد تمسكا
قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يأمره والاخر
ينهاه من امره عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه قال والدي مدظله
في جامع الاصول والجمع ان هذين الخبرين وارد ان فيما تعارض فيه النصان والظاهر ان الاستدلال
بهما على تغليب الحرمة فيما لا نص فيه مبني على عدم القول بالفصل انتهى وقد استدل عليه ايضا
بمرسلة ابن ابي عمير في اناس حجوا بامرأة فقدموا الى الوقت وهي لا تصلي وجهلوا ان مثلها ينبغي ان
تحرم فقربوها كما هي حتى قدموا مكة وهي طامث حلال فسألوا الناس فقالوا تخرج الى بعض المواقيت
فتحرم منه وكانت اذا فعلت لم تدرك الحج فسألوا ابا جعفر فقال تخرج من مكانها فقد علم الله نيتها
حيث ان المرأة تركت واجبا واحتمال حرمته عندها والامام قررها على ذلك ولم ينكره عليها بل استحسن
ذلك من فعلها وفي الكل نظر اما الاول فلانه لم يصرح فيه بما توهم فلعله تخير العمل باحدهما كما صرح به فيما
رواه الكليني عن سماعة قال سألت ابا عبد الله عم قال قلت يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالاخذ به والاخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك بل لا تعمل الفعل بما هو
ظاهر من الرواية وكذا الثاني بل فيه تصريح بعدم تحريم الاتيان بالامر كان قوله فهو في سعة مع ان قوله
الاول يمنع من حمله على ترك الفعل فان التردد فيه في دين او من ان لا يعلم انه لهذا او لذاك لا
بين الوجوب والحرمة مع انه مع التسليم يعارض تلك الاخبار مع رواية الطبرسي والعموم
الكثيرة الدالة على التوسعة والتخيير فما يعارض فيه النصان على ان ترك الفعل انما كان محتملا
ولا يدل على ان وجوده كان محتملا عندهم وكان الترك لو صدر بينه وبين الحرمة متساويا
ومن الاصول اصالة تأخر الحادث وهو قسم من استصحاب حال العقل فهو ايضا دليل
وقد يشترط فيها عدم اثباتها حكما شرعيا من جهة اخرى فاذا استعمل احدهما ثم ظهر له
امكان قبل ذلك بحسب ما ظهر ولم يعلم ان الطهر كان قبل الاستعمال ام بعده لا يصح السابق
الاصل تأخر الطهر وضعفه ظاهر ثم ان الحادث الذي شك في تقدمه وتأخره اما واحد
وعلمه واضح او متعدد وهو على قسمين لانه اما يعلم ان احدهما حدث اولا ثم حدث احدهما
تقدم الاخر وتأخر او لا يعلم ان احدهما حدث سابقا على الاخر فيشك في تقدم كل منهما وتأخره

فلا فعل منهما سنة محتجوا من بترك
واما من تعذر ذلك فالاولى ترك
الفعل اما كان محتملا ولا يدل على ان
وجوده كان محتملا عندهم وكان
ترك الدوران بينه وبين الحرمة مطلقا

فالاول كما اذا استعملنا ماء ثم وجدنا فيه نجاسة وعلمنا زمان الاستعمال وشككنا في تقدم
وقوع النجاسة ويحكم بتاخر وقوع النجاسة والوجه ظ ومنه ما لو مات الاب في وقت معين
عندنا ومات احد ولده في بلدة اخرى ولم نعلم ان موت الولد هل هو قبل موت الوالد حتى
تتعلق ارثه بسايراولاده او بعده حتى يتعلق نصيب الولد بامه فيحكم بان الاصل تاخر موت
الولد والثاني على قسمين احدهما ان يكون زمان القطع بحدوث احدهما متقدما على زمان القطع
بحدوث الاخر وان شك في اصل زمان الحدوث كان يقطع في المثال المتقدم بان الاب كان
في اول الشهر ميتا والابن في ثانيه وهو احتمل ان يكون زمان موت الاب اخر الشهر المتقدم وموت
الابن قبله وفي هذا ايضا يحكم بتاخر حدوث ما كان زمان القطع بحدوثه متاخرا وثانيهما ان لا
يكون زمان القطع بحدوث احدهما متقدما على زمان القطع بحدوث الاخر وهو ايضا على قسمين
لانه اما يمكن حدوثهما معا في الان واحد او لا فعلى الاول يجب الحكم بالمقارنة اذ يجب الحكم بتاخر
كل منهما الى زمان القطع بالحدوث والمفروض مقارنة زمان القطع بحدوث كل منهما وعلى الثاني
فان كان لاحدهما مرجح والا يجب المصير الى ما هو الحكم عند تعارض الدليل ومنها اصالة عدم
الاقل عند فقد الدليل على الاكثر وهو شعبة من اصل البراءة ولذا عده المحقق في المعتبر منها
وارجعه الشهيد اليها ويمكن جعلها من استصحاب العدم والتمسك فيه بما هو نفي الزايد
دون اثبات الاقل وعدوا منها اصالة عدم الكرية وتوضيحه ان الشك يكون ماء كر اصوره بين
احديهما ان وجد ماء في حوض ابتداء وشك في انه كر ام لا وثانيهما ان يكون قليلا يقينية
ثم يدخل فيه الماء بحيث يشك في بلوغه كرا ففيهما يحكم باصالة عدم الكرية ولكن قالوا
انها في الاول من باب الاخذ بالاقل واستصحاب حال العقل وفي الثانية من باب استصحاب
حال الشرع وان القلة كانت يقينية فيستصحب اقول اذا علم اولا قلة الماء في الشك في
الكرية متادة يكون نسب الشك في زيادة ماء عليه واخرى في كونه مازادبقدر تمام
ما كان الى الكر واستصحاب القلة انما يصح في الاولى دون الثانية لتغير الموضوع
اذ الشك في كريته هو الاول مع ان الدعاء عليه نعم على استصحاب عدم استيلاء الزايد
على الكر من الماء واستصحاب عدم وصول الزايد بقدر تمام الكر ولكنهما من استصحاب
العدم فالحق انهما في الصورتين منه فيقال في الاولى ان الكر من الماء لم يكن موجودا
هنا في الان الاول واصل عدمه اي يقال حصل القطع بوجود الماء في الان الاول وشك في الثاني
فالاصل عدمه وذلك قد يقال ان صحة اصالة عدم الكرية منحصرة بالثانية دون
الاولى لان هذا الماء الموجود يمكن ان يكون قليلا وان يكون كثيرا والعلم قلته في
زمان قليلية العصير اليها متساويتين فيه انها ايضا راجعة الى تدين يحكمه الى ابد
واحتمال ايجاد الله سبحانه الماء فيه دفعة مما لا يلتفت اليه العقول نعم هنا صورة

اخرى

اخرى لا يجري فيها الاصالة وان استدل بها بعضهم وهي اذا شك في مقدار الكر فانه
لا يمكن ان يقال الاصل عدم كون الاقل كرا ولا يخفى ان هذا الاصل انما يكون اذا كان الا
قل داخلا تحت الاكثر ولذا قلنا بجريه لعدم ثبوت الاقل كما اشرنا اليه في مباحث الالفاظ
ومن جمع بعضهم ما كان فيه خلاف الاصل اقل على ما كان فيه اكثر من غير ان راجع الاول
تحت الاخر بمجرد الاقلية اثبات الاقل بلا دليل يعتبر منها ج ومن الاصول التي
قد استدل بها على عدم الحكم عدم المدرك فيقال ان عدم المدرك يدل على العدم و
قبله اكثر العامة واستدل به بعض اصحابنا ايضا منهم في لف ومنهم من فصل فقبله
فيما يعم به البلوى دون غيره ونفاه الاكثرون منا مطلقا وقال الشهيد في الذكرى ترجعه
الى البراءة الاصلية لان ما يلزم منه اسقاط التكليف لانه نفي الحكم الواقعي اقول
هذا ينافي نفي الاكثر لو التفصيل فيه بل هو خلاف ظاهر ادلتهم والتحقيق ان نفي ان
المراد منه اما ان عدم المدرك واقعا مدرك عدم الحكم كذلك او ان عدمه ظاهرا مدرك
عدمه واقعا او ان عدمه ظاهرا مدرك لعدمه ظاهرا فان كان المراد الاول يكون اصلا
ثانيا لانه في انتفي الدليل الشرعي على حكم واقعا بمعنى انه لم يحكم به الشارع ولم ينصب
عليه دليلا يكون الحكم منتفيا في الواقع اذ لو كان هناك حكم لوجب على الشارع بيانه
وان لم يصل البيان الى الكل لتغيبهم بعضهم والقول بانه لو كان كذلك لزم اجماع النقيضين
لانه يكون عدم دليل العدم ايضا دليلا على عدم العدم مردود بان العدم لكونه موافقا
للاصل لا يحتاج الى دليل وتصريح وانما المحتاج اليه الوجود الطاري قال في لف في
الاستدلال على عدم نقض الوضوء بالمذي لا يشترط نقل احكام العدم بل ولا
النص عليها لانها باقية على الاصل وانما المفتقر الى النقل الثبوت الرافع لحكم الا
صل ومن ذلك يظهر انه يمكن نسبة القول بالعدم الى من لم يصرح بثبوت الحكم
في مقام نقل الاقوال اذا كانت المسئلة مما علم الالتفات اليها كما صرح به صاحب
المدارك ايضا وقد يرد كون عدم المدرك واقعا مدرك العدم بثبوت الحكم لكل
واقعة وان لم يصل الينا وفيه انه مع كونه ممنوعا كما ذكرنا سابقا ومنافيا لما حكم به
من اصحابنا من قبوله فيما يعم به البلوى انما يدل على عدم تحقق عدم المدرك لا على
عدم كونه لو تحقق مدركا للعدم وان كان المراد الثاني او الثالث فلا يصح
اما الاول فلان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود واما الثاني فلانه مناف
لاصل البراءة اذ مثبت للاباحة والحلية الظاهرتين ومن هذا يظهر
بطلان ما قاله الشهيد من رجوعه الى اصل البراءة لانه ينفي التكليف الظاهر
اي الوجوب او الحرمة لا الحكم الظاهري ولا يستدل به الا لاخبار الدالة

على السعة والاطلاق منهاج ومما استدل به بعضهم الاستقراء وهو الحكم على
الكلي بما وجد في جزئياته كل او بعضا الحكم في سائرها اقول لنا لا يجب صلوة الوتر
على الراحلة لاستقراء الواجبات من الصلوة فلا يجب الوتر وهو على قسمين تام وناقص
والاول وهو ما وجد الحكم في جميع الجزئيات وهو الذي يسمونه بالقياس المقسم
يفيد اليقين ولا ريب في حجيته ولكنه لا يكاد يوجد في الاحكام الشرعية والثاني
وهو ما وجد الحكم في بعض الجزئيات على قسمين لانه اما يوجد في اكثرها او لا وقد
يخص الناقص بالاول وقد وقع الخلاف فيه في موضعين احدهما في افادته
الظن او القطع والثاني في حجيته اما الاول ففيه اقوال احدها انه يفيد القطع
بمعنى انه يمكن ان يحصل منه وثانيها انه لا يفيد الظن مطلقا والثالث وهو
الذي اختاره والدي العلامة ره في الانيس ان ما كان وجد الحكم فيه في الاكثر يفيد
الظن وما لم يكن منه لا يفيده واما الثاني فهو متفرع على الظن الاول اذ لا ريب في حجية
القطع كما لا ريب في عدم حجيته ان لم يفد الظن وفي الظن خلاف والحق اما في الاول
الاول فهو انه لا يفيد القطع بنفسه مطلقا اذ لا دليل قطعي على ثبوت حكم
شرعي لاخر وان كانا فردين لكلي ولكنه قد يفيد القطع بسبب انضمام القرائن
اليه كشهادة حال او انضمام خبر او غيرهما ومن هذا الباب كثير من مواضع الاستقراء
وقد يكون القرائن خفية او ظاهرة غير ملتفت اليها او الكاشف عنها حصول العلم
واما الظن فقد يفيده من غير تفرقة بين وجدان الحكم في الاكثر او الاقل بل غالب
موارد الاستقراء انه لم يشاهد جميع افراده ووجد حصول الظن ان اشتراك
افراد كثيرة في امر يحصل الظن بان سبب الاشتراك هو الجامع بينها وقد لا يفيده
وهو انما يكون اذا لم يوجد الا اقل قليل من الافراد او علم او ظن ان ما يوجد فيه انما هو
لامر عارض غير الجهة الجامعة ولا يتوهم انه قد يحصل الظن بوجود الحكم في كل من
الجزئيات ايضا كما اذا سمعنا حيوانا يسمى بالفيل ورأينا واحدا منه له الخرطوم فيظن
ان الجميع كذلك فان هذا الظن انما هو من اجل استقراء اكثر انواع الحيوانات ومشاهدة
ان ما يكون فرده على هيئة يكون الجميع كذلك واما في الخلاف الثاني فهو انه ليس
لحجيته اصلا لعدم دليل على حجية هذا الظن منهاج مما يستدل به بعض العامة انما
يستحسنان والمصالح اما الاول فهو يطلق تارة ويراد به الدليل الذي لم يعلم به المستحسن
ويظن الاعتبار معلوم من الادلة واخرى على الحكم الحاصل بالاستحسان ومنه
قول الشافعي من استحسن فقد شرع فيعم الفرض على الاول انه يجد المجتهد حكما
حسنا من غير استناد الى ادلة شرعية ويأول الى ان قولهم ليس بقادح في نفي الحجية

منهاج

ولقصر

والوضوح التعبير التأويل لمن ذلك صلح اقامتها
على ما مرا لان الاصل ما وجب الوصول الى المطلوب
لفظا لان الدليل المنقدح ثابت التحقيق بعد الجهد
فان كان الدليل المنقدح فيخرج عليه الاول اتفاقا ولا اثر يجري عن التعبير
فاذا بالنسبة الى الحجية واما بالنسبة الى العمل
رجع جزئيه الاصول

منهاج ومن الاصول التي لا باس بالاشارة اليها اجمالا اصالة نفي الضرر واصالة نفي العسر والحرج واما له
حاجة الى عد الصحة وتفاصيلها تطلب من كتابنا عوائد الايام اما الاول فهو ثابت بالاخبار المتكثرة المصرحة
بنفي الضرر والضرار والاضرار والمضر في الاسلام خلاف النفع وهو في الاموال تلف شيء من مال يحصل عينا
كان او منفعة بلا عوض فكلما كان صرفه وانفاقه لجلب نفع او عوض حاصل ديني او دنيوي في الاخرة او الدنيا
لم يكن ضررا نعم قد يكون المراد من قولهم عم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام يمكن ان يكون انشاء نحو بهما فيكون النفي
بمعنى النهي او يكون المراد الاخبار بانتفائهما في الشريعة وعدم كونهما من احكام دين الاسلام فما اوجب احدهما
فليس منها ومقتضى اصالة الحقيقة والموافق لاستدلال الفقهاء هو الثاني بل التقييد في بعض الاخبار
بقوله في الاسلام لا يلائم الاول وما قيل من ان تحقق الضرر في الاحكام الاسلام قرينة على ارادة الاول فهو
غير صحيح لمنع تحققه فيها كما يأتي وعلى هذا فمفاده ان كل حكم يكون ضررا او ضرارا ماليا او بدنيا او عرضيا او غير
ذلك من الضار فهو ليس من احكام الشرع واما ان الحكم في مورده ما هو فيحتاج الى دليل اخر منه نظره
فاذا ارتكبه بعضهم من الحكم بضمان الضامن بحديث نفي الضرار فهذه القاعدة من الاصول والادلة
الشرعية التي يستدل بها في موارد ها كما في الادلة الكلية فان لم يكن لها معارض فالامر واضح
وان كان فيعمل بمقتضى التعارض والترجيح فزادنا من كونها اصلا انها من الادلة الشرعية
لا انه اصل كاصل البراءة والاستصحاب حتى لا يعارض دليلا ثم انه كما ذكرنا يختص صدق
الضرر بما اذا كان النقصان مالي يثبت بازائه عوض مفقود للعقلاء واما معه فلا يصدق
اصلا سيما اذا كان ما بازائه اضعافا كثيرة وجزاء ضرر وبذلك يندفع ما استشكل من ان نفي الضرر
كيف يجامع ما يشاهد من التكاليف الشاقة ومن انا نرى انه لم يرض لنا الشارع في بعض التكاليف
بادنى ضرر ونرى عدم سقوطه في كثير بالنسبة من ذلك ووجه الدفع انه لا شك ان كل ما كان من التكاليف
الموجبة لضرر مما يثبت بازائها اضعاف كثيرة في الاخرة ومن يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه
بل في كثير منها وعد العوض في الدنيا وكيف يكون مثل ذلك ضررا الا عند من لا يؤمن بالله ولو قال
رجل لغيره صدقه وعده ان من اعطى عبدي شيئا اعوضه ضعفه فاعطى رجل عبده لا يبقى انه اضر بنفسه
فكيف في حق من لا خلف في وعده نعم انما يصح الاستشكال فيما لم يكن بازائه ثواب دنيوي او ديني ولم يكن
لجبر نقص اخر كالقصاص والجنايات لو وجد مثله في الشريعة فان وجد فلا اشكال ايضا فانه يكون
من باب التخصيص بسائر العمومات المخصصة وهذا وان كان جاريا في جميع التكاليف لو قلنا بتأكدها
ضررا ولكن هذا التخصيص الكثير مع هذا التأكيد في نفي الضرر بعيد جدا فان قيل كيف يمكن درك
الضرر الذي يتضمنه الحكم الخلافي لا عوض له في الاخرة حتى يكون ضررا وله عوض حتى لا يكون قلنا
الضرر هو الذي لا يكون بازائه عوض معلوم ومظنون واحتمال العوض لا ينفي صدق الضرر مع ان العوض
ينفي بالاصالة فتأمل هذا ينفع لو لم يكن الحكم المتضمن الضرر داخلا في عموم الا ان العمومات سيما اذا كان العمومات
باب الاوامر وامثاله ويلزم عدم تعارض نفي الضرر مع عموم فاذا قال اذا استطعتم فجاهدوا على

الامر بالحج وقت الاستطاعة وان تضمن ضررا كليا فالامر يدل على العوض قلنا الامر تعلق بالحج ولا ازمه
تحقق الاجر المقابل لمرتبة المحقق في حال عدم الضرر ايضا واما حصول عوض في مقابل الضرر فلا دليل
عليه نعم لو كان نفس الضرر مما امر به ايضا لحكم بعدم كونه ضررا وقد ذكر بعضهم في دفع هذا الاشكال بما
يوجب ضرورة هذه القاعدة من باب الحمل البرائة وهو منا فيما ذكره القوم وتحقيقه تطلب من العوائد
واما الثاني فهو ايضا ثابت بالعقل والشرع من الكتاب والاجماع والسنة ونوادر
الاخبار على انتفاء التكليف بما فوق الطاقة والاستطاعة والعسر وانتفاء الضيق والاحرج والحرج والعسر
في التكاليف والامر هو الثقيل والحرج والضيق بمعنى واحد وقد يظهر من بعضهم التمييز بينهما ثم ان مراتب
التكليف المتصورة عقلا اربعة ما دون العسر ويطلق عليه اليسر والسهولة والعسر الغير البالغ حد الضيق الغير البالغ حد
ما لا يطاق وهو الحرج ما لا يطاق وقد يطلق الحرج ايضا ويعم ذلك ايضا والثانية اعم مطلقا من الضيق عرفا ومباينة للرابعة والضيق اعم
لكن الرابعة والاكلام في المرتبتين الاولى والاخيرة اذ لا ريب في جواز الاولى وعدم جواز الثانية عندنا وانما الكلام في الوسطانيتين
وقد يستفاد من بعضهم ان جميع التكاليف فيه العسر بل الحرج وليكن الا ان المرجع في مصاديق تلك الالفاظ هو العرف فالعسر ما يعد
في العرف شاقا صعبا وفيه يصعب تحمله ولا شك انه اذا كان لمولى عبد وهيئة معاشه واحتمل اليه اذا امره باستئجار الحمل وحمله
لعيال المولى كل يوم من السوق لا يقال انه صعب عليه وحمله امرا صعبا عسرا بل كذا الوضع معه كنس بيته وسقي دابته وعلفها
بل ولو وضع الجميع في وسط فراسخ وغلق بابه ونحو ذلك بل لا بد في تحقق العسر من كون الخدمة مما يصعب عليه تحمله ولمثال ذلك
في التكاليف الشرعية خارجة عن حد الاحصاء فان ذلك التكليف مع عدم كونه صعبا بل وكذا الوضوء وتركيعات من الصلوة
وكذا الصوم في الايام القصيرة البارد ويصرح بذلك قوله سبحانه فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله
بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فيمكن تحقق كل من اليسر والعسر في الاحكام ومقتضى الايات والاخبار النافية للعسر والحرج في الدين انتفاء
ما لا ولو لا غير تلك الظواهر لم يكن هناك كلام ولكن هناك امران اوجبا الاشكال في المقام احدهما ان نفيهما يعنون
العسر كيف يجتمع مع ما نشاهده من التكاليف الشاقة والاحكام الصعبة وثانيهما انا نرى ان الشارع لم يرض
لنا في بعض التكاليف بادنى مشقة وفي الائمة بعض المشاق الجزئية مستدلين بنفي العسر والحرج ونرى مع ذلك عدم
سقوط التكليف في كثير منها بالسنة من ذلك وقد يعترض لذلك طائفة من المتاخرين فمنهم من قال بان نفي الحرج لا يمكن
الجزم به والالزم رفع جميع التكاليف وقد عرفت ضعفه ومنهم من قال بان شيئا من احكام الشرع فلو تحرج والجهاد
والصيام في الايام الحارة ليس بحرج وهذان طرفا التفريط من الاول ولا شك في ضعفه فان رفع الاختلاف للزومه
المجاهدة مع النفس والاعداء وامثال ذلك مما لا شك في تعسره وصعوبته ومن لاحظ الاخبار يرى انهم نفوا امور النفي الحرج
فهل سهل بكثير من التكاليف الشاقة ومنهم من قال بان المراد ان الله سبحانه لا يريد لعباده العسر والحرج الا من جهة التكاليف
الثابتة بحسب المتعارف الاوساط فالمشاق منفي ولا ينافي ذلك جعل تلك القاعدة من باب اصل البرائة وهو منا
لطريقة الفقهاء ومنهم من قال بان في التكاليف ما ان كان صعبا وعسرا بالنظر الى الفعل وكان الصعب قد يسهل با
عتبار امر خارج من الامور الموجبة لسهولة كالعسر مقابلته بالعوض الكثير ولا شك ان كل ما كلف الله به فيقابله ما لا
يحصى من الاجر فلا يكون تكليف عسر ما لم يرض الله تعالى بما دنى منه يكون مما لا ينافيه اجر وهذا ايضا كسابقه موجب عدم

معارضه

معارضه قاعدة نفي العسر والحرج بشيء من الادلة بل عدم ترتب فائدة على التمسك بها مع ان انتفاء العسر بالاجر مع
فان النفس الاعواض هو الحيوة ومن لم فقدت جنايته على قطع عضو منه بعد عسرا وصعبا والتحقيق ان الامر
الصعب اما يزيد صعوبته على القلب خاصة كالتضرر المالي وهذا يرتفع صعوبته بمقابلة الاجر واما البدن حمل
الشيء الثقيل وقطع العضو وهذا لا يرتفع صعوبته بالاجر نعم لما كان القلب ايضا صعوبة في تحمل الصعاب
البدنية فاذا قابله الاجر يرتفع تلك الصعوبة والتحقيق انه لا حاجة الى ارتكاب تلك التوجيهات بل الامر في تلك
القاعدة كما في سائر العمومات المخصصة فادلة نفي العسر والحرج يدل على انتفائها كلية وقد يورد في الشرع التكليف
ببعض الامور الشاقة ولا يلزم منه اشكال كما لا يرد بعد قوله واحل لكم ما وراء ذلكم اشكال في تحريم كثير مما
وراءه ولعل لذلك لم يتعرض الاكثر لذكر اشكال في ذلك ولا يلزم تخصيص الاكثر اذ الامور الصعبة غير منافية
التكاليف مخصوصة فاكثرها اليسر فيه صعوبة واما عدم رضاه سبحانه بادنى مشقة في بعض الامور ورضاه بما هو اصعب
منه في بعض فلا يعد ان عدم رضاه بالاول لكونه عسرا بل لعله لامر اخر ولو علم انه لذلك فلا منافاة بين عدم رضاه بمشقة
ورضاه باخرى لمصلحة خفية واما احتجاج الائمة لنفي التكليف في بعض الامور بانتفاء العسر والحرج فهو كاحتجاجهم
لما يتعلق الاشياء بقوله سبحانه فلا احد كم فان غرضه ليس انه منفي لكونه حرجا ولا يمكن تحقق الحرج في الحكم بل المراد انه حرج
فيكون داخلا تحت عموم قوله سبحانه ما جعل عليكم في الدين من حرج فلا يحكم بلزوم الامر المخصوص لكونه مخصصا وقد
ظهر مما ذكر انه اذا تحققت المشقة والعسر في فعل مما يلزم الحكم بدخوله تحت عمومات نفيهما سواء كان من ادنى
مراتبها او اعلاها او المتوسط فلا يرد قد يتشكل من عدم انضباط قدر الحرج المنفي وان ثبت ان يتفصيل في المقام فارجع الى
عوائد الايام واما الثالث فلا شك في وجوب حمل فعل المسلم وقوله في الجملة على الصحة والصدق بمعنى ان
الامر في بعض الموارد الكلية كذلك كما في قبول قول ذي اليد وفي رواية المنع في الاحكام وايمان ذي العوا وقبول
الشهادة ذي الاردها والاقرار وتصديق المرئة في نفسها بما يوجد في سوق المسلمين من الجلود والحوم على
المذكى وما في ايديهم على الطهارة ونحو ذلك ولا كلام لنا فيها انما امور جزئية لها موضوع من الفقه ولا
يجب ان يكون جنسها قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة والمقصود النظر في ادلة تلك القاعدة كلية حتى
تكون اصلا ومرجعا في تلك الجزئيات وغيرها ام لا حتى يحتاج في كل مورد الى دليل فلا يصح التمسك في اثبات هذه القاعدة
باخبار تلك الموارد بل لا بد من دليل عام فان المتكلمين بتلك القاعدة يستندون الى الاخبار الكثيرة التي
يحصل منها اما وجوب وضع امر خيل على احسنه وان المؤمن وحده حجة او وجوب عدم اتهام المسلم والمؤمن
او عدم اضمار السوء على الاخ اي عدم العمل بمقتضاه او عدم ظن السوء بكلمة تكلم بها او عدم تكذيب المؤمن
والاخيرتان لا يفيدان لانهما اعمان من ظن الخير والتصديق فيقتصر الاولى وضمائم الاغلب عن
ضعف جميع اخبارها انها وان دلت على الزام حمل فعل الاخ او المسلم والمؤمن وقوله على الصحة والصدق
لكن يمكن ان انها اخبار خبر مقيدين لها بغير الظالم والكاذب في حديثه والمتخلف لوعده وكثير شاعد وبشاهد
العيوب والتعاهد للصلوات وحضور جماعة المسلمين كما في الرواية وبغير المتحق للتهمة الذي يفعل
الفاسق مطلقا بصريح الاخبار ولا يعارض الشيء المرخص لها على حال الرواية الثمانية ومقتضى الجمع حمل الاولى على

اي حلم الفعل بمقتضاه ص

على المؤمن العدل الثقة لا يقال انه اطلاقات الاطلاقات مع انها معارضة باخبار اخر منافية لها مثل صحيحة زرارة عن عبد الله
بن سنان لا تثقن باخيك كل الثقة وقد تقدم ما هو الحق في الوثوق فتخصص بها ما تقدم ولا اجمال لبعض
الوثوق يخرج ما تقدم عن الحجية رواية محمد بن هرون قال سمعت ابا الحسن عليه السلام يقول اذا كان المجلس غالب من الحق
لا يحل الاحداث بظن باحد جراحة تعرف ذلك منه وكذلك ان يعود انقضاء زمان الرسول او زمان خفوت
الامام صار الجور واهله غالبين الحق فلا يكون ظن الخبر واحد عدلا وقد يستدل في اثبات تلك القاعدة الى الاجماع
وقوله سبحانه واجتنبوا كثيرا من الظن والاستقراء والكل ضعيف اما الاول فلانه وان امكن ادعاء تحققه وقوله رحمه الله
والمكنة على سبيل الكلية غير ثابت كما صرح به بعضهم كيف وانا لم نقف من غير نادر التصريح بالكلية وكفى في عدم
ثبوته ما يرى من الاكثر في الموارد الخاصة كباب الشهادات والروايات والاقوال من دفع الايدي و
الاعمال في الطهارات والنجاسات والمنازعات وغيرها انهم يختلفون ويطلبون في الموارد الجزئية ادلة
خاصة فان لم يجدوا يرجعون الى الاصل نعم قد يوجد في كلام بعض من تاخر ما يستفاد منه كون هذه
القاعدة مسلمة والاكتفاء بمجرد ذلك محض التقليد واما الثاني فلان المرئي عنه هو الظن وهو غير مفيد
لما نحن بصدده واما الثالث فلان تاسه لم يتحقق وناقصه لو سلمنا كونه مفيدا فانما يفيد لو لم يعارضه
خلافه في موارد خاصة اخرى لزيد ما يوافقه وعلم ان المناط فيما تحقق هو الحل على الصحة والصدق لا غيره
والامران منتفيان فان الاخبار الواردة في هذا المقام مختلفة فالحكم في بعضها موافق لتلك القاعدة
وفي بعضها مخالف لكليتها وفي بعضها لا يوافقها اصلا كما لا يخفى على المتتبع في موارد النجاسات والشهادات
والمنازعات وغيرها وقد ذكر شيخنا في العوائد ثم في الموارد الموافقة لم يعلم انه لتلك القاعدة بل لعلم
الخصوص المورد او علة اخرى كما هو الظاهر من التخصيص وبعض الروايات ولذا ترى لا يقتصرون في بعض الموارد
على موضع القاعدة الذي هو المسلم كما في ذي اليد وذي العمل بل يتعدون بينهم وبين الكفار وبالجملة
دليل على تلك القاعدة كليه هنا ثم على القول بتنزيل افعال المسلمين على الصحيح ينزل على الصحيح عند الفاعل
لا مطلقا وعلى هذا فيتفرع ثمرتها في كثير من الموارد وكذا الكلام في الموارد الخاصة كما بيناه مفصلا مع
سائر ما يتعلق بتلك القاعدة في الكتاب المذكور

الفائدة الاستحسان وانه الحق اما الاول فضعيف لظهور تارة ويراد به الدليل الذي يعمل به المجتهد
وهذا الاعتبار خلوه من الادلة واخرى على الحكم لاجل
الاستحسان ومنه قول الشافعي من استحسن فقد شرع
ومقرر فيه على الاول بانه عمل المجتهد بما
حكما حسنا من غير استناد الى امارة شرعية ويأول
اليه قولهم دليل ينفسح في نفس المجتهد

وبقصر

وبقصر عند عباره لمد وعلى الثاني انه مصدور حكم من المجتهد بمجرد كونه مستحسنا عنده وهو ليس بحجة عند الله
واحاديثهم متفقة عليه ووافقهم الشافعية لعدم دليل على حجيته واخبارنا مستفيضة في رده والبناء
ذلك اذهب اليه كثير من الامامية من الاطلاق بان حكم العقل والشرع لان مرادهم فامر من الحسن
الواقعي النفس الامري وهنا الحسن عند مجتهد او المراد في الاول حسن الفعل المحكوم عليه وفي
الثاني حسن الحكم به في نظر المجتهد وقالت الحنفية والحنابلة بحجيته للامر باتباع الاحسن وقوله تعالى
ما راه المسلمون حسنا فهو حسن واجيب عن الاول بان المراد الاتباع حال الاظهر عند التعارض للاجماع
على انه لا يختص وجوب الاتباع عند عدم التعارض بالاحسن وعن الثاني بانه على فرض تسليمه
يدل على حسن جميع ما يراه المسلمون حسنا لكل واحد واما الثاني فهو جمع المصلحة وهي الموافق
للانسان لدنياه او لاخرته وهي اما ضرورية او لا صافية او لكونه قطعية او ظنية كلية او جزئية
دينية او دنيوية جلب لنفع او دفع ضرر ولذا المفسدة الى النفس الاول وللمصلحة اقسام
اخر كما انها تنقسم باعتبار المحل الى الضروري والحاجي والتكميلي للضروري او الحاجي والتحسيني
وهو على قسمين ما هدم فيه ظهور اعتبار الحاجة راسا الى ان اعتبار سلوك النهج الاحسن
وما لا حاجة اليه لقيام غيره مقامه وكما ينقسم باعتبار الافضاء الى المقصود الى المقطوع
والمظنون والمشكوك والمرجوح وما لا يحصل فيه المقصود ثم المتصف بالمصلحة او المفسدة اذ
بها اما الفعل او ترك كذا واحدها فتخرج اقسام كثيرة والمصلحة اما معتبرة او ملغاة او مرسلة وحكم الا
ولنا بين ظاهر والاخرة مردودة الا عند مالك لنا بعد الاجماع عدم الدليل قبل الحكم باعتبار
ابن جماعة المصالح قلنا ان اقتطع بخلوها عن المفاسد قبل اعتبار جنسها او يجب اعتبارها قلنا
مجموع قال او يجب لتقيد بقصد الفصل الخامس في القياس وهو في اللغة التقدير و
المساواة وفي الاصطلاح اجراء حكم الاصل الى الفرع بجامع هو العلة او لمعرفة الحكم من الا
صل الى الفرع لعلة متحدة فيهما او انشاء حكم الاصل للفرع بامر جامع بينهما ولنقض عليهما
بقياس العكس والدلالة ممكن الدفع بانه في غاية ولكان اربعة حكم الاصل والعلة والفرع
فصل والفرع ولها اقسام كثيرة باعتبار تشتي ذكرها القايسون لا فائدة في ذكرها والبناء
عليه تقسيمه تارة الى قياس جلي وخفي فالجلي ما قطع فيه بنفي الفارق بين الاصل والفرع
الثاني بمعنى ان يلاحظ الفارق بينهما ثم ينفي كون دعوى في الحكم والخفي ما ظن به فيه
الى قياس قطعي وهو ما قطع بوجود العلة في الفرع لشرط القطع بكون الحكم في الاصل معلولا
وظني وهو ما ظن فيه بوجود العلة او بكون الحكم معلولا وبالنسبة الى قياس اولوي
الاولوية اقتضاء الجامع للحكم في الفرع اولى من اقتضائه له في الاصل وهو ما يكون العلة
وقياس مساواة وهو ما يكون الاقتضاء المذكور مساويا وما بعد الى منصوص العلة وهو
ما علم علته بالاستنباط ثم الفرق بين القطعي والجلي على لون الدليل بالقطعي لكانت العلة
حكم الاصل في الفرع بنفيض علته لقولهم ما وجب الصوم في الاعتكاف بنذر وجب بغيره كالصلاة فالاصل
في الاعتكاف والفرع هو الصوم فيه وحكم الاصل عدم الوجوب بغير النذر والعلة عدم وجوبه بالنذر والمطلوب
الفرع وجوبه بغير النذر والعلة وجوبه بالنذر وكل من الوجوب بغير النذر والوجوب بالنذر نقيض عدم
لعدم الوجوب بغير النذر والعدم الوجوب بالنذر ووجه النقض ظ فان في هذا القياس لبس في
وقياس الدلالة ما لا يذكر فيه علة وعدم ذكرها يدل فيه لانه فيه قياس العلة مثلا في الملك بالغنم
بالقتل فيجب عليه القصاص كالمكره فان الاثم بالقتل لعين علة لوجوب القصاص

المقطوع بوجودها في الفرع معينة على سبيل القطع عند الفقيه بالعموم المطلق اي يكون
الجلي اعم اذ يمكن ان يقطع بنفي الفارق ولم يكن خصوص العلة معلوما كما اذا قيل لا فارق بين
الهندي والاعرابي الا الهندية والاعرابية وهو غير صالح للفرق ولكن لما لعلة علة ثبوت الحكم
فيستفاد بالقطع انها ليست الاعرابية وكل شيء اخر يتحقق في الثبت ايضا وان كان المراد بالقطع
بالعلم بوجودها هو العلة في الفرع سواء كانت معينة عند الفقيه اما يكون الجلي
والقطعي متساويين ويكون كل جلي قطعيا وبالعكس ولكن الظاهر المتبادر اول هو الاول والفرق بين الجلي والقياس بالطريق الاولى فبالعموم من وجه فان قياس الاولوية ما كان افتضاء
الجامع فيه للحكم في الفرع اقوى وهذا قد يعلم فيه نفي الفارق وهو اذا كان الافتضاء في الاصل
قطعيا وقد لا يعلم وهو اذا كان ظنيا وح يكون في الفرع ايضا ظنيا وان كان الافتضاء
لو كان هذا هو المقتضي في الفرع اقوى وما يعلم فيه نفي الفارق ايضا قد يكون افتضاء الجامع
فيه للحكم في الفرع اقوى منه في الاصل وقد لا يكون فما توهم من ان كل قياس بالطريق الاولى فهو جلي
باطل وحصول الجزم بعدم مدخلية المائة مع الدينار الوصف المناسب في الفرع وكون الفرق
في القياس بالطريق الاولى بنفي تاثير الفارق بين جميع الوجوه غيرها لا وجه له لمنع حصول
الجزم اولا وكون المفروض ذلك ثانيا وههنا قسم اخر من القياس يسمى بتنقيح المناط وقد
اختلفوا فيه فالظاهر من كلام جماعة انه الجمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق بينهما من غير
بيان العلة لا صريحا في الفرق وهو القياس في معنى الاصل وقد يطلق على ما لا نص على علته في
اصله اي مقابل منصوص العلة وهو قيل هو الجمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق مع كون
العلة في الاصل مستنبطة بالاياء والظاهر كما صرح به جماعة انه مطلق الجمع بينهما بنفي الفارق
سواء وجد معه علة بالاياء او استنباط او لا والدليل جمع اقيل من انه كلما جاز ان يحذف منه
بعض الاوصاف ويعلل بالباقي يسمى بتنقيح المناط ثم ان قطع بالغاء الفارق فهو
تنقيح المناط القطعي وهو القياس الجلي كالجمع بين الدابة وغيرها لمن سئل عن بول الشاة
والا فظني كالجمع بين القتل بالمثقل وبالمحدد فاذا كان تنقيح المناط مع العلة فان تعدى
الى الفرع لاجل العلة يكون التعدي بالقياس المنصوص العلة وان تعدى بنفي الفارق يكون
بتنقيح المناط فهو باعتبار الاول منصوص العلة وبالثاني تنقيح المناط واما اتحاد طريق
المستدلين فقال والدي العلامة في التجريد انه يعم ما ثبت حجيته عند من اقسام القياس
ويظهر من بعضهم اختصاص اطلاقه بما كان التعدي للتعليل لا لنفي الفارق وقد قيل
انه ليس بقياس وهو مبني على اخراج ما يقولون بحجيته او خصوص منصوص العلة عن
القياس كما يأتي والمراد من اتحاد الطريق وحدة الدليل يعني ان دليل المستدلين واحد من جهة
ان دليل الاصل لاشتماله على العلة ايضا او بنفيها فانه يشمل حكم الفرع ايضا واذ عرفت اقسام

القياس

القياس فاعلم ان اصحابنا بعد اتفاقهم على عدم حجية ما عدا القطعي والجلي والقياس بالطريق الاولى ومنصوص
العلة اختلفوا في بعضها وها انا اذكرها مع بيان عدم حجية ما سواها في مناهج منها ح محمد القياس
القطعي قطعية فانا اذا قطعنا ان الثوب النجس لا يجوز الصلوة فيه للنجاسة فاجراء حكم الى المدن
اذا قطع بنجاسته مقطوع به والا لم يكن النجاسة علة في الثوب وهذا بعينه ما اذا كان افتضاء الجامع للحكم
في الفرع اولى او ادنى او مساويا وسواء كان القياس قياس علة او دلالة ولكن في قياس الدلالة لابد
من القطع باللزوم بين العلة وبين اللازمين وبوجود احد اللازمين في الفرع ولكن يختص بقياس
الطرد لان العلم بوجود نقيض العلة في الفرع لا يقتضي العلم بوجود نقيض حكمه فيه اصلا واما
القياس الجلي فحجيته اجلى اذ قد عرفت ان المراد بنفي الفارق نفي الفارق المؤثر في الحكم واذا قطع
بنفي ذلك بقطع بثبوت الحكم في الفرع من غير احتياج الى توسيط نظر كما في القطعي واما منافات
تواتر الاخبار بمنع العمل بالقياس لحجيتها مستعرف تعيينها وظهر من حجية القياس الجلي حجية تنقيح المناط
القطعي ايضا لاتحادهما كما مر منهاج قد وقع الخلاف بين الامامية في حجية القياس بالطريق الاولى
ثلثة اقوال الحجية مطلقا وعدمها كذلك والتفصيل بالحجية اذا كان قياسا قطعيا والا فلا ثم على الحجية بين
من يقول بانه قياس ومن يقول بانه ليس بقياس والقائل بانه قياس بين قائل بانه قياس جلي وقائل
بانه لا يلزم ان يكون جليا والقائل بانه ليس بقياس بين قائل بانه مفهوم موافقة وقائل بانه
منطوق ويظهر من بعض الاول من يقول انه حجة وليس بقياس فانما هو فيما اذا كانت العلة في
الاصل مقطوعة واما في غيره فلا يقول بكونه حجة ويظهر من بعض اخر ايضا ان القائل بالحجية مطلقا
من الامامية من يرجعه الى الجلي والا فلا يقول بحجيته والحق التفصيل ولكن في الحقيقة قولهم بعدم
حجية قياس الاولوية بل حجية القياس المقطوعي ثم الوجه في الحجية مع القطع بالتعليل ما مر في عدمها
مع عدمه وبيان غايته ما يحصل هو الظن بالعلة والاصل عدم جواز العمل بالظن والقول بان الظن بثبوت
الحكم في الفرع اقوى من الظن بثبوته في الاصل لان افتضاء الجامع للحكم في الاصل وان كان ظنيا الا
ان الظن لما كان بحسب صار سببا لاستناد الحكم الى الجامع وحصل الظن اقوى منه افتضائه
للحكم في الفرع بظن ثبوت الحكم فيه اقوى فما ظن في الاصل مع عدم كونه مفيدا الا على ثبوت حجية
قياس الاولوية مطلقا باطل لان في الاصل ظنين الظن بثبوت الحكم واستناده الى علة معينة
وكونها مقتضية لذلك الحكم والظن الاقوى الحاصل في الفرع هو اقوى من الثاني فقط دون
الاول فانه مستند الى دليل شرعي مخصوص بالاصل والجملة اشد تاثيرا افتضاء الجامع للحكم في
الفرع بدون القطع بكونه مقتضيا في الاصل لما جدوى لها نعم لو كانت العلة في الاصل
مقطوعة فالتعدي بظاهر ولكن ح يكون التعدي لاجل القطعية لا الاولوية فيتعدى
ولو لم يكن اولى فلا يكون القياس بالطريق الاولى من حيث هو حجة والحاصل ان حجيته
انما يكون من جهة محض كون العلة في الفرع اقوى والا وان كان استنباط العلة من مثل

منصوص

الدوران والسبر فالدليل على حجيته اصلا ولا من جهة الاجماع على كون الوصف علة مستقلا او من
جهة النص او من دلالة التنبيه والايماء وغير ذلك مما يفيد القطع او تثبت حجيته فلا حاجة الى الكلام
كونه في الفرع ومما ذكر ظهر حجية القائل بالحجية مطلقا واحتج من قال بعدم الحجية مطلقا بانه
لو وجب التعدي لما صح التصريح بعدمه مع انه يصح ان يقول الملك المستولي على عبده اقتله
ولا تستخف به فانه امر بالقتل المستلزم لجواز الاستخفاف بطريق اولى مع تنصيصه عليه وفيه انه
لم يعلم ان العلة في القتل هي امر يكون في الاستخفاف اولى بل يمكن ان يكون مجرد دفعه وهو يحصل
بدون الاستخفاف ايضا وبالاخبار الواردة في المنع عن العمل بالقياس مطلقا وفي خصوص
ما كان الفرع اقوى ايضا مثل ما رواه الصدوق عن ابان قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في رجل
قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت
قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه
ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن في العراق فيقال من قال
ونقول ان الذي قاله شيطان فقال مهلا يا ابان ان هذا حكم رسول الله ص ان المرأة تعاقل الرجل
ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة
اذا قاست محق الدين وقد روى ايضا قوله ع لابي حنيفة لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب
على الحائض ان تقضي الصلوة لانها افضل من الصوم ويمكن ان يجاب اما عن الروايات الخاصة
فبمنع كون موردها قياسا قطعيا اذ ليست علة الحكم بالثلثين في ثلث اصابع مقطوعا انها
وكذا في الصلوة والصوم وقطع الراوي بعلية شيء من جهة عقله غير مفيد بل لا بد من
القطع بتعليل الشارع من نص او اجماع او استقراء مفيد للقطع او بتنبيه مفيد له فاذا
قيل من يقطع بالعلية من جهة عقله يقطع بان الشارع علله بها قلنا هذا في بادي
النظر واما بعد ملاحظة ان بناء الشرع على الجمع والتفريق وعدم احاطة العقول بجميع المصالح
والمفاسد ونزول القطع واما ما نرى من حصول القطع لنا احيانا مع التفطن بذلك ايضا
فاما لاجل اجماع او استقراء او قرائن من غير التفات اليها ولم يكن كذلك فانما هو في بدو النظر
من غير التفات الى ما في احكام الشرعية من جمع المتفرقات وتفريق المجتمعات وتخلف ما يظن
انه علة وعدم التفطن بذلك اما لكون الناظر بادئا او لكون الناظر غير محيط بقوانين احكام
الشرع واما لكونه مبتدئا في تفحصها او كونه في زمان لم تتبين الاحكام المشتملة على الجمع والتفريق
بعد كما في اوائل زمان الصادقين ع فان شيوع القياس من عامة الناس فيها وعدم انتشار
الاحكام الحقة فيها انما كان موجبا لعموم النقص بخلاف ما يظن علية الباقي واما عن الروايات
العامة فبمنع كون القياس القطعي قياسا منصوصا عنده وان كان قياسا مصطلحا اما لعدم
ثبوت تحقيقه الشرعية في القياس بهذا المعنى او لاجل ان مثل ذلك يحقق فيه الفهم العرفي

كا

كما في فهم حجيته لاجل كونه قياسا لا يوجب عدمها للفهم العرفي ثم انه قد عرفت الخلاف في كون
قياسا ام لا فاحتج من قال بكونه قياسا بان التعدية مستندة الى الجامع لانه لو قطع النظر
عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك و
يصدق حده عليه ورد الاول بمنع الاستناد الى الجامع بل هي مستندة اما الى الفحوى حتى
يكون دلالة الاصل على حكم الفرع بالالتزام ويسمون فحوى الخطاب ولحن الخطاب ومفهوم
الموافقة او الى النقل بمعنى ان مثل قوله سبحانه ولا تقل لهما اف نقل عرفا الى منع مطلق الايذاء
حتى يكون الدلالة بالمنطوق ومنه ايضا قوله تعالى من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك وقوله
عز شانه ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره اقول لا يخفى ان هذا هو الذي يقولون انه بينه
بالادنى على الاعلى او بالاعلى على الادنى اي بالتنبيه على الاقرب او بالقنطار على
الدينار ولو شئت فاقتصر على الاول بان تجعل الادنى عبارة عن الاقل مناسبة لترتب الحكم
عليه والاعلى عن الاكثر مناسبة فان التأفيف اقل مناسبة من الضرب بالتحريم والدينار
بالجزاء مما فوقه والقنطار اقل مناسبة بالتأدية مما دونه والدينار اقل مناسبة بعدمها
مما فوقه ولذلك كان الحكم في المسكوت اولى ولاجل مدخلية المناسبة والافهام العرفي وقع
الخلاف في ان دلالته على الاعلى هل هي من باب القياس او المفهوم او المنطوق فمن جعلها
من القياس نظر الى استناد الحكم الى الجامع وانه لو قطع النظر عنه لما حكم بالحكم في الفرع و
وهو لم يجعلها منه بل من المفهوم منع استناده اليه وقال ان عدم الحكم مع قطع النظر عنه لا
جل ان دلالة الملفوظ على المفهوم مشروطة بمعنى انه بسبب استلزام المنطوق للمفهوم
وانتقال الذهن من حكم الاصل الى الفرع بتوسط ملاحظة المعنى المناسب وهذا ليس قياسا
بان يفهم الخاطب هذا المعنى بتوسط تحرك ذهني سريع من الاصل الى الفرع وملاحظة
المعنى المناسب للحكم بل بواسطة تبادر معنى من اللفظ يلزمه حكم الفرع ومن جعلها
من المنطوق نظر الى التبادر اقول لا شك ان من يقول بانه قياس يقول ايضا ان حكم
الفرع لازم للجامع فانه يكون علته والعلة يستلزم المعلول فالفريقان قائلان بلزومه ملاحظة
الجامع ويكونه ملزوما لحكم الفرع وموجبا لاثبات حكمه ويكون النزاع في التسمية فيكون النزاع
النزاع لفظيا كما نقل عن النفتازاني ايضا الا ان يقال ان مجرد ذلك غير كاف في كونه قياسا
بل ليس طريقه ملاحظة كل من الاصل والفرع من حيث انه اصل وفرع وملاحظة
الجامع من حيث انه علة وموجب وملاحظة المعتبر ممن يقول بانه قياس يقول بانه
بملاحظة هذه الامور ومن ينكره ينكرها والحاصل ان انتقال الذهن من اللفظ الى
المعنى التي اتى ليس مشروطا بشيء الا فهم المعنى الملزوم مع العلم بالملازمة وان
لم ينتقل الى علة ايضا بخلاف القياس فانه مشروط بامور اخر من كون الامر الفلاني سببا

لثبوت الحكم في الاصل وهو محقق في الفرع فيتصور اصلا وفرعا وعلة وكونها علة وتحققها في الفرع وعلى
هذا فيمكن جعل النزاع معنويا ويظهر حجة كل من القول بانه قياس او مفهوم واما من جعله من
المنطوق فنظره الى التبادر والتنجيح للقول بمفهوم الموافقة لثبوت التزام وكون النقل واستناد
الحكم الى الجامع وملاحظته من حيث انه جامع خلاف الاصل واما التبادر فكونه من مجرد اللفظ
الذي هو علامة الحقيقة فممنوع بل هو من قبيل تبادر سائر المفاهيم وقد يظهر جواب صدره
حد القياس عليه ايضا لتوقفه على ملاحظة الجامع وهي ممنوعة واما من يجعله قياسا كما
على تقدير كونه قياسا فقد ظهر في اول المبحث منهاج اختلفوا في حجية القياس المنصوص
العلة والنزاع فيه يحتمل ثلثة وجوه الاول انه اذا علمت العلة التامة والداعي المستقل لحكم شرعي
هل يحكم بثبوت الحكم في كل موضع ثبت فيه العلة او لا والثاني انه اذا نص الشارع على علة
حكم ونص على علية شيء من غير ضم شيء اخر معه مثل الاسكار علة لحرمة الخمر فهل يحكم
بكونها مستقلة ام لا وحاصله ان علل الشرع هل هي مستقلة ام لا وهذا هو الذي يظهر
من كلام السيد والثالث ان مثل قوله حرمت الخمر لاسكاره او لانه مسكر هل يدل على ان العلة
هي الاسكار او يحتمل ان يكون للخمر مدخلية في الحرمة وحاصله يرجع الى ان الظاهر من هذا
اللفظ هل هو استقلال الاسكار ام لا وهذا هو الذي صرح العلامة بكونه محلا للنزاع
اما على الوجه الاول فالتخصيص منصوص العلة مطلقا امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة
لان العلة التامة هي التي لا يحتاج في اقتضائها للمعلول الى امر اخر فاذا تحققت يتحقق
قطعا والظاهر انه لا خلاف فيه ايضا واما الوجه الثاني فانما يكون المراد منه انه هل يمكن ان
يكون العلل الواردة في الشرع مستقلة ام لا بل كل علة شرعية غير مستقلة او انها
هل يحمل على الاستقلال اذا لم يكن معها ما يدل على عدم استقلالها ام لا فان كان
الاول فامكان الاستقلال اظهر لعدم المانع وان كان الثاني وحاصله انه اذا ثبت
من الشرع ان الامر الفلاني علة فهل يحكم بكونها علة مستقلة حتى يثبت الحكم للمثبت
عليه في كل مورد ثبت هذه العلة ام لا ومرجع النزاع حينئذ الى النزاع في اللفظ اذ
يرجع الى ان لفظ العلة او ما يدل عليها اذا ورد على نحو فهل معناه العلة المستقلة
ام لا والحق انها محمولة على المستقلة اذ جزء العلة الحقيقية بل علة الحقيقية هي
المستقلة فاذا ثبت من الشرع كون شيء علة يجب حمله على حقيقته وايضا لا شك
في ان المتبادر من قولنا شرب السقمونيا علة للاسهال انه لا يحتاج الى امر اخر
وكذا من قولنا منع الاسهال لشرب السقمونيا وامثال ذلك ولذلك لو ضرب
المولى عبده وقال عند ضربي اياه اضرب زيدا او ضربتك الضرب اراه لفهم منه عدم
جواز الضرب مرة اخرى ولو ضربه ثانيا فجاء الضيف ولم يخصه هذا الذي لم يرد ان يكون العلة

لسبب علة حقيقة

ظاهرة

ظاهرة في الاستقلال بل قيل هل يحمل العلل الثابتة من الشرع على الاستقلال ام لا فنقول انها
على اقسام ثلثة لانها اما يكون ظاهرها الاستقلال او عدمه او لا يعلم شيء منهما كما اذا ثبت
بالاجماع ان علة وجوب غسل البدن من البول عند الصلوة نجاسته ولكن وقع الخلاف
في ان العلة هل هي نجاسته بدنه او النجاسة وحينئذ يحمل على عدم الاستقلال لا
صالة عدم ثبوت الحكم ما لم يعلم ثبوت علته وهو غير معلوم على المفروض واما الوجه
الثالث اي النزاع في ان مثل حرمت الخمر لاسكاره او لانه مسكر هل يدل على ان علة حرمة
الخمر هل هو مطلق الاسكار او اسكار الخاص وبعبارة اخرى هل يدل على عدم مدخلية
خصوصية المحل ام لا اختار العلامة دلالته على عدم مدخلية المحل وقال والذي العلامة
بعدم دلالته عليه واحتمال مدخلية المحل الجامع قرينة خارجية وهو الذي اختاره المحقق
ايضا ودليل العلامة التبادر يعني ان المتبادر من مثل قوله لانه مسكر او لاسكاره ان العلة
هي نفس الاسكار فقط من غير مدخلية لخصوصية المحل قيل ان قول الشارع حرم الخمر لانه
مسكر معناه المتبادر ان ذلك لاجل انه من افراد المسكر ومن مصاديقه لا لانه هذا الفرد
الخاص من المسكر وكذلك قوله حرم الخمر لاسكاره المتبادر منه انه لاجل الاسكار الحاصل
في الخمر لا غير الاسكار لا لاجل الاسكار المختص بالخمر وتوضيح ذلك ان القصر قد يكون
للصفة وقد يكون للموصوف فاذا لاحظنا كون الخمر من افراد الكليات متعددة كالمائع
والمسكر والمتخذ من العنب فاذا ضممنا احد الكليات اليها فقد يريد به مقصورا حكم عليها
من حيث كونها من افراد ذلك الكلي دون غيره من الكليات فيقال حرم الخمر لاجل
اسكاره لا لميعانه ولا لكونه ماء العنب وقد يريد المقصور من ذلك جهة تحقق
ذلك الكلي في ضمن هذا الفرد لا الفرد الاخر فيقال حرم الخمر لاجل الاسكار
المختص بها لا لاجل مطلق الاسكار فلا بد ان يلاحظ ان المتبادر اي المعنيين ولا
نصاف انه هو الاول والثاني في غاية البعد بل هو محض لا يلتفت اليه انتهى اقول
نعم الانصاف ما ذكره والمتبادر علية مطلق الاسكار ولو شئت قلت المتبادر
من قوله حرم الخمر لاسكاره او لانه مسكر حرمة كل مسكر وكذا من قوله حرم للاسكار
او العلة للحرمة هي الاسكار او قوله لسكره فهو حرام او غير ذلك مما يدل على العلية
ويبقى في اثبات التبادر ما يعرف قول من يقول اكرم زيدا لانه ابن عمرو اذا كان
له ابن اخر مستحق للاكرام فان قلت وان كان المتبادر ذلك ولكن الثابت منه ليس
الا علية الاسكار مطلقا وذلك لا يدل على ثبوت الحرمة لغير الخمر لجواز ان يكون فيه
مانع عن ثبوت الحرمة قلنا رفع المانع ايضا جزء العلة فاذا دل هذا على كون الا
سكار علة تامة فلا يكون له مانع واذا كانت العلة الاسكار ورفع المانع

فان قلت سلمنا الجميع لكن ادلة حرمة العمل بالقياس تمنع عن اثبات الحكم في غير المحل الخاص قلنا هذا
اذا قلنا ان ذلك قياس وهم بل هو مدلول كلام الشارع اما المطابقة او التزام فانا نقول ان المتبادر من
امثال ذلك ثبوت الحكم لجميع ما فيه العلة او المتبادر العلية وهي مستلزمة لثبوت الحكم لجميع ما يكون
العلة فيه متحققة فهو في الحقيقة وتفسيره مستفاد من الشرع يندرج تحته ما هو من افراده ولو سلمنا
كونه قياسا عرفا فالادلة لا تثبت حرمته لانه فرع ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ القياس في هذا القسم
او انه استعمل ولم يثبت ذلك ولم يعلم ان مصطلحهم ما نحن فيه ذلك والقدر المتيقن هو القياس المنتج
سيما ومن المعلوم ان ردعهم انما كان على العمل بما احدثوه وابدعوه من قبل انفسهم ومن جهة
عقولهم القاصرة لقصر العقول عن البلوغ الى مصالح الاحكام الخفية ولم يمسك من تمسك
بذلك فيما نحن فيه الا من جهة الاعتماد على كلام الشارع وكان منصوص العلة ليس من القياس كذا
القياس الجلي ايضا لان القطع بالغاء الفارق لا بد وان يكون مستندا الى دليل شرعي ومجرد
حكم عقولنا بعدم تاثير غير كاف فانها لا تطلع الى مصالح الاحكام ثم لان من نفى تاثير الفارق في
ثبوت الحكم للفرع ايضا اذ بعد نفي تاثيره يبقى الحكم للقدر المشترك فالدال على ثبوت الحكم في الفرع
هو الدليل الدال على نفي تاثير الفارق ودلالته عليه بالالتزام ومن هذا يظهر ان تنقيح المناط
القطعي ايضا كمنصوص العلة او القياس الجلي ليس من القياس وكذا القياس القطعي با
لطريق الاولى او غيره لان القطع بالعلة لا يحصل الا من جانب الشارع وعلى هذا فلو
اخرجت هذه الاقسام من تحت القياس وادخلت في باب المفاهيم وتسمى منصوص العلة
والقطعي بمفهوم العلة حيث ان المفهوم من التعليل ثبوت الحكم للفرع والجلي وتنقيح المناط
مفهوم نفي الفارق لكان اولى وانسب بمراعاة طريقة المذهب وابعد عن مشارك القائلين
وتوهم الفرق الذي هي من العمل بالقياس ولعل هذا هو السر في عدولهم الى التسمية
باتحاد طريق المساواتين وقد ظهر ايضا مما ذكرنا من ان اولوية اقتضاء العلة لما
نص لها في التعدي ومن ان القطع بالعلة لا يحصل من غير جهة الشارع انه لا حاجة
الى تكثير الاقسام بل يكون الحصر في اقسام القياس هو الجلي ومنصوص العلة وان شئت
سميت الاول بتنقيح المناط والثاني بمراجع التنابيه فائدة وقد عرفت ان معرفة العلة
اما يكون بالاستفادة من الشارع او بغيرها اما الاول وهو المعتبر عندنا فاما يكون
بالاجماع او بالكتاب او بالسنة فالمستفاد من الاجماع كما ان التعدي من قوله ع اغسل
ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وجوب غسل البدن وان الزمن المسجد وغيره الحاجة استفادة
ان علة وجوب الغسل عن الثوب هي النجاسة من الاجماع فيجب الاحتراز عنه في كل ما يشترط
فيه الطهارة واما الكتاب والسنة فاما يستفاد العلية بصريح اللفظ الدال عليها بالوضع كقوله
لعلة كذا او لاجل كذا او لسبب كذا او لان كذا او لكي يكون كذا او اذن يكون كذا وحدوده في الظهور

اللام

اللام والباء وان كانت الظاهر بين ايضا ويستفاد بالايماء والتنبيه وهو ما لم يكن مدلول اللفظ فكل لفظ
كان للتعليل لان ما من مدلوله كان دالا على العلية بالتنبيه والايماء والمراد بلزومه اعم من ان يكون
لان ما لم يكن الا فرادى او لم يكن مثل ضم وصف لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا او منع من خصوص
الايماء بالثاني ومرجعه الى ان اقتران الوصف يكون دالا على التعليل وهذا مراد من جعل مناط
الايماء والتنبيه انه كلما اقترن بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا ثم ان الايماء مراتب منها الاقتران
بوصف لو لم يؤثر هو او نظيره لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد فقال كون نفسه للتعليل
قضية الاعرابي الذي قال للنبي ص هلكت واهلكت فقال ص ما صنعت فقال واقعت اهلي في نهار
رمضان فقال اعتق رقبة فانه يدل على ان الوقاع علة للكفارة والا لزم اخذ السؤال عن الجواب
وتاخير البيان فكان قال اذا واقعت فكفر وكان هذا اللفظ دال على التعليل فكذلك تقديره و
ان كان دونه في الظهور لحصول الاحتمال بعدم قصد الجواب كما اذا قال العبد طلعت الشمس
فقال المولى اسقني ولكن هذا الاحتمال في مثل ما نحن فيه لا يلتفت اليه والعرف قاطع بان
الوقاع لكن قد يعرض ما يستقل لا بالتاثير وقد لا يقطع ومثال النظير قضية الخثعمية حيث قالت
للنبي ص ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه انفعه ذلك فقال ص ارايت لو كان
على ابيك دين فقضيته كان ينفعه ذلك قالت نعم فقال ص فدين الله احق بان يقضى فبين ص بذكر
نظير ما سئلته السائلة وهو حق الناس على التعليل بداعي كون علة النفع والا لكان ذكره مستبعدا و
يحصل منه التنبيه على ان نظيره وهو دين الله المسئول عنه كذلك ومنها ذكر وصف لو لم يؤثر
في الحكم ولم يحمل على التعليل كان عبثا سواء كان ذكر الوصف ابتداء او من تقدم السؤال كقوله ع
وقد نضحت بالماء بنت فيه ضرائر غرة طيبة وماء طهور فلو لم يفرض كون البقاء اسم الماء عليه
او طهارته علة لجواز الوضوء كان ذكره لغوا او كان عقيب سؤال كما روي انه ص امتنع من الدخول
على قوم عندهم كلب فقيل له ص انك تدخل بيت فلان وعندهم هرة فقال انها ليست بنجسة لانها
من الطوافات وكون التعليل هنا مفهوما من لفظ ان غير ضائر اذ لو قدر انتفاؤه بقي فهم
التعليل ايضا ومنها الحكم بعد العلم بثبوت وصف كقوله ص وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر
اينقص اذا جف قيل نعم قال فلا اذن وحصول الفهم من اذن لا ينافي كاره ومنها القرن
بين الشيئين لتبيين صفة مع ذكرهما مثل ان يدل الرجل سهم ولعمر الفارس صمصام او لكي
احدهما مثل ان يدل القاتل للرب او لبقائه مثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن او بالالتفات
نحو قوله عز شانه يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
هو اذا اختلف الحسان كنحو الكف شيئتم او بالاسناد كنحو قوله جل شانه للاواخر الله
بالغوني اما فلو الحق بي فضل كم بها عقدم الناس ان ومنها اقتران الحكم بوصف يناسبه بنفسه
مثل ارحم الصبيان او بتلازم مثل لا يقضي القاضي وهو غضبان فان الغضب ملزوم

بعيدا م

نقضاء عادم

فتبيعوا م

لحمه م

تولين الفكر المناسب لعلية النهي عن القضاء وانت غضبان بحكم بعدم قضاء غيره الضجر حال الغضب
اليسير واذا قال لمن يحرض لا تقض وانت غضبان بحكم بعدم قضاء غيره الضجر حال الغضب
والمراد بالوصف المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون
مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة ولا شك في اعتبار المناسب الواضح
للوصف حتى يصلح للعلية وظهورها عندنا في هذا القسم والا لما كان مناسبا واما مطلقا فظهورها
غير لازم لنفس ترتب الحكم على الوصف ليفيد فهم العلية وان لم يكن مناسبا لكن ظاهرا عند
ولذا يقبح اهانة العالم والكريم الجاهل ومنهم من جعل ضابط الايماء كما هو الاول وجعل
جميع هذه الاقسام مختلفة وفي رجوع جميعها اليه خفاء ثم ان فهم التعليل من جميع ما ذكر
انما هو لاجل فهم العرف والتبادر وقد يجعل من اقسام الايماء ما دخل فيه الفاء اما
في الحكم فيكون العلة متقدمة او في الوصف فيكون الحكم متقدما اما في لفظ الشارع او
الراوي مثل السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وفي ملوهم يكلومهم فانهم يحشرون يوم القيمة
واوداجهم تشخب دما وسمي فسجد قبل ان فهم العلية من التعقيب المستلزم لها
المستفاد من لفظة الفاء والاصح ان مجرد وقوع حكم عقيب وصف لا يستلزم العلية اصلا
فاذا قيل اكل فذهب لا يدل على علية المتقدم للمتاخر وكذا لا يستفاد العلية من لفظ الفاء
فاقطعوا قال السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما او في ملوهم يكلومهم فانهم يحشرون لان فهم
العلية ايضا في هذه الامثلة القسم الاول واما الثاني وهو ما كانت العلية مستفادة من
غير الشارع بل الاستنباط وهو الذي اتبعت الشيعة على بطلانه فهو عند القياسيين
على اربعة وجوه الاول المناسبة وهي تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء مناسبة من
ذاته من دون نص او ايماء على العلية كالعدوان في القتل لشرع القصاص ويسمى تخريج المناط
قيل ويسمى تخريج المناط ايضا واثبات العلة في الفرع بتحقيق المناط والتحقيق ان تعيين
العلة في الاصل مطلقا اذا استنباط سواء كان بالمناسبة او غيرها او اثبات الحكم في الاصل
يسمى تخريج المناط واثباتها في الفرع تحقيق المناط الثاني الشبه وحقيقته اجمالا ان الوصف
لا يكون مناسبا فيظن بذلك كونه علة فلذلك قد يكون مشبها بالمناسب فيفيد ظنا
بالعلية واختلفوا في تفسير الوصف الشبهي حتى قيل لا يخرج في الشبهة عبارة مستقيمة
في صناعة الحدود والاكثر ذكروا له حدا ثم انهم حدوه بحدود كقولهم ما توهم المناسبة
وليس بمناسب وسبب ايهامه المناسبة التفات الذهن الى بعض محامله او ما ناسب الحكم
بالتبع او ما ظن استناده لمناسب الى غير ذلك ويقابله الوصف الطردي فهو ما
لا يوهم المناسبة او ما لم يناسب الحكم لا اصالة ولا تبعا او ما يظن استناده لمناسب
فالشبه بين المناسبة والطرد والثالث السبر والتقسيم وحصر الاوصاف الصالحة

للعلية

للعلية في الاصل وابطال علية غير المدعى والحصر راجع الى التقسيم والسلب الى السبر
في الاصل اعتبار عموم الجراحة والمساواة حد بن معد لذلك والمراد به ههنا اعتبار
كل وصف من الاوصاف المعدودة وابطال علتها حتى ينتهي الى المدعى فان قصر
الاوصاف وابطال علية غير المدعى ولما يمكن ذلك الا بمعونة الشرع فقطعي مقبول
راجع الى بعض الاقسام المقبولة ولذا اقتضى مردودا الى ابع الدوران ولا يسمى بالطرد
والعكس وهو التلازم في الوجود والعدم في محل واحد كما في الاسكار والتحريم او
في محلين بان يكون التلازم الوجودي في محل والعدمي في اخر كما في الكيل والتحريم
التفاضل ثم ان تلك الوجوه الاربعة مشتركة في عدم افادتها القطع بالعلية بانفسها
ولكنها تفيد الظن ولكن لا يحتج فيها لعدم تجنيد الظن الا ما دل عليه دليل مع ان
الدليل قائم على بطلان ذلك الظنون منهاج ما عدا ما ذكرنا يحتج من اقسام القياس
وان شئت قلت قياس مستنبط العلة باقسامه عندنا معاشر الشيعة باطل و
ابتلاء احكام الشرع به غير جائز ولم يخالف فيه منا احد الا ابن الجنيد في بدو
امره ونسبه السيد في بعض رسائله الى الفضل بن شاذان ايضا بل مطلق
القياس لكن واما ما يعمل به اصحابنا فقد عرفت انه ليس بقياس وخالف فيه اكثر العامة ونقل عن
القاساني والنهروانية منهم انكار حجية غير المنصوص العلة والقياس بالطريق الاولى ودليلنا على
وجوه منها اجماع العترة الطاهرة حتى قال بعض العامة قد اشتهر عن اهل البيت انكار القياس
كما اشتهر عن ابي حنيفة والشافعي العمل به ومنها الاخبار العامة فانه نقل البيضاوي وغيره
عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال يعمل هذه الامة بكتاب الله وبسنته وبه بالقياس وبه بالقياس فاذا
فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا وروى صاحب المحصول عنه صلى الله عليه وآله انه قال ستفترق امتي على بضع و
سبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام
ومنها الاخبار المتواترة الواردة عن اهل بيت العصمة صلوات الله عليهم وهي الحجة لنا
ولاشتهارها لا حاجة الى نقلها بل اشتهرت هي ونفس الاجماع القطعي بحيث لا يحتاج
الى التطويل في ابطال بل هو من ضروريات مذهبنا بعد كل مخالف ومؤالف ومنها الذم على
اتباع الظن او غير العلم في الايات والاخبار المنكرة خرج ما خرج بالدليل فيبقى الباقي والقول
بانها واردة في اصول الدين ممنوع ولو سلم فيختص ببعض الايات واما ما قيل من ان الاصل
في الاحكام الفقهية جواز العمل بالظن لا يخرجه لانه طريق لا يكاد يمكن اقامة دليل
ضعيف كما ياتي في بحث الاجتهاد واضعف من ذلك ما ذكره هذا القائل للخلاص عن اشكال
استثناء القياس بعد تسليمه اذا دار القياس للظن وقوله بان الانصاف ان منع حصول الظن
بشيء من الطرق التي ذكرت حيث قال نحن قلنا اولا حرمة العمل بالقياس بالاجماع والنص

والاخبار ثم نقول الاصل جواز العمل بالظن وبذلك نتخلص من الاشكال في ان دليل وجوب عمل المجتهد
بالظن عقلي قطعي مبني على لزوم تكليف ما لا يطاق وترجيح المرجوح لولاه والدليل العقلي لا يقبل التخصيص
بشيء من ذلك القياس انتهى وفساده اظهر من ان يحتاج الى البيان بل لا معنى له اصلا لان الدليل
العقلي القطعي ان كان شاملا للقياس فلا يمكن اثبات حرمة العمل به لا مفردا على اثبات الجواز
والا صح جوازه وان لم يكن شاملا له فلا اشكال والتوضيح ان اجراء الدليل القطعي ليس باختيار شخص حتى
يقول انا اثبت خلاف مقتضاه في فرد اولا ثم يجري الدليل العقلي فاذا ان كان جاريا في هذا الفرد لا
لا فيقدم اجرائه وتاخيره والا فلا يلزم الاشكال وعلى هذا فنقول ان ترجيح المرجوح وارتكاب الضرر
الظنون وغيرهما من ادلة حجية الظن العقلية ان كان قبيحا عقلا مطلقا فكون قبيحا في ما صار
مرجوحا بالقياس ايضا ويجب عليك العمل به وكما انه اذا فرض تواتر الاخبار وثبوت الاجماع
القطعي على فرد من تكليف ما لا يطاق كالطيران الى السماء فانك تاول الاخبار والاجماع
قطعا فكذلك هنا ولو كان هذا التي جميع قبيحا عقلا كيف ترضى بنسبته الى الشارع نعم
لو كان هناك دليل عقلي على قبح ترجيح المرجوح من غير جهة القياس مرجوحا قلنا فهذا
اعتراف بعدم افادة القياس للظن ولكن بما لا مضطر يحتمي الشارع وهو لا يقول بدع ان القبيح
لا يكون خلاف القياس
يلزم ح على الشارع حسب انه امر بترك الراجح وان قلت انه لم يكن راجحا عنده وقد كان راجحا
عندنا ولا قبيح في امره بترك الراجح عندنا بعد عدم كونه راجحا عنده قلنا فيفسد اصل
دليلك انه يجوز مثل ذلك في كل مرجح عندك ولهذا الكلام في سائر ادلته وفي بسط
الكلام في ذلك محل اخر لوجوه كضعيفة في نفسها فكيف مع معارضتها بالاجماع القطعي
فلذا لم نذكرها المقصد الرابع في النسخ وهو لغة الازالة وقيل النقل وفي العرف رفع حكم
شرعي واقعا او ظاهرا بدليل شرعي متاخر المخرج مباح الاصل والرفع بعد الموت والا
سنتا ولا يلزم التقييد بقولنا الولاء لحاق ثابتا لاخراج المحدود الى قشريب والوارد بصيغة
الامر على القول بعدم افادته التكرار اذا بين انتهاءه بدليل اخر ايضا لانه رفع الواقع في اخر
اخراجها والتقييد بقولنا ظاهرا للدخول ما لو كان الحاكم متنقصا في نظر الحاكم واقعا وفي نظر
المكلف بل يزعمه باقيا فانه نسخ عرفا وان لم يكن رفع واقعا وقيل النسخ بيان انتهاء حكم شرعي
وفيه انه يصدق على ما يكون الحكم ذا نهاية بعد اطلاقه مع انه ليس نسخا عرفا والرفع الظاهري
وان كان بيان الانتهاء ولكنه الثواب منهاج قد علم مما ذكر ان النسخ فردين واقعي وظاهري
والذي يقول به في الاحكام الشرعية هو الثاني واما الاول فممتنع عقلا لان الله سبحانه اما
يعلم الدوام وعدم الانقطاع فلا يكون هناك رفع واقعي والا لزم جهله سبحانه او يعلم عدم
الدوام فينتهي الحكم بذاته والا لزم تعجيز عليه سبحانه فلا يكون رفع الصدور القول بانه
سبحانه علم الدوام ولكن لا يلزم منه انتهاء الحكم بنفسه لاحتمال تعلق علمه بانقطاعه ورفع

الناسخ

الناسخ اياه مدفوع بان بعد علمه سبحانه بعدم الدوام يكون الحكم رفعا بنفسه لا بالناسخ اذ لا حاجة بعد الناسخ
حتى يرفعه الناسخ ويكون الناسخ مبينا لرفعه لنا لا رافعا في الواقع ثم ان المانعين من جواز النسخ
عقلا وهم طائفة من اليهود بان ارادوا الاول من فرديه كما هو المستفاد من الكتاب فلا كلام معهم
وان ارادوا الثاني فلا وجه له لعدم دليل على امتناعه فان قيل الحكم الاول لا بد له من لفظ دال عليه
فهو اما مقيد بامد او مطلق او مؤبد وعلى التقادير لا يمكن تحقق النسخ فيه اما على الاول فظ ولذا
على الثاني لان الامر بالمطلق يقتضي ان يكتفي به مرة واحدة واما على الثالث فلانه استدل بالتناقض
ويؤدي الى نفي الوثوق بتابيد حكم ولانه المتيقن لنسخ يدل على انه سينسخ ام الاول فلا يتحقق
والثاني اغراء قلنا نختار الثالث ولا نسلم ما ذكر في التخصيص بالمنفصل فان التالي على التابيد
كالعام وقد يقال لانه اذا يلزم لو قيد به الحكم المحكوم وفيه نظر وقد منع طائفة اخرى منهم جواز
سمعا والظاهر ان مرادهم المنع من نسخ شرع موسى خاصة وما تمسكوا اليه من النقل غير ثابت ومعارض
بما يدل على خلافه هنا ولا اشكال في وقوع النسخ مطلقا للقطع بنسخ الاديان بعضها البعض
وما ورد في التوراة من امر ادم بتزويج بناته ببنيه وتحليل كل دابة لنوح حين خروجه من الفلك ووجوب
تقريب حزوفين على بني اسرائيل كل يوم واحد بكرة وواحد عشيا كما في السفر الثاني من
التوراة وقد رفع الكل اجماعا ولا في وقوعه في شرعنا للاجماع والايات والاخبار وخلاف
ابن بحر ابي مسلم الاصفهاني لا اعتداد به واحتجاجه بقوله تعالى لا ياتيه الباطل باطل اذ يراد به
ما لا يطابق الواقع واثبات القبلة والعدة والتبنات والصدقة والوصية للاقربين حجة عليه
منهاج فنسخ حكم النسخ قبل فعله وبعد حضور وقته تمامه والتمكن من فعله جائز وفاقا والجميع من
قال بجواز النسخ لعدم المانع ومخاطبة العصاة والكفار بالمنسوخ والناسخ واقعيا الوقت
تمامه وان قلنا لا يصدق حضور الوقت ولا فرق في ذلك بين المضيق والموسع فان الموسع
ايضا لا يجوز نسخه قبل تمام وقته على القول بعدم جواز النسخ قبل حضور الوقت والمراد من التمكن
ارتفاع المانع الذي تنتفي التكليف معه واما قبل حضور وقته فوقوع الخلاف فيه فمنعه الكل
ومنهم السيد وجميع المعتزلة والصيرفي وجوزه المفيد وابنا سابور استدل الاول بانه لو جاز
لزم جواز البداء الوجود شرطه الاربعة وهي اتحاد الفعل والوقت والمكلف والمكلف واختلاف
الفعل مع غير معقول وبانه لو اتحد وقت الامر والنهي لزم توارد هما على واحد والا فلا
نسخ واتحاد وقت المتعلق دون التعلق لا يفيد لتبعية الامر والنهي للحسن والقبح في
المتعلق الثاني التكاليف الابتلائية واحتج الاخرون بان كل نسخ قبل وقت الفعل لان النسخ
انما يكون لما لم يخف بعد وبامر الخليل بالذبح والنسخ قبل التمكن وبالامر بخمسين صلوة ليلة المعراج
ونسخ ما عدا الخمس قبل الوقت وبقوله سبحانه الله ما يشاء ويجوز وجود مصلحة في
الامر في وقت دون اخر ويساوي النسخ للرفع بالموت وهو جائز قبل حضور الوقت اولى

محل النزاع ان كان نسخ التكليف الحقيقي بفعل في وقت فهو غير جائز مطلقا سواء كان قبل حضور وقته
او بعده وان كان نسخ التكليف الظاهري كالامتحاني فهو جائز لذلك لعدم المانع وعدم كون ذلك نسخا
وتعالا يضر ذلك مشاحة في الاصطلاح واما انكار جواز التكليف الامتحاني فهو امر آخر وقد عرفت دفعه
في المباحث السالفة والقول بان الامتحان انما يكون فيمن لا يعلم العواقب مردود بان الفائدة الامتحان
في حصول العلم للآمر والقول بان حسن الاعتقاد ينبغي حسن المعتقد والا لزم الاغراء مدفوع بانه
قد يحسن لنفس الامر والموطنين وانما هو قبح ذلك لو ترتب عليه مفسدة وقد يحسن بما مر عن
الحاجة وفي بعض الاخبار تائيد لذلك ايضا فان قيل محل النزاع التكليف الحقيقي ولكن نقول بان
يكون بان يكلف بشيء في وقت واقعا ويرفع التكليف بذلك الوقت او مطلقا ولهذا يجوز
لا بعد حضور الوقت والاصل واخرى بان يكلف بشيء واقعا ولكن كان دوامه مطلقا او الى امد ظاهر او
رفع الاستمرار الظاهري لذلك التكليف الواقعي مطلقا او الى الزمان المخصوص وهذا يجوز قبل حضور
وقته اذ لا يكون حينئذ تكليف حقيقي لاستلزام البداء ويجوز بعده لان المرتفع حقيقة هو الاستمرار الظاهري
للتكليف الواقعي فلما المرتفع ايضا هو التكليف الظاهري وهو الفعل بعد زمان النسخ واما
الواقعي وهو الفعل قبله فلم يرتفع ولذا مطلق الفعل مع قطع النظر عن الوقت فلا تعقل فرق
بينه وبين ما كان اصل التكليف ظاهريا مطلقا فلا وجه للتخصيص بالاول ومنع جواز
النسخ قبل حضور وقته ولو قبل مرادنا من النسخ مثل ذلك لعاد النزاع لفظيا وهو الظاهر
منهاج النسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة وكذا احاد بالمثل او المغاير نصوص لتسع
ثلثة نسخ منها المثل بالمثل وهي جائزة بالخلاف لمن يجوز النسخ ونسخ الكتاب بالمتواترة هو الاصح
جائز لعدم المانع خلافا للشافعية لقوله سبحانه ما ننسخ من آية او ننسها آتات بخير منها او مثلها
دل على ان ما ينسخ به القرآن يجب ان يكون خيرا او مثله والسنة ليست كذلك وايضا الصريح وبانه
سبحانه يجب ان لا ينسخ الا بما اتى به وما هو الا القرآن ولقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله والنسخ تبديل
والجواب عن الاول ان المراد بما ننسخ هو الحكم الثابت بالآية لا نفسها اذ لا تفاضل في القرآن
ويمكن ان يكون الحكم الثابت بالسنة خيرا من الثابت بالآية المنسوخة او مثله باعتبار الكثرة
المصلحة او مساواتها واضافة الاتيان الى الله غير ضائر اذ ما يأتيه الرسول هو ما اتى من
الثاني ان الظاهر من التبديل وضع ما لم ينزل مكان ما انزل ونسخ المتواتر بالكتاب والاحاد
والخلاف في جواز هذه الثلثة ايضا ونسخ الكتاب والمتواتر بالاحاد وفيهما خلاف فالاكثر
على المنع لاجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب او المتواتر قال علي عم لا ندع
كتاب ربنا وسنة نبينا بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال عمر لا ندع كتاب ربنا ولا
نبينا بقول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت ولبطلان ترك القاطع بالمظنون ويرد
الاول بمنع الثبوت والثاني بامكان المساواة من جهة او صحة دلالة الخبر وبعض العلماء

على

على الجواز واختاره بعض متأخري اصحابنا قائلا على التخصيص والوقوع في مواضع واولوا ما دل الدليلين
وفي الكل نظر ولاجل ذلك توقف والدي العلامة في التمهيد والحق المنع على القول بكون النسخ رفعا واقعيا
لعدم دليل على حجية مثل هذا المخصص والمستفيض الدالة على كل خبر يوافق كتاب الله وسنة نبيه فهو
باطل زخرف والجواب على القول بكونه رفعا ظاهريا لانه يكون بيانا كالتخصيص فتدل على جواز مجملا دل
على جوازه ثم ان المراد بكون الخبر ناسخا ان يكون نفس الخبر متضمنا لحكم يكون خلاف حكم الكتاب والسنة
اما اذا كان الخبر دالا على ان الآية الفلانية مثلا منسوخة بكذا فلا شك في جواز النسخ به عند
القائلين بحجية الخبر دلالة الواحد هذا حكم الكتاب والسنة واما الاجماع فقد ذهب الاكثر
من الفريقين الى انه لا ينسخ ولا ينسخ به لوجوه بينة الوهن جدا والحق ثبوت الحكمين
لامكان وقوع الاجماع والنعقاده في زمن الوحي وجوازه وورود النص بعده وقبله والثاني
ممكن في المنعقد بعد زمان الوحي ايضا ثم ان للنسخ مسائل اخرى فلنذكر الجدوى راينا
تركها هنا اولى واحرى ومن اراد ها فليطلبها من شرحنا على تجريد القصد اما
في الاجتهاد والتقليد وفيه فصلان الفصل الاول في الاجتهاد وله في اصطلاحهم اطلاقات
احدها العمل الصادر من له ملكة الاستنباط واليه نظر من عرفه باستعراف الفاضل واما له وجعل الملكة من
شرائطه وثانيها الملكة بمعنى قوة رد الفرع على الاصل كما يقال فلان مجتهد ويراد انه صاحب القوة
وان لم يستنبط بعد مسئلة ويظهر اليه من حده بالملكة وقد عرف على الاطلاقين بتعريفات منقضة
طردا وعكسا والصحيح على الاول انه صرف صاحب الملكة الاسد نظره في ترجيح الحكم الشرعي الفرعي
وعلى الثاني انه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل بعلاوة قوة قريبة
قال الفاضل الجواد يخرج بقيد الملكة المستنبط لبعض الاحكام عن ادلتها بالفعل من غير ان يصير
ذلك ملكة له بل كان حاذقا فانه ليس اجتهادا وكذا من حفظ جملة من الاحكام تلقينا وعرف وجه
ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة معه اقول مراده من الحال ان يكون عارضا بحسب الاتفاق
ولم يتمكن من الاستنباط لو اراد بعده فانه لا يسمى اجتهادا كما ان مجتهدا لو بذل ما اجتهد
الاتفاق ولم يبذل بعده ولم يكن ناشيا من قوة نفسانية يبعثه عليه لا يسمى
مجتهدا ومن هذا يظهر فساد ما قيل بعد نقل كلام الفاضل انه يفيد حصر اطلاق الاجتهاد
في اصطلاحهم على الملكة دون الحال وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره الاثر انتهى
فانه لم يحصل المراد بالحال وحمل على العمل والفعل ثم رد على الفاضل ان اسناد الاخراج الى
الجنس غير متعارف ثم ان القيد الاخير لدخول من له تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل
بل يحتاج الى زمان اما لتعارض الادلة او عدم استحضار الدليل او نحو ذلك ثم ان ما ذكره من
معنى الاجتهاد اجماليا اما حقيقة تفصيلا فبعد مقدمة هي ان الريب في ثبوت التكليف
وتفاوتها الى يوم القيمة ووجوب اطاعة الله وحجة واطاعتهم يتوقف على درك احكامهم

وهو لا يحصل الا بالنظر الى كونها ادلة ولما وصل البنا الحكام منها من صاحب الشرع منحصرا بالكتاب والسنة
والاجماع والادلة العقلية وبعض اقسام القياس والمريب في ان استخراج الاحكام منها يتوقف على
مقدمات فان الاولين وردا بلسان العرب فلابد من فهم معاني مفردات الفاظهم المتوقف على اللغة
واعتبار معاني صيغهم المختلفة المتوقف على العرف ودرك معاني مركباتها المتوقف على النحو واعتبار
فيها حقيقة ومجاز وامر ونهي وعام وخاص ومطلق ومقيد ومجمل ومبين ومنطوق ومفهوم
وناسخ ومنسوخ وفي الاول محكم ومتشابه وفي الثاني قول وفعل وتقرير وفي القول احاد
ومتواتر ولكل من الادلة الاجماع والقواعد العقلية ولكل منها اقسام بعضها حجة وبعضها
ليس بحجة وكثيرا ما يقع التعارض بين الادلة فيحتاج الى الترجيح ولا يمكن الاستنباط الا بعد معرفة
تلك الامور التي يكفل لبيانها علم الاصول ثم في الاخبار مقبول ومردود ومعرفة كل منهما
يتوقف على معرفة رواته وناقليه المتوقفة على الرجال ثم بعد معرفة هذه المقدمات يتوقف الا
ستنباط على انس باصطلاحات الفقهاء والممارسة التامة في الاخبار والعلم بما تعارف بين عموم
الناس في تادية المطالب من الفاظ لان وجوه الدلالات متفاوتة واختلط الصحيح بالسقيم
وامتزجت الاصطلاحات الجديدة بالقديمة بحيث صعب الامتياز ومع ذلك احتمال
التقية في كثير من الاخبار قائم وكثيرا ما كانت النقلة يروونها بالمعنى فلهذا نقلوها بعبارات
قاصرة عن افادة المرام او مفيدة لخلاف المرام ثم بعد معرفة ذلك كله ليس كل مسئلة مما ورد مخصوصة
بنص قيد بل يستنبط حكم الاكثر من اصول متلقاة من صاحب الشريعة فيحتاج الى قوة قدسية
يتمكن بها من رد الفرع الى الاصل وبعد تلك المقدمة نقول حقيقة الاجتهاد ان مما يرد
الفن والمستانس بكلام الفقهاء او اصطلاح الاخبار وصاحب الاخبار وصاحب القوة
المذكورة اذا وردت عليه مسئلة واراد ان يعلم حكمها او يستنبطه ينظر فيها الى ان من
اي دليل يستخرج من كتاب او سنة وبعد ذلك بلا احتمال استنباطه مما يستنبط منه
بتوقف على اي مقدمة من المقدمات فيحكم بما اداه اليه نظره وان لم يكن فيها ما يمكن
استنباطه منه ويتوقف رده على اجماع بسيط او مركب محقق او محكي او الى
دلالة عقلية يرد اليه ويحكم على ما يوجبه رايه وان تعارضت فيه الادلة فينظر في وجوه
الترجيح ويفعل بمقتضى نظره فيه فهذا النظر والرد والترجيح من مثل هذا الشخص هو الاجتهاد
بمعنى العمل والقوة المذكورة منه هو الاجتهاد بمعنى الملكة ومن حصلت له هذه الملكة فهو
المجتهد والنائب عن الامام المعصوم ووظيفته استنباط الاحكام ووظيفة الناس
الرجوع اليه ثم الاخباريون انكروا الاجتهاد وخالفوا اهله وخالفتهم ثم فيه باعتبار
جهتين الاولى في ان الاستنباط الحكم بهذا الطريق لا يكون غالبا الا ظنا والظن ليس بحجة
في الاحكام الشرعية بل الحجة فيها ليست الا العلم وخلافهم هذا راجع الى الخلاف في حجية الظن

والثاني

والثاني في توقف الاستنباط على المقدمات المذكورة من العلوم الادبية والمنطق والاصول والرجال
فانهم لا يقولون التوقف عليها والثالث في توقفه على الملكة المذكورة والرابع في صحة نفس الاجتهاد
من حيث هو اجتهاد فانهم يقولون ببطلانه بنفسه ووردوا الذم والطعن عليه عن الائمة والخامس في التعدي في مستند الاحكام عن الكتاب والسنة بل من السنة عند كثير منهم
الاختلاف في الموضع الاخر فقد مر الكلام فيه في المواضع اللائقة به عن مباحث الادلة المختلف
فيها واما في باقي المواضع فنذكر الكلام فيه مع سائر ما يتكلف مباحث الاجتهاد في مناهج منهاج
قد وقع الخلاف بين المجتهدين والاخباريين في حجية الظن في الاحكام الشرعية وعدمها فالا
اولون على الاول والاخرون على الثاني ومراد المجتهدين من حجيته ليس ان الظن مطلقا
او من حيث هو ظن حجة بل مرادهم حجية بعض الامور التي لا يفيد غير الظن وان لم يكن حجة
الحجية فيه معلومة لنا ومراد الاخباريين ان ما لا يفيد غير الظن ليس بحجة بل تلك الامور
ما يفيد العلم او ليس بحجة وههنا خلاف اخر بين مجتهدي العامة والخاصة وهو ان الحجة هل
هي الظن مطلقا او الظن في الجملة وحاصله يرجع الى اصالة حجية الظن وعدمها او بعبارة
اخرى الى حجيته من حيث هو وعدمها اما الخلاف الاول والحق فيه مع المجتهدين لنا وجوه الا
اول الاجماع القطعي فانا نعلم يقينا ان طريقة علماء الشيعة سلفهم وخلفهم لم تكن الا استنباط
الحكم من الاخبار والايات وشيء منها لا يفيد الا الظن كما ياتي واجماعهم فعلا قطعا ان جميع الموجودين
الحاضرين والغائبين في زمان المعصومين ومن ياتي الى الحال والنسوان لم يكونوا ياخذون جميع جزئيات
احكامهم من الائمة عليهم السلام بل من الاحاديث المتواترة او المحفوفة بالقرائن المفيدة للقطع
بل اجماعهم بما يسمعون من الى والمرويات شهد في انها لا تفيد غير الظن ومدعي حصول العلم
للجميع مكابر والثاني ان بقاء التكليف يقيني وباب العلم بالتكليف مسدود قطعا لا
باختصاصه بالاربعة المذكورة والاخير ان مع ان الاخباري لا يقول بحجيتها لا يفيد ان غيرها غير عالبا
واما الاول فلان الكتاب وان كان قطعي المتن الا ان ظني الدلالة واما الاخبار فمتواترها قليل
جدا بل لا يكاد ان يوجد واحادها لا يفيد سوى الظن ومع ذلك قد وقعت فيها التصحيفات
والتحريفات وخرج كثير منها مخرج التقية مضافا الى ما كثرت عليهم من الكذابة
كما صرحت به الاخبار وورد ايضا ان كثيرا ما يفترون فيها واسنادها وخطأ فلو لم يعمل
بالظن لزم التكليف بالا يطاق والحرج والاخباريون تارة يقولون بتواتر هذه الاحاديث
الموجودة في الكتب الاربعة وبكونها قطعي الصدور واخرى بانها وان كانت ظنية الا ان
وجوب العمل بها معلوم من جانب الشرع والاول ظاهر الفساد اذ لا يكفي دعوى التواتر
في جزئيات الاخبار والنسبة الى المحدثين الثلثة فكيف النسبة الى الائمة فان قيل انها محفوفة
بالقرائن لكون الراوي ثقة او نقل في كتابه الذي اقر للهداية وتسديد باجماع او

ثم شرح معتبر الحلي ومحمد بن يعقوب الكليني ومحمد بن علي بن ابي ابراهيم النجاشي
ثم شرح بن الشيخ الطوسي رحمه

وكونه مجمعا عليه اجمعت العصابة على تصحيحه ما يصح عنه او وجود الرواية في احد الكتب الاربعة المجتمع بها
مصنفيهم على صحته وامثال ذلك قلنا ليس شيء نافع في الاحكام ما اجتمع فيه جميع تلك القرائن
والمكل واحد منها فدعوى افادتها للقطع فاسدة فان كل منها دال على عدم تعمد الكذب والا
فتواه واما السهو والخطا فليس منتفيا عنه والبعض سهو الناسخ ليس بقرينة مع ان ثبوت كون
الراوي ثقة او مامونا او شهادته لنا في امثال هذا الزمان ليس الا بالظن والا شهادة مؤلفي
الكتب الاربعة على صحة روايا تهم رفع انها الضعيفة مظنونة غير مفيدة للاختلاف في مرادهم من الصحيح
مع ما اعترف كل منهم بعض ما روى وكذا الثاني لعدم العلم باتحاد الاصطلاح في كثير من الالفاظ
بل العلم بعدمه في كثير منه والعلم المراد منه والحكم باتحاد الاصطلاح ليس الا بالقواعد الظنية
كنفي التجوز والاشتراك والنقل وامثالها مع ان الرواة كانوا كثيرا ما يروون بالمعنى فربما
كان يفهم خلاف الظاهر بل قد يفهم كل من المخاطبين غير ما فهمه الاخر بسبب القطن بالقرائن
او اختلاف الاذهان في الفهم ويشهد الى ذلك ما في الاخبار من تخطئتهم كثيرا من الرواة في الفهم
بقولهم ليس المراد ما فهمه وابن ذهب وليس حيث ذهب وقلت له كذا فظنه كذا وصرح بذلك امين الدين
مبين في الرواية المشهورة والبعض في الاخبار ان في الحديث متشابها كمتشابه القرآن وان الكل لا يصرف على وجهه
واصرح العلماء من الاخباريين والمجتهدين مختلفين في معاني الاخبار فكيف يحصل العلم بتعيين المقصود
فيما يجب الامر او ضوء من ان يحتاج الى البيان واما الثالث اي كونها معلومة المحتد فهو كذلك والمتدرك
عن ظنيتها غاية الامر انها مظنون علة حجيتها والثالث الاخبار الواردة في ضبط الاحاديث و
نقلها ونشرها وكتابتها والرابع ما رواه ابن ادريس في آخر السرائر عن الصادق عليه السلام انه قال علينا القاء الا
صول وعليكم التفريع وعن زرارة وابي بصير عن الصادق عليه السلام ما يعرف عنه وهذا وسابقه والذي لم
يعد اغير الظن الا انهما يصلحان حجة على المخصص على مذهبه احتج الاخباريون بوجوه كثيرة ذكرنا
هاهنا الاساس في الشرح اقواها اثنان الاول الايات والاخبار الدالة على ذم اتباع الظن ووجوب
تحصيل العلم واجيب عنه بوجوه ضعيفة والصواب الجواب بانكار معاشر الاخباريين لا ننكر وجوب
تخصيص العام بعد وجود المخصص بل ان تكثير التخصيص والتقييد في هذه الايات والروايات
بقيام الادلة المسلمة عندكم فجوزتم العمل بالظن في موضوعات الاحكام ومحالها والقوانين المتلقاة
عن الائمة قلنا ايضا ان تخصيصها بالادلة المتقدمة الثاني ان كل حكم تكليفي يشتمل على مصلحة او
مفسدة ومقتضى اللطف الالهي والحكمة الربانية كما يشهد به البراهين العقلية ان يدل سبحانه
على تلك المصالح والمفاسد ولا يبقى فيه الدلالة الظنية لانه يخطئ كثيرا فقد يرتكب المكلف ما يشتمل على
المفسدة وقد يجتنب عن المصلحة فلا بد من الدلالة العلمية وكل ما يدل على وجوب تعيين الانبياء
ونصب الخلفاء واثبات التكاليف تدل على ذلك ايضا ويدل عليه ادلة وجوب العصمة من
الرسول الى يوم القيامة فلا بد من حفظ الله عز شانه اياه عن خطاء الحديث حتى يثبت مقتضى

ما تبع مبادي الخطاء وهو قبيح منافي للغرض الواجب عليه تعالى ويشهد عليه الاخبار ايضا ٣٣

تلك

تلك الادلة والجواب عنه اولا انه ليس علينا رده مقدمة بل يكفينا ان نقول انا نرى العلماء من الاخباريين وغيرهم
مخالفين في الاحكام مختلفين في فهم الاخبار بل نرى بعضهم يخالف قوله لهم في وقت قوله
قوله في اخر ولا يمكن ان يكون الحكمان حقين بل يكون احدهما خطأ فكيف يخالف مقتضى اللطف والحكمة
هنا ايضا بدل سبحانه على الحق الواقعي فان قلت ذلك باعتبار سوء فهمهم وليس عليه سبحانه حفظ
الفهم عن الخطاء قلنا مع انه تنافي دليلك فيه انه يمكن ان يكون في تلك الاخبار الواجب اتباعها ما هو
لا على ما هو الواقع لسهو الراوي او غلط الناسخ وكيف يجب على الله حفظ الراوي عن السهو والنسيان
او قلم الناسخ عن الغلط ولا يجب عليه حفظ الناظر عن الخطاء في الفهم وما الفرق بينهما وبالجملة
لا فرق عليه في مسئلة يكفي في الرد حيث ان احدهما مخطئ ولا يطفر سبحانه بالنسبة الى الجميع والاولى
على السواء مع انه قد يقال ذلك المخطئ جم غفير وثانيا ان المسلم ثبوته من الادلة ليس الا انه
على الله سبحانه فتح الباب ورفع الموانع الحاصلة من جانب العباد فلا بل مقتضى قاعدة التكليف
ان يحول ذلك الى العباد فعليه سبحانه بعث الرسل ونصب الامام لحفظها من القتل وبسط
يد الامام بيد ليل رقبة الناس كلا لا والله سبحانه ادى ما كان عليه ولكن مساعدة الناس
وقهرهم عما كان عليهم حتى صار واسبابا لغيبة الامام صار سببا لتدرس العلم ولم يبق الا
العمل بما لا يفيد غير الظن وثالثا ان المصالح والمفاسد ليستا ذاتيتين للاعمال كما بينا في موضعه
فيمكن ان يصير ما يظن واجبا او مستحبا وبالاذا مصلحة بذلك وما يظن مكروها او حراما ذا مفسدة
به فلا مخالفة للطف والحكمة كما مر مفصلا في اول بحث خبر الواحد واما دليل وجوب العصمة
فالعمدة فيه ليس ما ذكر وانما ذلك الدليل مشكل بل المعتمد فيه غير ذلك مما لا يجري هنا هذا
هو الكلام في الخلاف الاول واما الثاني فقد عرفت انه بين مجتهدي العامة والخاصة فذهب
الاولون الى اصالة حجية الظن ومحتده من حيث هو وذهب البعض المعاصرين من اصحابنا
وذهب الاخرون الى عدمها اي عدم حجية الظن وان اثبت حجية بعض الظنون واما ما وقع في
كلام بعضهم من اطلاق حجية ظن المجتهد فرجعه الى حجية الظن في الجملة لان المراد ظن المجتهد
من حيث هو مجتهد اي ظنه الحاصل من الاجتهاد فان التعليق على الوصف مشعر بعلية
وحيثية الاجتهاد هي حيثية الرجوع الى المدارك الثابتة حجيتها شرعا اذ الاجتهاد
على ما عرفت هو السعي في درك الحكم بسبب رده الى ماخذه الشرعي فيكون المراد ان الظن
الحاصل من الادلة الثابتة حجيتها شرعا لمن كان من شان استنباط الحكم منها حجة ثم كلامنا
تارة ان الاصل في كل ظن عدم حجيته واخرى ان كل ظن وبعبارة اخرى الظن من حيث هو ليس
حجة اما الاول فبالاجماع القطعي واما الكل من يقول بدليل فانه والا فيستند عليه ولا ان
معنى الحجة ليس الا وجوب العمل ولو فقد ثبوت الوجوب الشرعي على الدليل مما تطابق
عليه العقل والنقل المتواتر واما الثاني فلوجهين الاول انه قد تكاثر نقل الاجماع و

بحجية ظن بقوله م

نع الى منه سبحانه اما رفع للموانع م

لا سند تاب م

وقد تظافرت الآيات وتواترت الاخبار في النهي عن العمل بالظن والذم على اتباعه والكف عن القول بما لا نعلم قال
عز اسمه ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تقولوا على الله الا الحق وتقولون بافواهكم ما ليس لكم به علم
وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم ان الظن لا يغني من الحق شيئا فجعلتم منه حلالا وحراما قل آلله
الله لكم ام على الله تفترون مستند الحكمين الى القسمين فما لم يتحقق الاذن يكون افتراء وفي صحيحة
البجلي ايان ان تفتي الناس برايك وتدين بما لا تعلم وفي رواية مفضل انها اكثر ان تدين الله بالرا
طل وتفتي الناس بما لا تعلم وفي صحيحة الحجاج من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنه ملائكة
الرحمة وملائكة العذاب وكتب عليه مثل عقاب من عمل بفتياه وفي موثقة زرارة عليه السلام قولوا ما
لم تعلموا فقولوا الله اعلم وفي رواية زرارة بعد سؤال حق الله على العباد ان تقولوا ما تعلمون
وتقفوا عند ما لا تعلمون وفي موثقة سماعة اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا وان جاءكم ما لا تعلمون فقفوا
حتى ترجعوا الى من تأخذون وفي رواية المفضل من سئل او طن فاقام على حديثه فقد حبط عمله
وفي رواية سليم عن علي تنهى عن الذكر وتتبع الظن وباؤك خالقك وفي الفقيه والكافي عن امير المؤمنين
فيا عجبا لي لا اعجب من خطأ هذه الفرق على ان قال كان كل امرء منهم امام نفسه قد اخذ منها ما
يرى يعري بشقائق واشباه لها كثيرا وفي مناجاة المطيعين من المناجاة الخمسة عشر فان الشكوك والظنون لي اقحم
الفتن ومكدرة لصفو المنائح والمنن وفي قرب الاسناد عن الصادق عن ابائه عليهم السلام قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله اياكم والظن فان الظن اكذب الكذب وفي تحف العقول عن النبي صلى الله عليه وآله اذا تطيرت فامض
واذا ظننت فلا تمض وفي محاسن البرقي فيما كتب الصادق الى اصحابه الى الرأي والقياس بعد النهي عن ابا
دينا والمقايسة وفي ذلك تحير الجاهلون وسلك المرتابون وظن الظانون ولو كان ذلك عند الله جائزا
لم يبعث الله تعالى رسلا ولم ينزل الكتب الى غير ذلك مما يدعى استفاضته كتابا واسنادا وهذه الآيات والا
خبار مع الاجماعات المنقولة بل يفيد العلم بعدم جواز العمل بالظن يفيد الظن به قطعا فلو وجب العمل
بكل ظن الا ما اخرجه الدليل لوجب العمل بها لم يجز العمل بظن اصلا وكل ما يلزم من وجوده عدمه
فهو باطل ويتقرر بآخر وهو ان كان الاصل حجية كل ظن فاما ان يكون هذه الظنون حجة ام لا وعلى التقديرين
يبطل الاصل قبل لو لم يجز العمل بالظن لم يجز العمل بهذه الآيات والاخبار لانها لا تفيد غير الظن فا
لاستدلال بها محال قلنا اولا ان المقصود رفع الايجاب الكلي وهو لا ينافي الايجاب الجزئي وثانيا
ان الدليل ليس تلك الظواهر بل دليل قطعي احدثه هي في بعض مقدماته وهو لا يحتج بظنه
الدليل والحاصل ان الاستدلال انما هو بطريق الخلف وهو ليس استدلالا بهذه الظواهر
فان قيل ان الجزئي في الشرطية الاولى غير لازم اذ هذه الظواهر مما اخرجه الدليل وهو انه يلزم
من جواز العمل بها عدمه قلنا اولا ان امثال هذه التراكيب ظاهرة في عدم ارادة انفسها كما قال
في قول القائل كل كلامي في هذا اليوم كاذب وثانيا ان الدليل المذكور يدل على عدم جواز
العمل بعمومها الشامل لانفسها اذ الحجج اما ان يستدل على عدم العمل بها في غير انفسها

فلا دليل

فلا دليل عليه فانفسها خارجة عنها قطعا والدليل على خروج الباقي فيكون في غير محل المجادلة وثالثا
قبل لا سلمنا في وجوب العمل بالظن فما لا سبيل اليه بالعلم والعقل يبذل حاكم فيكون معنى قوله تعالى ولا
تقف ما ليس لك به علم انه لا تقف اذا امكن تحصيل العلم وكذا غيره واما في ما لا يمكن فيه ذلك فلم يتعلق به
النهي وهو مطلوب المخالف قلنا اولا انه قوله لا سلمنا في وجوب العمل بالظن لجواز ان يكون ثم
دليل آخر بالتقييد وثانيا انه ان اريد انه لا سلمنا في وجوب العمل لكل ظن فمن اين لا سلمنا وان اريد
ظن ما فلا يفيد له او يكون معنى قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان الاعتصام في زمان الانسداد فان
العلم لما خصص بالتقدير ضرورة فلا تثبت حجية كل ظن في زمان الانسداد فان قلت العمل بظن ما انما
يتصور ان قلنا ان لنا احكاما في مسائل والا لغا تلك المسائل والاحكام فيصح ان يقال انها ممكن ان لا
يكون ما ندل عليه بعض الظنون كالخبر ولكن نفرض الكلام في كل مسئلة ونقول انسد في باب العلم
فيجب العمل فيه بالظن او معنى العمل به بالظن دون ظن كذا فيحتاج قلنا نبنا الجواب اما هو على الفرض الا
قل واما على الثاني فلحسب بان انسداد باب العلم يوجب العمل بالظن لو قلنا بوجوب التكليف في كل
مسئلة وهو ممنوع كما ياتي فان قلت لا سلمنا في ثبوت التكليف في مسئلة من المسائل فنفرض الكلام فيها
فنقول يجب ان يكون الاصل فيها حجية كل ظن لما مر قلنا لم لا يجوز ان يكون تلك المسئلة ما يحصل حكمها لنا ظن
خاص لا غير قيل لما نرى ان هذه الظواهر المظنونة بعد جواز العمل بالظن في مثل ما سلمنا ان اريد انه ليس
من مسائلها افادته فهو مكابرة ظاهرة وان اريد انه لا يفيد من جهة وجود المعارض فعليه بيانه وليس
الا البعض ما تمسك به المخالف وستعرف ضعفه ثم ان بعض افاضل اهل العصر حاول في كتابه رد
الاستدلال بهذه الظواهر على عدم حجية الظن وبسط الكلام بسطا يشتهي الطباع عن الرجوع
اليه وهو بطوله يرجع الى نفي الدليل القطعي او الظني الثابت الحجية على جواز العمل بالظنون الحاصلة
من ظواهر الكتاب ونحن لما سلكنا في الاستدلال مسلك المخالف وكان غرضنا نفي حجية كل ظن
فصالتها الا النفي الكلي لا يتم الكلام معه فما ذكره على ما يرضى تسليم ادراكه الثاني وهو دليل حجية
انه لا اصل انه لا دليل منقول من الشارع على حجية الظن من حيث هو والا يدعيه القائل به الظن
بل انما يقول به من حيث العقل فنقول انصف انه اذا كانت الحجج التي يثبت بها التكاليف بعضها
هو الظن ووجب الاخذ به في زمان الغيبة بل الحضور لغير المتمكنين اشرف لقائهم فهل لا يتسد
عليه الوصول الى الوقوف المرسل من الى وقت لتطبيع الاحكام الى العباد الناقصة العقول ويبين
تلك الاحكام ولا يبين الطريق الى الوصول الى احكامه بل يلتبس اشرفه فلمثلهم المتمكنون
من الوصول الى خدمته ولا يبين ان الماخذ لغيرهم هو الظن ومع تسليم ان العقول في ادراك
ذلك تختلف ويحكم الاكثر بعدم كونه هو المدرك ومع تكاثر الآيات والروايات في النهي عن اتباع
ويتكرر في ذلك على مجرى عقل واحد او اثنين بوجه لجواز الف سنة وان يدوم يحول تخصيص
العمومات بطائفة من الحاظرين الى محض ادراك الضعيف مع اختلاف الادراك الاثري

الملوك رسل سلطان معتمد الى مملكة عظيمة لابلاغ الاحكام اليهم وبيان مدارك كلها لهم وكان المدرك لمن بلاغه الاخبار
قوله وغيرهم خبره ولم يلقه الا اشخاص قليلون وهو لم يبين للاخذ المبلغ فمن بل كان الماخذ شيئا نفى عنه كثير
ويعلم ان الاكثر لم يقصدوا ثم يحكمون بمنع الاخذ منه واكتفى بان بعد سنين هذه يحصل عقول تامة
في زاوية من هذه المملكة الى ان المدرك ذلك ولن النفي مخصوص بالملاقين وهل يقبل ذلك عاقل
فضلا عن فاضل وهل ليس قبيح ذلك اشد من قبح ترجيح المرجوح او تكليف ما لا يطاق هذا كله
مع ان في اخبار كثيرة ان السائل سئل عما يعمل به فامر بالاخذ بالكتاب والسنة ثم سئل عما ليس فيه
كتاب او سنة فامر بالعمل بالاحتياط او التوقف او التخيير ولم يامر في واحد بالعمل بالظن بل منعنا
في بعضها عن العمل بالظن فنهى عنه كما ياتي في مطاوي هذه المنهاج فان قيل لا شك في ان كل
مجتهد مكلف بمقتضى عقله فاذا اداه الدليل العقلي الى تجنب الظن يكون مكلفا بالعمل به قطعا
فان العقل ايضا حجة كالشرع قلنا امر ذلك لم يكن نفي حجية العقل بل المراد نفي حكم العقل بذلك لما احتج
القائلون باصالة حجية كل الظن بوجوه الاول ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية يكاد يسد في
امثال زماننا في غير الضروريات غالبا واذا امكن كون الاهل زماننا من المعصومين في التكاليف فيجوز
الامتثال بالعمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق والجواب عنه اولا ان قوله باب العلم قلما
ان اريد انسداد باب العلم في كل حكم مخصوص فهو ممنوع ولكنه لا يوجب سد باب العلم بالحكم
وان اريد سده مطلقا فهو ممنوع لان العلم بمناط الحكم يوجب العلم بالحكم ولو لم هذا المناط بنفسه
العلم ولا الظن بالمناط معلوم وثانيا منع ان انحصار الذي ادعاه لم يجوز ان يكون الحجة امرا غير
كالخبر وهو مع الاصل والدليل على بطلانه لا سيما اذا حصل ظن بحجيته مع قطع النظر عن افادته
الظن كما ذهب اليه جماعة من الاخباريين قال بعض فضلاء المحققين اما الاخباريون وليس عملهم
بظاهر القرآن وبالخبر الواحد الجامع للشروط المقررة من حيث افادتها الظن بل يعملون بها وان
تعلق ظنهم بخلاف مدلولها والحاصل ان الخبر مثلا مخصوصا مع كونه مظنون الحجية مع الظن
في مرتبة واحدة فالذين يجعلون احدهما الا بعد اثبات عدم جواز كون الاخر حجة وان قيل ان المأخوذ
في الدليل هو المشاركة مع الموجودين في التكليف فاللازم تحصيل الفهم بما كلفوا به وفي الفهم منحصر
بالعلم والظن فاذا انسد احدهما لم يبق الا الاخر والخبر من حيث هو خبر مثلا لم يدخل لنا في
الفهم قلنا المشاركة في غير المعلوم مما لم يجوز ان يكون تكليفنا فيه العمل بامارة فان قيل مع قطع
النظر عن المشاركة ايضا في كل تكليف من فهم كونه تكليفا فلا ينفاوت قلنا فرق بين الصورتين
حيث انه على المشاركة يحتاج اولا الى فهم المشاركة ثم في كل مسئلة الى فهم تكليف الموجودين
ما لم نقل بها فانه يكفي ح ان نعلم اولا ان الامارة الفلانية مناط تكليفنا فكلما علم بحصول
العلم بالتكليف به ولو لم يعلم تلك الامارة بنفسها علما او ظنا وثالثا ان قوله لنا شك في بقاء
التكليف فان اريد ان الباقي كل جزء تكليفا وحكما يجب علينا استخراجه هو هم كما ياتي بيانه وان

ان يدل

ان يدل لنا في طائفة من الاعمال حكما يجب استخراجه فهو ممنوع ولكنه لا يثبت اذ اجواز العمل بالظن في طائفة من المسائل
بالاجواز العمل به كلها فحقق فلا بل كل مسئلة يعلم انه يعمل فيه بالظن يقال فيه بين اولا بقاء التكليف فيه ووجوب
استخراج حكمه ثم اعمل بالظن وثانيا وهو تقرير اخر لما سبق ان ما قصده من قوله فيجب العمل بالظن ان اراد انه يجب العمل
بكل ظن فلا يوم لا نقضيه دليله وان اراد انه يجب العمل بالظن في الجملة فهو م ولا يفيد له قبل بلغت حجة الجميع يعم
بطلان الترجيح بلا مرجح فاما الاشك ان الظن عرضا عرضا مع قبل احد طرفيه بالعلم والاخر بالشك وفي الدين
ظنون متفاوتة بعضها اقوى من بعض فكيف يكون ترجيح الاقوى ترجيحا بلا مرجح الا ترى ان بعض افراد الخبر
المفيد للظن ارجح من بعض كالصحيح من غيره والحسن من الضعيف وايضا الظنون تختلف جدا ان بعضها
اشتهر القول بحجيته وبعضها مما لم يقل بحجيته الا نادر ولما شك ان الاول ارجح وايضا المرجح موجود في طرف
الادلة الاربعة من ادلة لزوم العمل بكل منها المذكورة في مظانها والقول بان ادلتها لا تفيد الا الظن فهي مرجحا
ظنية مم سلنا ولكنه ان اريد بكونها مرجحات ظنية انها ادلة ظنية صارت مرجحة هذه الظنون فهو م ولكن لا
يلزم منه كون ترجيحا ظنيا فانه لا ينافي بين كون الشيء مفيد الظن بشيء ومرجحا قطعيا لاحد فان كون شيء مرجحا
غير كونه واجب العمل مع ان السلب من بطلان الترجيح بلا مرجح انما هو اذا لم يكن مرجح اصلا لا قطعي ولا ظني
وان اريد ان ترجيحها ظني فهو فاسد فان الظرف الذي فيه الادلة الظنية مرجح قطعا على الظرف الفاقد
لها هذا كله مع ان اللازم من عدم المرجح هو التخيير دون الحكم بحجية الجميع سيما فيما كان القدر الرافع للضرورة
ممنوع العمل به فيه العمل بظن ما انما يتصور لو قلنا بان لنا احكاما في مسائل ولما يعلم طلب المسائل والاحكام
ولكن لكل مسئلة حكم في حقنا من الشارع يجب استخراجه علينا فنقول في كل مسئلة اريد باب العلم فيه منسد
فيجب العمل فيه بالظن ولا معنى للعمل فيه بظن دون ظن لان الطريق المحصل للظن فيه لا واحد او متعدد فعلى
الاول يتعين العمل بهذا الظن من اي طريق حصل لان المفروض انه يجب فيه العمل بالظن ولما يحصل الا من
هذا الطريق وعلى الثاني لا يجوز ان يكون الظن الحاصل من احد الطرق بعينه مخالفا للحاصل من غيره لامتناع اجتماع
الظنين المتخالفين بل عند التعارض لا بد من رفع احدهما فيتعين العمل بالاخر فلا يتعدد الطرق الا بان يكون يتبع
بها امر اخر وحينئذ فلا معين للعمل بظن دون ظن بل يجب العمل بالمظنون سواء قلت بان حاصل من هذه الطرق
او قلت علينا ان اريد ان المظنون ان لكل مسئلة حكما في حقنا حيث انه يستخرج حكم كل شيء من الاخبار عمومها
او خصوصها اطلاقها او تقييدها او نفسها او فحواها فهو مسلم ولكن لكون مظنونا لا يصح اخذه في مقدمة دليل الحجية
الظن ولما يثبت كونها حكما في حقنا اذ بعد حجية الظن او خصوص الخبر مع ان تلك الاحكام المظنونة من الاخبار معينة
لنا لا نحتاج الى العمل فيها بظن اخر بل لا معنى له وان اريد ان المعلوم ذلك مع قطع النظر عن الاخبار فيجب استخراجه
بالدليل امكن فهو مم لجواز ان يكون الواجب علينا استنباط الحكم من دليل علمي او ظني مخصوص فكلما وجد فيه
ذلك الدليل الحكم بمقتضاه ويعمل وكلما لم يوجد يتوقف فيه لا ان الشارع حكم فيه بالتوقف بل لا مندوحة من
من التدرج فيتوقف فيه عن الحكم والا فيبقى لا ادري الحكم هنا كما صرح به بعض المتاخرين في ان يعلمه
بل هو مذهب جماعة من العلماء فان قيل لا يمكن التوقف غالبا في العمل وان امكن في الاعتقاد في الفعل

قلنا ليس العمل والتلبس بأحد طرفي العقل وقوفا على العلم بتجويز الشارع اياه فان اريد انه امكن التوقف من حيث
حكم الشارع فعدم امكانه ممنوع وجواز ان يعمل احدهما ولم يعلم حكم الشارع فيه واحتمل عدم رضاه به كما في نبذ
ولبث النوع وان اريد انه امكن التوقف في العمل من حيث انه عمل بمعنى انه لا بد من التلبس باحد طرفي العقل
فهو ممنوع ولكن غرضه فيه متلبس بانها الفقه لا احد وكل طرف بالتلبس يجوز ان اخذه ولا يجوز ايضا
انه يجوز العقاب على كل طرف بالتلبس به ايضا لامكان دليل قطعي من عقل او نقل على العفو او عدم العقاب على
كل طرف متلبس بها العمل ويتوهم انه يكون نحو مما حالان عدم العقاب لاجل العفو او عدم العلم الا يستلزم
الا باحتمال الاخبار ايضا استبعاد صحت بذلك اي يمكن ان لا يكون لبعض الافعال حكما يجب استخراجه بل
نسبه الى بعض الاستخراج بل صرح في عدم الحكم في الكافي باسناده عن ابي عبد الله قال ان الله فرض فرائض
فلا تعتدوها وحد حدودا فلا تتعدوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم فاقبلوها
وفي اخرى اسكتوا عما سكت الله والظاهر ان تلك الاخبار وردت ردا على العامة حيث يتمسكون
في عمد القياس بان لكل واقعة حكما يجب استخراجه والا بقي الكتاب والسنة بالمجمع فالنظر كيف صرح بسكوت
الله سبحانه عن بعض الاشياء فكيف يمكن ان يقال ان لكل شيء حكما يجب استخراجه بالظن وهل ذلك الا رد على
قول المعصوم ويدل عليه ايضا ما سيقاص من قوله وامر رفع القلم او وضع الحكم عموما بعلم وان ما حجب الله علم
فهو موضوع عنهم وان من الامور ما يرد حكمه الى الله ورسوله ورواية ابي رجاء ورواية ابي سعيد المقدمة
في اول المنهاج في صحيحة هشام بعد السؤال عن حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون
والظاهر من ذلك ما مر في الروايات المستفيضة عن التطرق استخراج الحكم فيما ليس فيه ان امر وانه
كما في الكافي باسناده عن محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن موسى ع الى ان قال فهو رد علينا الشيء لم ياتنا
فيه عنك ولما عن اباك سكتي فنظرنا الى احسن ما يحضرنا او وقف الاشياء لما جاءنا عنكم فيه ردا فقال هيهات
هيهات في ذلك والله هلك من هلك وفي صحيحة ابي نصر قال قلت لابي عبد الله ترد علينا اشياء لا نعرفها في
كتاب ولا سنة فننظر فيها قال لا اما انك ان اصبت لم تؤجر وان اخطأت كذبت على الله عز وجل ويظهر منهما
عدم جواز العمل بالظن فيما ليس فيه كتاب ولا سنة اذ لا يمكن ان يكون المراد بالنظر النظر المحصل للعلم اذ لا وجه
للنهي عنه ولا الشك لانه كان حاصلا قبل النظر فالمراد النظر المحصل للظن فان قيل ورد في الاخبار ان لكل
شيء حكما خاصا اتى به النبي وفيها ان لكل حكم حاكم به النبي فهو ان اتى بوجه الصحة قلنا المراد في الاخبار ان النبي
اتى لكل بالحكم او بكل ما يحتاج اليه الامة لا ان اتى لكل شيء حكما سلبيا ولكنه لا يفيد الا الظن مضافا الى انها
معارضة بالاخبار المذكورة فان قيل بالتقصيد قواعد العدل من امتناع الحكم على المصالح والمفاسد
يكون الاحكام الخمسة دائرة بين النفي والاثبات فلا يمكن ان يخلو شيء عن واحد منهما قلنا مقتضى قواعدهم
ان الحكم تابع لاحد الاحكام مبين على مصلحة او مفسدة او يتساوى فيه الامران لا ان كل ما كان
كذلك يجب على الشارع الحكم فيه اذ يمكن ان يكون الحكم في شيء موقوفا على امر لم يوجد والذي يجب علينا الا

استخراج

استخراجه التحقيق فيه حكم الشارع ويفسد اذا حكم لنا الا ما يفسد وسائط الله سبحانه الثاني انه لو وجب العمل بالظن بلزم ترجيح
المرجوح على الراجح قال بعض المستدل لين بعد الدليل بعد الاستدلال ببعض ذكر بعض المانعة فيه ولما يخ عن الدافعة
ولن يقال انه انما يتم اذا ثبت وجوب الانقياد والعمل والدليل عليه من العقل والنقل اذ العقل انما يدل على انه يجب
الانقياد والعمل بحسب اختيار الراجح وبثوت وجوب الانقياد عند عدم القطع بالحكم والاجماع على وجوب الانقياد فيما
نحن فيه مع ان الاخباريين يقولون بوجوب التوقف والاحتياط عند فقد الفقيه القطع ثم قال نقول في جوابه
اولا وجوب العمل بالمقطوع به في الفرعيات اول الكلام وما دل عليه من الادلة مع ان ظواهرها ليس بحجة عند الاخباريين
ليست الا ظنونا سلمنا لكنها مخصوصة بمحل الامكان ودعوى ان الاخبار قطعية في عامة الوهن الى ان قال وايضا
العمل بالتوقف او الفتوى بالتوقف ايضا يحتاج الى دليل يفيد القطع فذكر طنه دليل التوقف الى ان قال مع انه قد لا
يمكن الاحتياط والتوقف كما لو دار المال بين الشخصين ولا يقتضي الاحتياط اعطاءه احدهما دون الاخر فان قلت
لا يتعرض المال والحكم بدا احدهما قلت ابقاؤه مع وجوب التلف فكيف يجري بان يقول الله يرضى عنا بذلك
واي شيء ذلك على ان دليل هذا العمل قطعي وانه لا يجوز العمل على مقتضى الظن فترك الفتوى والعمل ايضا يحتاج
الى دليل فلعل الله يعذرك على عدم الاعتناء وحرمة العمل بالظن لم يثبت من ادلتها انتهى ملخصا قوله
وجوب العمل بالمقطوع به ان المورد اما قال ما قال بطريق الاحتمال ولقد قول الاخباري لم يكن لاجل ادعاء
انه الامر كذلك واقعا بل امر اراده انه من اين علم وجوب الانقياد بغير القطع وان ادلة الاجماع فهو مع فان الاخباري
اصل القول به وهل بعيد في ذلك منع انحصار وجوب العمل بالمقطوع ورد قول الاخباري قوله وايضا العمل
والاحتياط فيه ان المورد ليس مشتبها حتى يحتاج الى دليل بل يكفيه الاحتمال وعدم دليل على التوقف والا
حتياط بجعلها مثل الظن فاوجب من صحة قوله فكيف يجري قلنا انت كيف يجري على العمل بظنك وذلك
على ان دليل هذا العمل قطعي وانه يجوز العمل بمقتضى الظن قوله فلعل الله يعذرك على عدم الاعتناء قلنا
لعله يعذرك على عملك بظنك قوله وحرمة العمل بالظن لم يثبت من ادلتها قلنا حرمة ترك الفتوى لم يثبت
من ادلتك وما ذكر ظهر ورود الاول المذكور ثم لو سلم وجوب الاخذ في غير القطعيات ايضا فلا شك في
انه لا يثبت الا في الجملة وعلى هذا فالدليل لو لم يدل الا على وجوب ظن ما انه لا يلزم ترجيح المرجوح الا اذ جميع
الاخذ وما ايد وانه فلا والمسلم وجوب الاخذ في غير القطعيات في الجملة وانه وجوب ترجيح الراجح في الجملة
فلا يثبت محل النظر في كل مسئلة الا بعد اثبات التكليف فيها اولا قطعا ويدل على الدليل ايضا اما او
لا فانه ان اريد انه يقدم ترجيح المرجوح ويجب ترجيح الراجح مطلقا فهو ممنوع كيف ولو كان لكان استقباح
المستحبات والمكروهات ظاهرا لبداهة رجحان فعل المستحب على تركه وترك المكروه على فعله مع ان ترك الاول
وفعل الثاني ليس قبيحا والا لما جوزه الشارع وان اريد ان ترجيح بعض المرجوحات قبيح فهو ممنوع ومن
اين علم ان محل النزاع منه والا فانيا فان فائدة ما دل عليه الدليل ان ما ظن وجوب فعله مثلا يكون فعله
راجحا وهي كونه مظنون الوجوب فيجب ترجيح فعله بقول ان يجب لو لم يشتمل ترك على
صفة راجحة اخرى والا فلا يثبت لا ترجيح العقل اذ لم يكن في الترك رجحان من جهة اخرى

والا اذا كان مرجح اخر كان يكون موافقا للدليل حينئذ وان لم يفد الظن فلا شك انه مع وصفه بانه ليست في ضرب الفعل ولا يفيد رجحا
الشك ولذا اذا كان موافقا للاصل او موجبا لفائدة شرعية او لمان يكاب مستحب اخر او غير ذلك واما ثانيا فان ما اتفق
عليه العقلاء ويقاصده الدليل هو قبح ترجيح ما علم رجحانه في الواقع والكلام فيما نحن فيه فيما كان راجحا او مرجوحا في
نظر الظان والحكم العقلي بقبح ترجيح ما كان مرجوحا عند شخص بجواز رجحانه في الواقع والتوضيح ان الكلام في ان
الشارع هل اوجب علينا بالظن الى الراجح عندنا فانه معنى تجويز الظن فنقول ان كان شيء عندنا راجحا فيحصل ان يكون
راجحا في الواقع ايضا فيقبح من الشارع الامر بالاخذ بالمرجوح ويحتمل ان يكون مرجوحا وحينئذ لا يقبح من العالم بالواقع
الامر بالاخذ بالمرجوح فمن جميع الشارع ما هو مرجوح عندنا ليس بقبيح بالاطلاق ولذا ترى انه امر بالاخذ بخلاف الراجح
عندنا في كثير من الموارد ومن ان يعلم ان ما نحن فيه من الاول ولما بطلانه من دعليك مثل ذلك ايضا حيث لا يجوز
العمل بالظن الحاصل من القياس فان قلت ذلك للنهي عنه قلت حيث منع الدليل عن اطراد العلة علم بطلانه
لعدم الاختلاف في ان العقل يقبح فان قلت لا يحصل الظن عنه قلت ان اردت انه لا يحصل بعد الاخطار النهي
فلا نسلم انه مع ان ان يدل لا يحصل قبل الاخطار فهو يطلب قطعا كيف ولا شك ان العاملين يعملون
بدليل حصول الظن منه وعلى هذا فيكفي النهي عنه او لا مع انه ترجيح المرجوح سلمنا ذلك فانقول في قوله
تعالى ان الظن لا يغني من الحق وان هم الا يظنون ذمهم على ترجيح الراجح عندهم وقوله صلى الله عليه وسلم من شك او ظن في
قائم على احدهما فقد حبط عمله وقوله عليه السلام من عمي نسي الذكر واتبع الظن نهى فيهما عن العمل بالراجح فان قيل
لا يحصل منها الا الظن قلنا يكفي ذلك والمخامسا فانه يحصل من الظواهر الناهية عن العمل بالظن الظن بعدم
جعله فالقول بالجعل ترجيح المرجوح وقد يتوهم انه يحصل التعارض بين الظن الحاصل منها والحاصل من الادلة
الظنية في المسائل الجزئية فلا يخلو فيها اما احدهما وهو فاسد اذ لا شك ان متعلق الظن فيهما امر
ان متعارضان فلا يعارض بينهما فان الظنون من الظواهر عدم جعل الظن والحاصل في الجزئيات من دليل ظني
كالشهرة مثلا هو وجوب السورة مثلا واي تعارض بينهما وذلك مثل انا نرى ان الشارع نهى عن الحكم
بشهادة فاسقين مع انا نشاهد حصول الظن بها كثيرا ولا تعارض بين القطع بعدم حجية قول الفاسق
باشتغال ذمة بعد مثلا فان قيل كيف لا تعارض مع ان الظنون من الدليل الظني ان السورة لا يجوز تركها
من الظواهر ان كل ما ظن عدم جواز تركها ومنها من انه السورة يجوز تركها ولا شك ان مجتمع اجتماع
هذين الظنين قلنا الظنون من الدليل الظني ان السورة مثلا واجبة في الواقع ونفس الامر وان ترجيحها
حكم الله الواقعي واما كون حكم الله الظاهري فلا يظن الا بعد الظن بعدم هذا الظن والمظنون من الظواهر ان
وجوب السورة ليس حكم الله الظاهري واما عدم كونه حكم الله الواقعي فلا يظن منها اصلا فلا تعارض مطلقا
الثالث ان مخالفة ظن المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب وبين عليه الدليل
منع الاولى فان الظن بان هذا حكم الله والظن بالعقاب على مخالفته امران اخران ولا ملازمة بينهما كما ان
من لا يقول بحجية الظن مطلقا او بعض الظنون يقول بحصول الظن بحكم الله ولا يقول بكونه مظنة

للضرر

للضرر الاخروي انه اذا شك في حكم الله لا يحصل احتمال الضرر والسر ان المواخذة والعقاب شرايط من فهم المكلف
ومن لا يقول بحجية الظن كيف نسلم ان تحصيله حصل ما هو شرايط استحقاق العقاب وثانيا ان ضرر العمل
بالظن انما هو مظنون على امرين فالثاني ان وجوب دفع الضرر المظنون ممنوع ولو سلم فانما هو مخصوص بالامور
المتعلقة بالمعاش التي شاننا فيها متابعة عقولنا دون ما يتعلق بالاحكام الشرعية التي شاننا فيها الا
خذ من صاحب الشريعة الى ابع اذكره بعض المعاصرين تدعيا انه غير الجهد في اقامة الدليل على المظنون فلم
ولحظ ان الله بعث رسولا وانزل كتابا وسن شرايع واراد العمل عليها وطريق ابلاغ الاحكام انما هو
بالنطق غالبا واطلقه بعض عباده ليس الا بالسان رسول فما حصل العلم بمراده بعد التخاطب
المشافهين من الكتاب او السنة فلا كلام فيه ولكن ما حصل الظن به يعمل على مقتضى الحقائق والمجاز
ثبت لان ذلك كان في طريق العرف والعادة من لدن حاقه ادم الى يومنا هذا فهذا الظن هو العلم بحجيته وهو
الذي اتفق العلماء على حجيته ثم هذا الكلام اذا نقل الى غير المشافهين المشاركين لهم في التكليف بمقتضاه
فان كان بمعناه بمعنى ان مراده الواقعي صار يقينا لهم فلا كلام فيه ايضا وان كان باللفظ اي حصل لهم العلم
بان هذا لفظ الشارع فالاشكال في ان الظن الحاصل بالمعنى محرم ام لا فنقول ان ذلك اللفظ على قسمين
قسم يحصل ان يكون مما يقصد بقاؤه في الدهر والاستفادة منه كتب التصانيف للمصنفين وقسم لا يقصد به
الا تفهيم المخاطبين وان سائلهم غيرهم في الحكم في الكتاب العزيز ولان امكن ان يكون من الاول فيكون الظن
الحاصل بمعناه حجة لان طريقة العرف في تاليف الكتب وارسال المكاتيب الى البلاد البعيدة يقتضي
ذلك فانهم لا يريدون ممن يبلغ اليه كتابهم الا العمل بمقتضاه بقدر فهمهم ووسعهم ولكن لا يبعد
ذلك على احتمال ان يكون من الثاني سيما الخطابات الشفاهية منه ولما ينافي تعلق الغرض بقاء ايه
الدهر بحصول الاعجاز وسائر الفوائد فان قلت اخبار الثقلين وغيرهما مما دل على العرض على كتاب الله
يفيد انه من الاول قلنا تلك الاخبار ايضا يمكن ان يكون منه ولما السند للعلوم بالصدور عنه فيحتمل
ضعيفا ان يكون منه ولكن الاظهر ان المراد منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم الى من سواهم
بواسطة تبليغه ومع ذلك لا يفهم رضاه بما يفهم غير المشافهين حتى يكون ظنا معلوم الحجية والاصل
اصل البراءة فهو ليس من الظنون التي على حجيته واما خبر الواحد فلا دليل على وجوب العمل به الحاصل
ان العمل بالظن المعلوم الحجية كلام لا يحصل منه الفقه فبعد العلم ببقاء التكليف بالتفصيلات الحجة
كيف يمكن تحصيل العلم بها بجواز العمل بخبر الواحد الذي حلي عما يوجب الخلاف في حجيته فيصير حال
الظنون المعلوم الحجية عندنا مثل حال نفس الاحكام المعلومة اجمالا بالضرورة من الدين فكما ان
العلم الاجمالي بنفس الاحكام لا يفيد في التفصيلات فكذلك العلم بجواز العمل بالظن الاجمالي في
استفادتها لا يفيد الا العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة او مع خبر الواحد
في الجملة ايضا مع عدم العلم بحجية استفادة منها مفصلا وهذا كيف يحل شيئا مما يرد من العمل
باحكام الله مع الاحساب عن العمل بظن لا يعلم حجيته بالخصوص ولو فرض بتعلم مستقل من حجية الظنون

المعلوم المحدد مستقلا من دون حاجة الى غيرها فهو في غاية الندرة ويتكلم فيما يمكن ذلك فيه مع ثبوت التكليف
فيه يقينا ظهرت من جميع ذلك انه لا مناص من العمل بالظن اذا ما اخرجه الدليل كالقياس والاستحسان
ونحوهما انتهى اقول حاصل استدلاله يرجع الى ان بقاء التكليف والانسداد باب العلم لنا على المعارض
العمل بالظن فلو كان هناك ظن معلوم الحجية ينفتح به باب العلم لكان هو المتبع وليس لنا طريق الى ذلك اذا
علم بحجية من الظنون محل الا يفيد في الحكم فيعلم بذلك وجوب العمل بكل ظن الا ما اخرجه الدليل ويرد عليه
اعتراضات كثيرة ولا يتعلق بما هو نحن بصدده واما ما يتعلق به فوجهان احدهما انه لو صح لما اثبت المدعى
اتباع ظن ما غير معلوم الحجية اذ لا شك انه لا يقول بان مجرد انسداد باب العلم يوجب اتباع كل ظن والا
لما احتاج الى هذا التطويل بل مراده اثبات حجية الظن بانسداد باب العلم وحجية كل ظن ينفي الظن المعلوم
الحجية وظاهر ان انضمام ذلك لا يوجب التعميم فان قيل الظن المحل الاخرى في فهم ادلة احكام قلنا ما ذكر
يظهر الفائدة وثانيهما انه لو تم لما دل الا على حجية الظن المظنون حجيته لانه جعل انسداد باب العلم مع بقاء التكليف
موجبا للعمل بالظن فان تعين المناط في الاحكام ايضا مسئلة وعلم وجوب العمل بالظن وباب العلم بنفسه
مسدود يجب فيه العمل بالظن فيكون المعنى هو الظن الذي دل دليل ظني على حجيته لا كل ظن وجعل انسداد باب
العلم في سائر المسائل موجبا للعمل بالظن فيه دون هذه المسئلة فهاهنا الخامس الذي هو ايضا من شعب الدليل
الانسداد وهو انه اذا انسد باب العلم وجب العمل بالظن فان كان هو ظن بالمجتهد من حيث هو الا ما ثبت
بطلانه فهو الظن وان كان ظن علم حجيته فهل هو في الاكثر ليس من انسداد باب العلم لان ما هو معلوم الحجية يكون
علما وان كان الثاني فمن اداى ظن لا يجوز العمل به حال الحضور وتمام الدليل على جواز العمل به حال الغيبة
اقول حاصله يرجع الى ان بعد وجوب العمل بالظن يحصر في الظن من حيث هو والظن المعلوم الحجية والثاني
باطل لتفسير المذكور فيبقى الاول ويرد عليه اولا انا نقول ان الظن الذي يجوز العمل به هو المظنون الحجية
اما مطلقا او في حال الغيبة فقط لا بمعنى انه ظن او علم عدم جواز العمل به حال الحضور بل بمعنى ان الظن
بحجيته مختص بزمان الغيبة ولا يعلم حال زمان الحضور ومثل ذلك في غاية الكثرة وثانيا انه الظن الخبري مثلا
او ظن ما غير معلوم الحجية وعدم العلم بحجيتها لا يوجب بطلانها اذ يكون ان كالظن من حيث هو غير حجة
عليها غير جائز وثالثا انه الظن المعلوم الحجية مطلقا قوله ليس من انسداد باب العلم فلنا المسلم انسداد
هو العلم بالحكم من دليل علمي من غير توسيط الظني لا مطلقا فان كل ظن لا بد وان يصير معلوم الحجية حتى
يجوز العمل به ورابعا ان المعلوم حجيته في زمان الغيبة بالمعنى المتقدم اي لا يعلم حال في زمان الحضور
لا ما علم عدم حجيته في زمان الحضور حتى يحتاج الى دليل عدم الحجية وهذا السادس اذكره
انصوه هو انصهن شعب اسبق وهو ان الحكم الشرعي الذي كتب الله على عباده في نفس الامر وان كان
عنه هو كلامه وكلامه امارة والعقل القاطع والمراد بالكلام ما هو المراد في نفس الامر فان يحصل
العلم به للمكلف فقد ادرك الحكم ولا فيكلفه الظن به قطعا ثم ان ههنا ظنون ثابتة لا يجوز العمل
بعضها منها ما ثبت اصل الحكم مثل خبر الواحد ونحوه وبعضها ما ثبت بحسب سبب الحكم ومورده

كالغلبة

كالغلبة والعادة والنسبة والاقرار ونحوها والكلام في الفرقة الثانية لا ينحصر في زمان الانسداد بل هو حكم وضعي وصحيح
الشارع مطلقا وفي جميع الاحوال بل ثابت في بعضها وان امكن العلم والحاصل ان هناك امورا يسع لوضع الشارع
مع قطع النظر عن اصابة نفس الامر فح نقول ان النزاع ان كان في مثل الفرقة الثانية فهو غير صحيح اذ الخصم لا يمكن من التوقي
فيلزم العمل عليها في الجملة اجماعي لا بمعنى ان الاجماع وقع في العمل ببعضها حتى يقال ان ذلك الاجماع بل بمعنى انه
اجماعي جواز العمل عليه في الجملة وتعيين موضعه تابع لراي المجتهد وان كان في الفرقة الاولى فنقول اي دليل
دل حصرا على جواز العمل بخبر الواحد دون الشهرة مثلا وان كان هو الاجماع والاخبار فنقول انهما مع تسليمهما
انما يدلان على انه يجوز العمل به لا انه لا يجوز العمل بغيره ونفي جواز العمل بالغير انما يتم لو سلم اصالة تحريم العمل بالظن
ومع وجوب العمل بالاخبار مطلق وليس مفسدا بانه لا اجل انه الظن الحاصل منها وان قيد به فلا
يتصور له معنى الا ان مدلول الاخبار قائم مقام الحكم الشرعي وان يقول الظن ايضا وان اعتبر الاخبار لا يحصل
به الظن والثاني يكذبه الوجدان والاول لا يصدقه الاخبار بل المستفاد منها من الاعتبار انه العمل بها
لاجل انها مجزية من رأي الامام ظنا ولا يبعد انه قد يحصل من الشهرة ظن بذلك لا يحصل من خبر حاص لها
والاعتبار شاهد على ان حصول الظن بنفس الامر لما يتفاوت بتفاوت الاسباب وبالجملة مرجع العمل بالشهرة
مثلا الى الظن عقول الامام كالخبر وعلى من تفرق ابناء الفرق فلا بد اما من القول بان خبر الواحد كالبقين السابق
فكما يجب ان يتبع ولو حصل الظن بعدمه فيجب العمل بالخبر وان لم يورث الظن والمنظور المجتهد وليس امرا
اعتباريا حتى يحصل بسبب الخبر مع رجحان مقتضى الشهرة في نظره فلم يبق شيء من الظنون الا مثل الى بل
والنجوم وانت خبير بانها عما لا سبيل لها الى الحكم الشرعي فلا حاجة الى اخراج نعم قد يحصل الظن ههنا
في الموضوعات ولا ينكر جواز العمل بها اقول يرد عليه اولا ان قوله والا فتكليف الظن مع فان بعد العلم هنا
احتمالات ثلاثة ان تقاعد التكليف والعمل بامارة تعبدا والعمل بالظن وقبل ابطال الاولين يكفي قطع
بالثالث وثبوت بطلان الاول انما هو اذا اريد انسدادا واما في بعض موارد عدم العلم فلا ثانيا ان قوله
النزاع ان كان في مثل الفرقة الثانية ان اراد ان النزاع في العمل بالظن من حيث هو فيه غير صحيح فهو مع وان
اراد ان النزاع في العمل بالامور بقيد الظن غير صحيح فهو مع ولكنه لا دخل له بالمقام وثالثا ان قوله بل
يعني انه اجماعي فيه ان المسلم من ان اجماعه هو المعنى الاول دون الثاني ورابعا ان قوله ولا تعيين موضعه
تابع لراي المجتهد ان اراد انه تابع له لا يدري غير حاجة له في التعيين الى دليل بل تعيين موضعه حيث شاء
فهو مما لا يقول به احد وان اراد انه تابع له اي بحسب الدليل فهو اعتراف باحتياج العمل بالظن فيها
الى دليل خاص وان اراد ان كل موضع حصل له الظن يتعين فكونه اجماعيا غير مقبول وخامسا
ان قوله اي دليل دل حصرا كافيا ان من الخصماء من يرى اثبات المناط والدليل لاستنباط
الاحكام وانه هي بعد ثبوت حجيته دليل بل هو في مقام الطلب وسادسا ان قوله ونفي جواز العمل
بالغير فيه ان الخصم ينفي الحجية التي هي وجوب العمل وهي لا يحتاج الى اصالة عدم وجوب العمل وهو ايضا
ممنوع ان اصالة التحريم ثابتة ايضا بالاجماع كما مر وسابعا ان قوله الا ان مدلول الاخبار فيه ان هذا لا يكون

ان يكون معنى للفسد المذكور بل يكون المعنى ان مداول الاخبار لشرط كونها مفيدة للظن قايم مقام الحكم واما ادعاء ان مقتضى ذلك
التقييد احد هذين المعنيين كالصريح في موضع من كلامه باعتبار اندياز من تجيز الظن الخبري فقط ان لو تعارض مع شهرة
على بالخبر وان افاد الظن الشهرة وهذا بعينه قول بحجية الخبر وان لم يفد الظن او لعدم افادة شهرة الظن باجتماع اجماع الطايفتين
فدفوع بمنع هذا ان اقتضاء بل تعمل في مثل ذلك بالخبر ان غلب ظنه الشهرة وان قيل الاصل وتامنا ان قول والثاني بلزوم
الواحدان فيه ان الاول بالمعنى الذي ذكرنا لا يكذبه الاخبار وكلام الاخبار وعدم التصديق لا يثبت شيئا انا فعاوا بسعا
ان قوله بل المستفاد منها لم لا يجوز ان يكون العمل بها لانها اخبار كاشفة عن ان اي الامام لا مطلق الكشف كيف ولو كان
الدليل امنع عن القياس وعاشر ان له والاعتبار شاهدان ان اراد انه لا يتفاوت من حيث الحصول فهو غير واقع لوان
اراد من حيث الحجية هو غير ح والحادي عشر ان قوله لا امثل الى عمل والنجوم فيه انه بقي القياس والاستحسان وامثالها
ايضا فان قلت انه منهي عنه قلت فيعلم ان الظن يتفاوت بتفاوت الاسباب في الحجية وعدمها والثاني عشر ان
قوله وانت حيث بانها اسباب لها الى الحكم الشرعي فيه انه مم فان من يعمل بالاول لسئل عنه عن حكم الله في مسئلة
فيظن انه اصاب وكذا السؤال على قواعد النجوم فان تستند الى الرمل والنجوم الى المال المسروق والى حكم الله المجهول
واحد السابع ما ذكره ايضا وهو ان يتتبع كلمات الفقهاء لعطي كون مطلق الظن حجة عندهم فيتبين ما تداول
بينهم من ترجيح الظن على الاصل وترجيح احد الاصلين باعتقاده بالظن قال في تمهيد القواعد لخلاصه انه
اذا تعارض الاصل والظن فان كان الظن مجتمعا بحسب قبولها شرعا فهو مقدم على الاصل بلا اشكال وان لم
يكن كذلك بل كان مستندة العرف والعادة او القرائن او غلبة ظن فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظن
وهو الاغلب وتارة يعمل بالظن ولا يلتفت الى الاصل وتارة يخرج في المسئلة خلاف فههنا اقسام الاول
ما ترك العمل بالاصل لحجة الشرعية ولا صور كثيرة الثالث ما عمل فيه بالظن ولم يلتفت الى الاصل ولا صور
منها اذا شك بعد الفراغ من الطهارة او الصلوة او غيرها الى ما يعد ما اختلف في ترجيح الظن فيه على الاصل
او بالعكس وهو امور منها غسالة الحمام الى اخر ما ذكره قال مستدلا بعد نقل كلام الشهيد ما خلاصه
انه لا ريب ان الاصل من الادلة ومعارضة الظن معه ما يمكن الامع كونه دليلا ايضا ثم الظهور ان كان
من دليل اخر معلوم محسوس فتقديمه على الاصل من حجة دليل خارجي واما فالظهور ان كان لا يمكن اثبات
الحكم به مما معتبر يقدم على الاصل وبعض المواضع ضع فان قلت انما هو بالدليل الاصل حيث هو ظهور قلت
فاني قلت في عقد ذلك الباب الى ان قال كتب الفقهية والاصولية مشحونة بذكر المواضع التي وقع
التعارض بين الاصل والظن ويتكلمون عليها ويختلفون فيها بل الظن من كلمات العلماء انه مناط الحكم
بجعل الشارع وهي في بعض المواضع الحكم على الظن وفي بعضها على الاصل بحيث يظهر ان الظن اصل من
الاصول الى ان قال فظهر ان الظن والظن الحاصل من الفائدة وغلبة الشيء والقرائن مما اعتمد عليه الشارع
وهذا باب مطرد في الفقه منها ما ذكره في الذكرى في مسئلة الجهل بتقديم الفوائت قال ولو ظن سبق بعض
فالاقرب العمل بالظن لان راجح العامل يفيد جواز العمل بالظن مطلقا ومنها ما ذكره في مسئلة جمع الامام
ان لو لم يحسن العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح وهو ايضا يقتضي العموم ومنها ما ذكره في الذكرى ايضا

تمسك

تمسك في حجية الشهرة بقوة الظن ومنها ما ذكره في المختلف في وجوب الاشتغال بالاخفى حيث
تمسك بالشهرة ومنها ترددا تهم في كثير من المسائل من حجية الاصل في اطلاق عبارات الاصحاب لا فيه
الجزم لك اقول نسبة عمل فقهائنا بمطلق الظن او مطلق ظن المجتهد افتراء عليهم ونحن نقل اولا
طائفة من كلماتهم قبل الما ذكره قال المحقق قدس سره في بحث المصالح من المعارج لا يقال ان المكلف
يبني في كثير من الشرعيات على الظن لانا نقول حيث يدل الدليل الشرعي على العمل به لا بمجرد الظن
وقال في بحث الاستقراء ولو سلمنا حصول الظن لكن الظن الحاصل من غير امارة لا غير به الى
ان قال فان قيل مع الظن بين جميع نظر المجتهد ارادة الشارع لتعيين الحكم فيصير الحاصل مظنة للضرر قلنا
غلبة الظن المذكور معارض بغلبة ظن ان شرعية الحكم يستند على المدلة التي اخذ قال على انه مع المنع
عن العمل بالظن يزول ظن الضرر وقال في بحث القياس لو كان الظن وجها لوجوب العمل لاطرد ذلك
وقال الشيخ وقال ايضا فيه العمل بالقياس عمل بالظن والعمل بالظن غير جايز وقال الشيخ في العدة
في مقام الاستدلال على تحريم العمل بالظن واما الظن فعندنا وان لم يكن اصلا في الشريعة نستند
الاحكام اليه وانه يقف الاحكام الكثيرة عليه فهو يتنفيذ الحكم عند الشاهدين ويحرم به القذف و
ما يجري مجراها فلا بد ان يذكر حده ومنه يظهر دعوى اجماع الامامية على عدم حجية وقال العلامة
في بيان دليل عدم قبول رواية المجهول لان المجهول المقتضي لنفي العمل بخبر الواحد وهو الظن ثابت مع
العمل به في العدل الخ واستدل ايضا على عدم جواز التعبد بالقياس بانه يفيد الظن والتعبد بالظن
منهي عنه وقال في لو في حكم الملبس بالصلاة قبل الوقت يظن الوقت ولان الظن لا يسمع عليه لزوم
الامر وقال المحقق الثاني في مسئلة شك المتيمم ومعتمد المولى الاردبيلي ان الامر يقتضي الظن ليس
بمطلق بل المعتبر الظن الذي اقام الشرع مقام العلم وقال صاحب المدارك في بيان عدم جواز التعويل
على الظن في الوقت مع التمكن من العلم ويؤيده عموم النهي عن اتباع الظن ودليله يقتضي العموم
وقال مقام اخر والاصحاب هنا انما يفيد الظن البقاء وهو غير كاف في ذلك وقال صاحب المنتقى
في رد دليل من تمسك بالظن موضع فلان العمل بالظن معارض باصالة البراءة فان لو كانت الظن حجة
لم يعارضه الاصل وقال المحدث في رد من قال من العامة بقبول خبر الفاسق مستدلا بانه يفيد الظن
والجواب المنع من وجوب العمل بالظن مطلقا وصاحب الوافية وهو ان الحاصل الظن بحكم شرعي لا من دليل
شرعي لا يجوز العمل به اتفاقا وقال ايضا ومعلوم ان ادلة الشرع منحصرة عند فقهاء الشيعة
كلهم في القرآن والحديث الصحيح والاجماع الذي علم دخول المعصوم فيه والادلة العقلية التي يدور
الكلام فيها وقال السيد الصدر في شرحه في بحث الكتاب الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم
جواز العمل بكل ظن الا ما اقوم الدليل وقال بعض محققي متاخري المتاخرين في رسالته المعمولة
في الاجتهاد والاخبار مع ان الاصل عدم حجية الظن وهو محل اتفاق جميع الاصحاب
والمنقول وقال في فوايده في مقام الرد على من يعتقد بحجية الظن وهو محل اتفاق جميع الاصحاب

المعقول والمنقول وقال في فوائده مقام الرد على من يقول بحجية الظن من حيث هو وايضا اجماع جميع
المسلمين على انه في نفسه ليس بحجة ولن اقل من يقول بحجية الظن من حيث هو وايضا اجماع جميع المسلمين
يقول بدليل فان تم والا فنتكلم عليه بنفي وان كان المستدل ممن يقول بتابعيته وجميع المجتهدين مشهورين ثم يقول
انه يرد على دليله اولا انه لا شك ان تعارض الاصل والظن انما هو في الموضوعات دون الاحكام كما يظهر
من مواقع تعارضهما وارجع الى المجتهد لتظهر لك ذلك وبحثنا هنا في الظن بالاحكام وثانيا انه
ليت شعري ما وجه دلالة ترجيح الظن على الاصل على حجية ظن المجتهد فان المراد بالظن هنا ليس الظن
المجتهد فان من الامثلة التي ذكرها الشهيد لترجيح الظن ظن دخول الوقت وهل المراد ظن المجتهد
وكذا ثالثا ان ما استشهد به من كلام الشهيد يبقى حجية الظن حيث جعل من الاقسام ما يعرف فيه بالاصل
ولا يلتفت الى الظن وقال هو الاغلب لو كان الظن من حيث هو حجة لوجب تقديمه على الاصل فلم قيل لعل
تقديم الاصل الدليل قلت لعل تقديم الظن له بل كذلك قطعا كما يظهر من الرجوع وقوله فاحذر ان يوقف
عقلك الخ قلت ان العلماء القائلين بحجية الظن والظن لما عقدوه بناء على مذهبهم وحكموا بترجيح
الظن عقدوه الخاصة لبيان حكم على طريقتهم ولذا حكموا بترجيح الاصل الا في موضع الدليل ورابعا
ان مراد الشهيد من ترجيح الاصل والظن عند تعارضهما غير ما فهمه المستدل بيانه ان الشارع اثبت حكما
لموضوعات يجب الحكم بثبوتها عند تحققها ومراده انه قد يحصل الشك في بقاء الموضوع فعقد والبناء حكم
مسئلة استصحاب الموضوع وحكم بان حكم الشارع فيه العمل بالاصل ثم رأى انه قد يحصل الظن بوجوده
فعقد والبناء باب تعارض الاصل والظن فقال ان الظن على قسمين ما كان ظهوره لاجل الشرع اي جعله الشارع
حجة فيصار ظاهر الاجله وعدوا منه قبول قول ذي اليد وان لم يحصل الظن من قوله وقالوا ان حكم الشارع
فيه ظ وما كان ظهوره مستندا الى العرف والعادة فقالوا ان الشارع حكم هنا في بعض صوره بترجيح الاصل
وفي بعضها بترجيح الظن وقع الخلاف في حكم بعضها والحاصل انه اذا ظن وجود الموضوع فهل
يجب العمل بالاصل او يوجد مخرج عنه وفصلوا بان في بعض الصور يوجد الناقل وفي بعضها المقرب
ووقع الخلاف في بعض اخر ولان الظن يوجب خروجنا عن الاصل ولان الفقهاء يعملون بظنهم ويجعلون
دليلا ولذا ترى الشهيد يذكر بضوابط خاصة في مواضع تقديم الظن بل كل موضع حكم بتقديم الظن اضاف
فيه لا يخرج عن كلي بعض ثم ان حكم الشارع بتقديم الظن فيما قدم لم يعلم انه لاجل الظهور من حيث هو يمكن ان يكون
لاجل امر اخر غيره هذا واما كلامه وما ذكره المستدل من عبارات الفقهاء فالاكثر انما هو في مقام الرد على
القائلين بالظن من العامة ولذا استدلوا به في مقام موافقة العامة في الحكم من جهة دليل في
ومنعوا حجيته في سائر المواضع ومن هذا القبيل كثير من هذا لا لاعلامه ونظائره من المحاكمين العامة
في كتبهم الفقهية بالقياسات والاستحسانات والاحاديث العامية واما تردد ثم في بعض المواضع لاطلاق
كلام الاصحاب بجعل الاصل دليلا على عدم حجية الشهرة اذ لو كانت حجة لما جاز التردد ولعلها في
الاكثر لظن وجود دليل وتغيير الخصم اللائق مع عدم الحاجة الى المسئلة بالفعل قد تكون لادلة

راجعة

راجعة الى بعض ما ذكر وظاهر الجواب والمطلب واضح بحمد الله بل بقي حجية الظن من حيث هو قد صار
شعارا للفرقة الناجية ودثارا لهم بل هو من ضروريات مذهبهم وهو الفارق بين الطائفة
الناجية الخاصة والفرقة الهالكة العامة وهل مسئلة الامامة ولذا ترى العلماء جلا بعد جيل
وانبى طاسيس العامة بجعلهم بالاداء والظنون هل زعمت ان علماء العامة كانوا يعملون في
الاحكام الشرعية بمشتهيات انفسهم وشهوات طباعهم كلا بل الرأي عبارة عن ظنهم الاترى
انهم يستدلون على حجية ما يتمسكون به في الاحكام بافادته للظن والاترى انهم يصرفون
استفراغ وسعهم اجتهادا لانهم يجتهدون في تحصيل الظن وقد قرنوا الاخبار بالرد عليهم
والنهي عن اتباع الاداء اي ما يظن انه مطلوب الشارع من جهة دليل شرعي ثم ان شئت لهذا
المطلب بيان ابسط فعليك بكتابنا الاساس وشرحنا على تجريد الاصول

تفقه الاصوليين على انه لا بد للمجتهد اي مستخرج الاحكام من الادلة الشرعية من معرفة الحديث
والعربية والتفسير والمنطق والاصوليين والرجال ومواقع الاجماع والاجتهاد بالمعنى
المصطلح اي استفراغ الوسع والانس بلسان الفقهاء واستقامة الفريحة وقوة رد الفروع
الى الاصل الجامع للامور المذكورة وسعة في تحصيل ما خذ الحكم واجراء ما يتوقف عليه
من المقدمات فيه ورده عليه خلافا للاخباريين فيكفي المتوقف على غير الاول والحق هو
الاول الا في معرفة الرجال ولتقدم اولا مقدمة وهي ان المراد بمعرفة الحديث ان
يعرف موضوع كل خبر وان هذا الحكم لو كان فيه خبر لكان في اي موضع ويكون مستندا بالعادة
ولمعرفة فقه الفقهاء ملكة تامة في فهمها وبمعرفة القرينة معرفة اللغة والنحو والصرف
ومعاني الالفاظ الشرعية والعرفية بقدر ما يتوقف عليه الاستدلال اما يكون صاحب اللغة
ومن اهلها او ضبط النقل في كلامهم وكتبهم ولا يكفي فيها مجرد التعلم ولا فهم الكتب اللغوية
للاختلاف في كثير منها بل يجب فيها الطريق ربنة الاجتهاد فيها والظن ان القواميس التي ذكرها
المتأخرون من الاصوليين في كتبهم من مباحث اللغة يكفي للاجتهاد فيها غالبا ومعرفة
التفسيرات الاحكام وموقعها والمشهور انها تحوي من خمسمائة آية من بعض الاخبار قد
على تقسيم القرآن الى المسنن والفرائض وصفة اهل البيت واعدائهم وادبارهم في
اعدائهم وفي المسنن والامثال وفي الفرائض والاحكام والظاهر ان المراد بقسم الظهور
والبطون والاول فستفاد من ظاهره ذلك ويندرج في معرفته معرفة الناسخ والمنسوخ
ومعرفة الاصوليين اصول الفقه والكلام قدر ما يتوقف عليه العلم بالله وصفاته وانه
باعث الانبياء وانه لا يخاطب بما لا يفهم وبطلان الترجيح بلا مرجح وبين مع المرجح والتكليف
بما لا يطاق وبغير المقدور مطلقا او مع كونه لا من جانب المكلف وامثال ذلك ولا بد فيهم من
الاجتهاد ولا يكفي التقليد والسماع وهل يكفي في الاول بالظن او يجب العلم وفي كلامهم اشعار

يكفي م

بدعوى الاجماع على كل من الطرفين والحق ان الاصل عدم جواز الاكتفاء بالظن الا ما دل دليل قطعي على
تعيينه لحكم العلم وبالاذن بلسان الفقهاء ان لا يكون عن رياء عن تكلمهم ولكفى كونه بحيث
يفهم مرادهم واصطلاحاتهم ولو بالمراجعة وباستقامة الغريزة الا ان لا يكون مجموع السليقة
مخالف الفهم للاكثر ويكون رده الى الاصل صحيحا غالبا عندهم وان لم يكن الاصل معتبرا عند البعض
وسيأتي وجه الاختلاف فيه فان اعوجاج السليقة انه للجاسة الباطنية وهو قد يكون ذاتيا
وقد يكون عرضيا بسبب سبق تقليد او شبهة او غيره وتلك الحواس الظاهرة عين الفطرة
او الصفة او ذاتية صارت مرتبا بالعارض وبالقوة التمكن من رد الفرع الى الجزئيات الكلية
وهي المعبر عنها في لسان الاجتهاد بالملكة والقوة القدسية وهي الفرقة والاستحصال المقدمات
قد يسهل وهي بيد الله سبحانه يؤتيها من يشاء والكثرة المجاهدة والممارسة وحل عظيم
في تحصيلها او من جاهد فينا لنهدينهم سبلنا ثم المراد بتمكنه من الرد ان يكون رده صحيحا واما
ما ترى من مخالفة المجتهدين فانما هو من جهة اختلاف اصولهم او عثور بعضهم على اصل لم يعثر
عليه اخر ومرجعه اختلاف الاصول الخاصة او من جهة اشتباه حصل في اصل واحد يكون مرجعا
لاكثر اصوله فان الخطأ في اصل او اصلين لا ينافي الملكة واستقامة السليقة والفرق بين القوة
المذكورة واستقامة السليقة ان المراد بصاحب القوة من يكون له قوة رد الفرع الى جهة الى
الاصول الكلية وبمستقيم السليقة ان يكون رده صحيحا فان الرد قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا
من المبادي الرياضية وقد يكون فاسدا وهو من جانب المبادي الكاذبة وقد يكون الانسان
غير متمكن من الرد اصلا فالنسبة بينهما عموم من وجه واذ عرفت ذلك فاعلم ان الدليل على
اشتراط معرفة العربية ان من الادلة الكتاب والسنة وفهم معاني مفرداتهما يتوقف على اللغة
والمعاني المتفرعة بتصاريف المفردات على الصرف ومعاني المركبات على النحو قال الاخباري ان
العرف الفهم بعد تتبع الاحاديث والاطلاع على عرف القرآن والحديث يتبعه مستغن عن العلوم الثلثة
وكذا من اذا عاشر العرب وتتبع لغتهم كالثقات عنهم وتتبع نفهم العرف الخاص بحيث فهم بعض
معاني الالفاظ يتوقف على اعتبار او تدبر لا تكفي لمن دون اللغة التقريبي مثلا الا بلفظ فيه صريح او ضمن
لخلاف المفهم ومع المعاشرة يفهم ذلك الملفى ومن هنا يحصل له القطع بالمراد بخلاف المقلد للغير اقول المراد
توقف الاستنباط على علوم العربية باي طريق حصلت ولم يدع اشتراط تحصيلها من الكتب مع ان حصول
ما يتوقف عليه الاستنباط من مجرد كون من العرب او المعاشرة وتتبع الاحاديث ممكن غالبا
حصوصا في زماننا لاختلاف الاصطلاحات الادبية بحسب الحقيقة والمجاز والمناط في فهم كلام
الشارع في زماننا ولا شك ان العرب الذي علم بتمرين علوم العربية لا يفهم من الآيات والاحاديث بعض
معانيها على حسب مثلا كيف يدعي انا نشاهد على انهم العالمين بالعلوم الثلثة ولا يحصل كون
هذه العلوم او علم الماهرين منها ولا شك ان الجاهلين جدا ودون حال اسهم بمراتب

البهائي

البهائي النسبة اليه ظ والدليل على اشتراط معرفة التفسير ظ وانكار الاسرى له بناء على عدم جواز التفسير
ما لم يكن معه حديث ومعه تحصل الفائدة وقد عرفت فساد المعنى مع الظاهر انها شرط للمجتهد المطلق واما المجتهد
فلا وفيه ظ وعلى اشتراط معرفة المنطق انما يحتاج اليه النظريات من الفن يحتاج الى الاستدلال وهو لا يتم الا
بمجموع الاستدلال بالشكل الاول او القياس الاستثنائي بديهيا او تحصيل النتائج من المقدمات طبيعيا لا ينافي الاحتياج
اجتماعي الذهن الاعوجاج والغفلة بسبب الشبهات وما يقال من ان المنطق لكان عاصما اما اخطاء المنطقي في
الاستدلال ضعيف ان الانسان جائز الخطأ في كل مرحلة ولكنه يحفظ في الذهن فان قلت طالب المنطق
قليل بديهية والا لما احتاج احد اليه فيكون نظرية فيتوقف العلم بها على الاستدلال وذلك الاستدلال
ليس الا قياس فالا كان المنطق باطلا واذا امكن الاستدلال الصحيح من دون التوقف على المنطق فيمكن
في الاحكام قلنا بعضها نظري ويكتسب بعض نظرياتها من بديهياتها وبعض اخر من النظريات المكتسبة فان قيل
اتى انسداد النظري من الفروع وايضا يحتاج الى الاستدلال قلنا يمكن ان يبتني ذلك على بعض من المطالب الذي بديهية
ثم انه لا شك ان كثيرا من المطالب التي يتوقف عليها الاستدلال بديهية وكثيرا منها غير بديهية عقلا او
عرفا يمكن التفطن بها فان اراد وان يتوقف الاجتهاد على المنطق توقفا على علمهم فهو وان اطلق
اطلاق الكلي يحتمل منها او على نظرياتها وان اراد وان توقفهم على مجموع مطالبه فان اراد وان توقف مطلق
التوقف عليه ثم وان اراد وان توقف الاجتهاد المطلق فهو محتمل ودليل اشتراط الكلام في قبول الاجتهاد
على اثبات الصانع والنبي والامام ووجوب اطاعتهم وتعيين الامام وصدق النبي وصدق الفتح
غير سبحانه ومبني كثير من علماء الفقه ومسائله على ابطال الدور والتسلسل والترجيح بلا مرجح ومن جميع
الطرق جميع الى غير ذلك ومن مسائل الكلام قبل الاحتياج اليه لتفرع الاعتقاد الاحكام فلنا الاجتهاد يتوقف
على تفرع الاعتقاد وقبل التحقيق ان العلم بالمعارف الخمسة لا دخل له في حقيقة الفقه ثم هي شرط الاول العلم
بحقيقتها وتقليده فان من كان عالما استقرائيا وسمعا واستقرائيا على شيء على فرض صحة هذا الدين
وقطع بعدم تقصيره يجوز العمل بما فهمه والا يجب ان يحصل الايمان لا يحصل ما فهمه فيها وكان استقرائيا
على فرض صحة المبادي اقول فيه والا انه لو لزم علم الاحتياج الى الاصول والى علل اللغة والكتاب والاخبار
لزم ان يقول انه ان فرض ان جاهلا بجميع هذه استقرائيا وسمعا واستقرائيا على شيء على فرض صحة اصول ايمانه
او لغوية نعم علم بها وقطع بعدم التقصير يجوز العمل بما فهمه وبعض علم بالمسئلة الاصولية مثلا لم يحصل فهمه
فيها الحاصل ان الاجتهاد ان كان التصديق الفعلي فهو في حق الكافي غير متفق وان كان التصديق
الغير فهو فكما قال اكثر الدليل وثانيا ان الاجتهاد على ما عرفت هو تحصيل العلم او الظن وهو لا يحصل
الا بعد ذلك امر وقال بعض الاخباريين ما خلاصته ان هذه العلوم وضعها المتكلمون لمعرفة الصانع وصفاته وعدوا
ان الطريق منحصر فيها وهو قريب الطرق والحق انه ابعدها واصعبها واكثرها خوفا وخطرا ولذلك نهى
النبي عن الخوض فيه ولم يشرع ان هذه الجماعة هل لهم دليل مقبول او نقل على وجوبه او استحبابه او مجرد
تقليد اسلافهم وانهم هل يقولون بايمان الناس الذين على تلك الطريق ونزدين هذا العلم ام يكفرون ومع عدم

بالايمان فاذا لم يحدث او لا فان امتنع فاما فان كان لدليل فلا تكليف بما شق ونهم بالى طوية مع اعتقاد كفر غير المعارض بالا
اتق لكل علم مسائل مثبتة قبل تاليف ذلك العلم وهذه المسائل هي العلم حقيقة وفي الواقع ثم المدون يدل عليها فيجمعها ويجعلها
على امثلة مسائل علم الهيئة الهيئة من كيفية حركات الافلاك الكلية والجزئية وكيفية رصدها وتبيين ثابتة قبل تدوين
هذا العلم واول من دونه لاحظها وجمعها وسماها علم الهيئة وهكذا علم الكلام له مسائل من وجود الصانع وتوحيده
وصفاته وامتناع صدور الشر عنه ووجوب صدق الرسل وكونهم معصومين وبطلان التسلسل بلا من جر والتكليف
بالاطاق وغيرها والمدون لذلك لم يخترع تلك المسائل بل جمعها في محل واحد وسماها علم الكلام ثم زاد
عليها ادلة وبراهينا وكل الحقت طائفة ودون فيه زائد ما استتم له من الادلة والتحقيقات وفق له هذا العلم حتى صنفهم
المتكلمون ان اراد انهم وضعوا مسائله فباطل وان اراد انهم دونوه وجمعوه فهو ظاهر لان المراد
باشتراط معرفة الكلام معرفة مسائله لا الكتب وبذلك يظهر بطلان سابع ما ذكره مع ان من مسائله التي يتوقف
عليها الاجتهاد ما لا يحصل له بالايمان والكفر كبطلان ترجيح المرجوح وامثاله ودليل اشتراط علم الاصول ان الاجتهاد
كما عرفت هو استنباط الحكم من مداركه وماخذه فلا اولا من تعيين المدارك التي ابنينا الكتاب والسنة
والاجماع والادلة العقلية فيجب البحث عن حجيتها وعدمها ولكل منها اقسام فللكتاب نص ومؤول ومحكم
ومتشابه والسنة قول وفعل وتقرير وفي القول احاد ومتواتر وفي الاحاد صحيح وموثق وحسن وضعيف وفي
الضعيف منجبر وغير منجبر وفي الاجماع بسيط ومركب وفي كل منهما محقق ومنقول وفي ادلة العقل اصل ومستصحب
وغير ذلك فلا بد من معرفة كل منها واقسامه والحجة منها من غيرها ثم ان لم يوجد في المسألة دليل الا الظن
ولم يستقل في حكمها العقل فهل الحكم فيه الاباحة والبراءة او الحرمة او التوقف ومن هنا يظهر الاحتياج الى مباحث
الادلة الاربعة ثم ان في الادلة امرا ونهيا وعاما وخاصا ومطلقا ومقيدا وناسخا ومنسوخا ومجملا ومبينا
ومنطوقا ومفهوما وصريحا والاخبار لزوم ملاحظة المذكورات فيه استنباط الحكم بدونها غير ممكن وبه يظهر
الاحتياج الى علم مباحث المشتركات ثم لا ريب في انهما قبل الفسنة ولا يعلم اتحاد معرفة الشيء ومعرفة بل نعلم مخالفتهما
في كثير ونشك في كثير ثم يحصل العلم بالاتحاد في البعض وكلامنا الجنس فيه ولا يتمام مراد الشارع وصلاته بل يتمام يعلم
عدم التغير ولكن لم يعلم عرفه او نشك في التغير فيحتاج الى معرفته اذ المكالمة كالمتعلق على طبق عرفه ومعرفة اهل خطابه فيحتاج
ذلك الى تحصيل مراد الشارع في زمانه والى طريقة العلاج لو لم يحصل ذلك وكل موضوعة الفقه لعدم تصريح المتكلم بالمتعارف
وامثاله ربما يشتبه الحقيقة وعرفها وعرف مخصوص ثم موضع اصالة عدم النقل والتعدد هل يثبت عرف الشارع
ام لا ثم كل كلام يحتمل ان يكون مشتركا بين معان لا يعلم بعضها او استعمل في المجاز وسقطت القرينة فلا بد
من معرفة ان الاصل هل هو عدم الاشتراك والمجاز والنقل ام لا ومن هنا يظهر الحاجة الى رسم مباحث
الالفاظ وبعد ترى ان في الاخبار وقع التعارض بل بينها وبين الكتاب ايضا فلا بد من معرفة العلاج ولذا
يتفرع عليه الطرق وقف على مباحث التعادل والترجيح ولما كان استنباط الاحكام منهما مع الاختلافات الكثيرة
والاختلالات العظيمة محتاجا الى النقل والانتخاب والتمييز بين الحق والباطل وارسل على وجه الدقة
وغيرها والترجيح بين المتعارضات مضافا الى المباحث الصعبة في شرائط الفهم وتحصيل معرفة المعاني وذلك

ليس

ليس شأن كل احد بل لا يتمكن منه الا واحد في كل زمان فلا بد من معرفة تكليف من ليس له ذلك الشأن وان من له ذلك
من هو وكيف هو وشرائطه ما هي حتى يعرفه من ليس له ولا يتجرد لامر النظر والمشافهة ام لا وهذا هو موضوع علم
الاجتهاد والتقليد وقد يتفق احتياج العامي المتخالف في فرع يجب ان يعلم ان حكمه ماذا وقد امر الشرع
مفتي ويفتي المكلف غير مرضي وتتبع حكم حجة هذا العرف بطلان لو كان عبادة امر الاوامر بشيء له مقدمات
فيجب تعلمها ايضا ام لا والمتكلف لبيان كل ذلك علم الاصول فيتوقف الاجتهاد عليه وبالجملة استنباط المجتهد
في هذه المسائل بدليل ثم ان للاخبار بين شبهات ضعيفة لا نا نعرف ذكرها وقد نذكر بعضها مع جواب الكلي
ثم في البداية قالوا ان علم الامعة وقد يعلم من بعض الائمة وذلك يقطع بان اصحاب الائمة عليهم السلام
وروايتهم اخبارا لم يكونوا عالمين به بل كان يأخذ بعض اصحابهم فيظهرون من قوله حكم الله وهم يعلمون من غير تحقيق
لاحتمال المعارض او المخصص او غيرهما وربما كان يرى بعضهم بالاخبار لاهل البلاد القاصية وبحر النقل
والسماع حاصلا بما يفهمون بالعام الى يجوز التخصيص والتقييد بالاطلاق الى يجيء المقيد بالناسخ الى ورود الناسخ
وغيرها ثم ان الكتب كانت بعد الصحابة مستمرة الى زمان المتقدمين من اصحابنا الى زمان والد الشيخ
رحمة الله عليه ما يتم بعد الى حدث تدوين الاصول بين الشيعة فلا يكفينا كل هذه الاحاديث موقوفة على العلم
بمسائل الاصول الا من كان عنده اصل الكتب الاربعة يجب له الاكتفاء بما يفهمه من المناطق والمفاهيم
ولا يجب عليه جمع جميعها والاحاطة بما فيها ثم اذا ظهر له مخصص او مقيد عمل بمقتضاه وان ظهر له معارض فان لم يوجد
من وجوه الترجيح منحصر في عدم وان بلغ اكثر من واحد عمل بمقتضاه ومع تعارض وجوه الترجيح لا بد له من التخيير وان لم يبلغ
شيء من وجوه الترجيح اليه فليسأل من الاعلم حتى يظهر بقوله وهكذا حال من اجتمع عنده جميع الكتب فلو
عنده ايضا ليس مراد معلم الاصول هذه الكتب المدونة بل المسائل المثبتة فيها في وقت التدوين بعد الائمة عليهم
مضافا مع وجود مسائل في عصرهم ولا يمكنك انكار وجودها فيه لان الامر اذا دار بين الاثبات والنفي
وسئل عن مذهب الاصحاب والقدماء في احدهما فهل يمكنك ان تقول لم يكونوا قائلين بالنفي مثلا
تقول ان القدماء هل كانوا قائلين بدلالة الامر على الوجوب ام لا فان قلت لم يكونوا قائلين بشيء منهما فيهما
سقط من الكلام وموجب لعدم علمهم بالاوامر وان قلت كانوا قائلين بالوجوب فهو مسألة اصولية وقد
كانوا قائلين بعدمه وهو ايضا كذلك وكيف لم يكن هذا العلم في الصدر الاول مع ان كثيرا من مسائله مستنبط من الكتاب والسنة
بحيث الكتاب والاحاديث فان الاحاديث فيها مستوفاة والاستنباط المستند الى الظن لا ينقض اليقين بالشك والحالة
بالاثر وعدم جواز التكليف فوق الوسع وعدم الخطاب عاما الا لمن وصل بعارض الاخبار وما لا نص فيه وجواز الرجوع
في العمل بالاصل في المستحبات وعدم حجية الظن والعام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والامر
والنهي فلا يمكن الاخذ الكتب ثم ان كثيرا من المسائل الاصولية مستخرجة منها مواد الصناعة كالتحرير المسألة المحققة وهل المطلق
يحمل على المقيد وتقديم الجارح على المعدل وامثالها من خطاب الله سبحانه بالظن مما يختلف مع جواز العمل بالامر والنهي وجوب
مقدمة الواجب وكون الامر بالشيء نهيا عن ضده ونحو ذلك من امثالها من عدم جواز التكليف فوق الوسع وامثاله عدم النقل الا
في الظنيات والاخبار وناسخ الحادث وامثالها من قاعدة تعلم نقض اليقين بالشك كثيرة منها مستخرجة من الاصول

بالقبول

الاطلاق قوله وكذا مسئلة الاحتياط مستخرجة من الاحاديث وكثير منها يثبت بالرابعة القاطعة التي تلقتها العقول
كالقياس بالطريق الاولى وما ليس بهذه المثابة اما يتعلق بتحقيق معاني الالفاظ مثل ثبوت الحقيقة الشرعية وعلامة
وكون الامر للوجوب وعبرة للمرة او التكرار وغير ذلك او لا يتعلق به مثل دلالة النهي على الفساد وايجاب نسخ الوجوب
لبقاء الجواز وامثال ذلك من الاول لم يكن محتاجا اليه عند الرواة والفقهاء لان معاني الالفاظ وحقائقها معلومة
عندهم لعدم تغير العرف وزمانهم وعدم احتياجهم الى هذه المسائل لا يدل على عدم احتياجنا كما يأتي مع ان الحال ايضا شاهدة
الى كثير منها ايضا وما كان من الثاني فبعضه ايضا كان لهم غنى عن تحقيقه لظهوره لهم بالقرائن والامارات ولكن عدم تحقيقه
غير الواحد واشتباه منه ايضا وبعضهم لما بعضه مما لم يخطر بالهم حتى يحتاجوا واما في امثال زماننا فانا لا نحتاج الى الصحاح
كتغير العرف وفقد القرائن فيقال انا اذا قطعنا بتغير العرف فنأخذ بالسابق واذا لم نقطع فلا باس علينا بالعمل
بما فهمه او الحجة علينا اما ديننا وما كلفنا بان نبني فهمه منطبقا على انا لو قطعنا بتغير شرعه فمن اي شيء نثبته
من الكتاب او السنة او الاجماع ومن تلك الاصول الضعيفة المبتلاة قلنا من اين علم انه اذا لم يعرف تغير العرف فلا
باس علينا بالعمل بما فهمه هذا اولا مع انا ان عدم علمنا بان هذه المسائل الاصولية كانت بايدي اصحابنا الفقهاء لا يدل
على العدم فلعله كان فيما لم يصلنا ما يدل عليها وذهب بالحوادث كسائر الاشياء مع ان الحكمة قد تقتضي القاء العلوم
قد يجاب بل لم يجر العادة بالقاء العلوم الغير المتناهية دفعة وقبل ذلك علم احتياجها كالفقهاء الى هذه المسائل ان المسائل
اما يمكن استنباطها من عموم او اطلاق او لا فعلى الاول لا حاجة الى علم التمسك بالاصول وعلى الثاني اما يمكن التوقف الى
فيها من غير مرجح او لا فان كان الاول فالاحتياط فيه في العمل وتوقف في الافتاء وان كان الثاني فيجوز فعله عملا بعنان
كل نوع نطاق حتى يرد فيه نهي او كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال وتركه عملا بقوله الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام
في الهلكة وقوله فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات وعند التعارض يعمل بالمرجحات المنصوصة فلا يحتاج في مسئلة الى التمسك
بالاصول المخترعة قلنا ان فهم الاول يحتاج اولا الى العلم بحجية هذا العام او المطلق وهذه مسئلة اصولية ثم على فهم
كون اللفظ عاما او مطلقا وهو ايضا مسئلة اصولية ثم على علم وجود المخصص المثابت بالاصل وهذه مسئلة ثالثة اصولية
ثم على انه هل يلزم التخصيص بالمعارض اولا وهو مسئلة رابعة ثم الحكم الوارد على هذا العام اما يكون امرا او نهيا او اشعارا
ذلك فاكان مثلا امرا فدلالته على الوجوب او على ما مسئلة خامسة وهكذا ثم التي لا يستنبط من عموم او اطلاق
فالرجوع فيها الى العرف الاحتياط وجوبا او يجتهد او مسئلة اصولية وكذا اصل البراءة في الاعلى فيه الاحتياط فان كل
منهما ايضا مستفاد من الاخبار والعمل بها ايضا مسئلة اصولية مع ان الاخبار في الاصل احتياط وفي اصل البراءة متعارضة
فيحتاج التعارض ايضا مسئلة اصولية واستنباط الاحتياط والاصل من اخبارهما ايضا يحتاج الى مسائل كثيرة اصولية
وسيأتي من زيادة توضيح لذلك ايضا ودليل الاحتياج الى معرفة مواقع الاجماع الاحتراز عن المخالفة وانكار الاجماع
مبني على انكار الاجماع ومعرفة فساده ولكن لا يخفى ان معرفة كون المسئلة اجماعية لا يحصل الا بعد الاجتهاد في عينه
لا ما يتوقف عليه نعم يشترط معرفة طريق حصول الاجماع وحجيته وهو من الاصول ودليل الاحتياج لبيان الفقهاء
فكذا غير المتناسب وقد يغفل عن المراد ولذا وجه اشتراط استقامة السليقة فانه لو لا هذا يرد الحكم الى غير
ما فهمه واشتبه عليه امر الكليات وفروع الاصول وطريق معرفة الاستقامة والاعوجاج العرض على الاحكام المستقيمة

المستقيم

استقيم وآراء الفقهاء واجتهاداتهم ولا يكفي هذا وحده لانه مستقلة واما قاد وبدا اجتهاده وطريق رده هو اتفاق العرف
فلعل الله تعالى فان وجدها فاطلبهم انفسه كما ان من راى الاشياء خضرا فيقول له اولو الابصار السليمة ليس فيها خضرة فيحترم
بان عينه مؤلمة لكن ربما يلقي الشيطان في قلوبهم ان موافقة الفقهاء وتقليدهم فلا بد من المخالفة ولا شك ان هذا غرور من الشيطان
ثم المناط الموافقة والمخالفة وكيفية الورود وتخريج الاحكام وفهم كلمات الاصحاب والاحاديث لا في الحكم المستنبط والاعلى الذي
يرد عليه اليه الحكم ثم لا يتوهم انه يساوي ان الجاهل والعاقل فيه بكلف ويلزمه ان المعرفة السليقة اذا اجتهد وظن حكما يجوز له
العمل بما به فانه فرق بينهما وبين بينه فان من شرائط الاجتهاد المتتبع والخبرة من شرائطه فاذا لحق هذا الشخص وعدان من الشرائط
عدم الاعوجاج وان المعيار في معرفته العرض على الافهام الغالبة يجب عليه العرض اولا فان ظهر التوافق فلا يكون سليقته
حجة وان ظهر التخالف علم عدم حصول شرطه ولو فرض ان جعل العرض لم يحتمل ايضا فساد ملكته فلا يبعد كونه كالجاهل ووجه
الاحتياج الى الملكة والمراد بها كل حالة تمكن بها من رد الفرع الى الاصول بحيث لا يقع منه الغلط غالبا ايضا فكذا ان هو من فيه
المراد منها معلم بديهية احتياج المجتهد اليها والتوضيح ان جميع الاحكام ليس منصوصا بخصوصه بل لا يوجد النصوص بخصوصه
الا اقل قليل فاذا كان ظاهرا او نصا ولم يكن له معارض ولا ازم غير بين ولا فرد غير بين الفردية فالامر فيه سهل واما مع وجود
المعارض فلا يمكن الترجيح الا مع هذه الملكة وكذا في العلم بالوازم الغير البينة والحكم بفردية ما هو غير بين للكل فانه كثيرا ما يكون
فردية بعض الافراد خفاء وكذا في لزوم بعض اللوازم ولا يعتنى اليها الا من ايد الله بهذه الملكة بل المتدرب علم انه
ليست مسئلة من مسائل الفقه الا نادرا الا وهو كذلك لو جمع كل مسئلة الى مسائل شتى لغوية او اصولية او كلامية ولا جلة
يتشعب كل مسئلة شعبا ويتفرع فروعا لا تمكن من الورود الا من انعم الله عليه بالقوة القدسية ويجب ان يجري نفسه في وجود الملكة
والقوة وكونها مستقيمة بمجالسة العلماء وبمن الى فهم وتصديق جماعة منهم بوجود القوة له وانتقاء منها بحيث
يحصل له الجزم بهما بل الحق ان هذه الملكة شرط في جميع العلوم لانه شرط رد الفروع والجزئيات الى الاصول والكليات
ولذا ترى مولعا في علم من المنطق ويلج فيه الغاية وهو لا يقدر على ترتيب الملكة من عند نفسه الا بعضهم بالتعب
ولغوب ويبقى بعض الحيرة في الطلبة وهو عاجز في العمل ولا يقدر على معرفة الاصول من مقاديرها وقد صرح
بذلك عظماء سائر العلوم حتى قال بطلميوس في التمرة ان استنباط الاحكام من علم النحو لا يتيسر الا لمن حصلت له الملكة
القدسية وبالجملة لا بد منها في كل علم مثلا المجتهد في علم الاصول يحتاج الى ما حتى يعلم ان وجوب المقدمة من لوازم وجوب
ذي المقدمة ام لا كما ان في الفقه يحتاج اليها حتى يعلم ان الامر الفلاني هل هو مقدمة لذلك ام لا ولا بد من السعي التام
في تحصيلها فانها وان احتاجت الى استعداد ذاتي وصفاء من غرض ولكنه غير كاف بل لا بد في الغالب من الاقامة من المبادئ
الفيائضة وهي لا يحصل الا بعد التعب والتمرن في المقدمات المتقدمة ومجاهدة النفسانية وطاعة وعبادة ثم معرفة حصولها
بعرض الاستدلال على استدلال آخر ذي الملكة او ذو بها ثم انه ليس ذلك العرض مع المشابهة او الحكم بالشبهة كافيا
لا يتوقف على ان يحصل للنفس بعد الاستدلال اطمئنان وغلبة ظن بل حصول العلم باحد طرفي المسئلة فلا تغني عن كتب
طريق المناظرة ولعل كلام ابن سينا بكلام العلماء ويكون قلبه خاليا من القصد بق والحكم وجعل ذلك وسيلة توصلة
الى الجاه والحطام والاغبياء يشبه واهية نذكر منها اثنين احدهما ان اعتبار هذا الشرط يستلزم عدم العمل
المجتهد فان الملكة المذكورة امر غير منضبط لا يجد يتفق فيها اثنان لاختلاف الطبائع غاية الاختلاف فليس

يكفي ان يقوم له هذه المرتبة مجتهد دون مجتهد دون من له دونها وفيه ان عدم انضباط الملكة بعنوان لها من اسباب مختلفة لا يوجب
عدم العلم بها حالة يكفي لها من دون الفروع بحيث لا يقع منه الخلط بها ولها من اسباب كثيرة المنصف لكل منها من
يتعلق به احكام المجتهد كالعدالة وثانيها ان اعتبار ثبوتها وجوب الاجتهاد عينا او كفاية لان هذه الملكة امر
موهبي لا يمكن اكتسابها وان امكن تحقق بيته ولا يتحقق الا كثر فلم يكن الاجتهاد عليهم وتخصيص الوجوب بذوي
الملكات باطل لان قبل الاجتهاد ومزاولة الفقه لا يظهر انه ذو ملكة ام لا فمع عدم الشرط كيف يجب عليه مع ان كثيرا من المشتغلين
يظهر لهم بعد السعي انه فاقد لها وفيه انه لا شك في ان من بذل جهده واحس من نفسه عدم الاقتدار لا يكون الاجتهاد
واجبا عليه لا عينا ولا كفاية فمن علم عدم اقتداره يكون خارجا عن غيره ولا شك ان الواجب او الليس نفس الاجتهاد
بل الاشتغال به فعدمه انه من باب المقدمة وعلى هذا نقول ان الاشتغال واجب على كل احد كفاية ثم يعلم احساس
بعضهم العجز من نفسه يخرج بالدليل وبعد ما ذكرنا وما ياتي في الشرط الاتي يقدر على رفع سائر شبهاتهم ومما
يجيك به على نفع كثير منها ان يعلم انه ليس المراد انه يجب ان يكون له قوة استنباط حكم كل مسئلة كيف اتفق وان يكون
نظر يترجح عنده احد الطرفين بل المراد انه يجب ان يكون المجتهد في كل مسئلة بحيث يدرك ان هذه له ما خذ ام لا
وانه ما هو وكيف يرد اليه واذا تعارض المآخذ ان يعرف انه يستنبط من اي منها ويجب ان يعلم ايضا ان شرط
الملكة انما هو في شبه هذا الزمان وان كان عليه قبله فهم الحكم بدونها اذ ليست مسئلة ح الا ويحتاج الى مسائل
مهمة صعبة المآخذ المسالك ولا يخفى ان تحقق هذه الملكة وظهورها يدل عليها ما صرح به بعض مشايخنا
بامور بل جعلها بعضهم من خواص الانبياء عليهم السلام وثانيها ان لا يكون جريئا الا يتحقق عند
شيء ولا يجزم بشيء الا بدليل لا يتطرق اليه الدقائق ويميل الى كل ناطق وناهق وثالثها ان لا يامن بالتوجيه
والتاويل فانه ربما يجعل ذلك الاحتمال البعيد من الظواهر لا سند بذلك ورابعها ان لا يكون جريئا في الفتوى
غاية الجرأة فيخرب الدين ولا مفرطا في الاحتياط فيهمل احكام الشرع المبين وخامسها ان لا يكون مجانا يحب
البحث والاعتراض حتى ما سمع شيئا بادر الى البحث عليه وذلك قد يكون مرضا قلبيا واذى طبيعيا وقد
يكون لطلب الرياسة واظهار الفضيلة ومثل هذا الشخص لا يكاد يهتدي ولا يعرف الحق من الباطل ولا يجري له الاستقامة
واياك والمكابرة مع طائفة وذلك دينهم ولا لكن بحيث كلما تفهمه تعتقده حقا فيزعم من يرده تجاهلا
مجانا وقريب منه ان لا يكون لجوجا عنودا وانا نرى من الناس انه اذا حكم بحكم في بادي النظر وذلك الامر او تكلم
بكلام غفلة او تقليدا ومن شبهة سبقت اليه بلا ويكابر ومن قبيل الغريق بكل حشيش يتشبث وبالطفل
يصادر مهدها يتمسك بالاوهام ومن بيت العنكبوت اما من جهة الخروج عن الحالة الطبيعية المدركة
او العناد او الخوف عن الخروج وسادسها ان لا يكون مستبدا برايه في حال قصوره لا كمالا فان الجهل مبلية الانسان
والسهو كالطبيعة الثانية قيل ويشترط ان لا يكون مستانسا بطريق الحكمة والرياضي ونحوهما وهو سهو فان الانس
بمثلها لا ينافي الانس بطريقة الفقهاء نعم يجب ان يكون مستانسا بها ولا يريد اجراء طريقة في سائر العلوم في الفهم
وذكر اشتراط الاجتهاد بالمعنى المصطلح الى استفراغ الوسع وبذل الجهد والنحو عن اجتهدت عند سائر
الشرائط انما لا شك في قبوله التكليف وفي وجوب اطاعة الله وحجيته في انه لا يتحقق الطاعة والاتيان بالتكاليف

الا بمعرفة

الا بمعرفة احكام الله وحجيته لا يتحقق المعرفة بها الا بالعلم او الظن الذي علم اعتباره شرعا واعلم الاحكام باخذها من الشرع
شافهة محال في امثال زماننا وليست بديهية غير محتاجة الى الدليل فلا بد من التفحص عن الطرق الموصلة اليها
ولذا ترى الفقهاء المتبحرين يصرحون بان الطرق منحصرة بادلة معهودة ولا يرى ملاحظة حال الطرق وانها موصلة
اما او ايضا لها بعنوان القطع والظن واذا كان بالظن فهل يكون على اعتباره ام لا ثم بعد من حصول القطع بان هذا
وحجية طريق موصل فلا شك ان استنباط الاحكام منه في مثل زماننا ليس شرعية كما وارد لذلك العلم لسوء اختلافهم
حيث ان الاخبار متدافعة والتاويلات متعارضة والاقوال مختلفة ووجوه الدلالة متفاوتة اختلاف الصحيح من الاخبار بالنسخ
والحديث من الاصلاح بالقديم وتوقف دلالة اكثر الاخبار على المراد على الاستعانة بغيرها الا ترى انه ورد ان
الصلوة ثلثة اثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود وفي اخر ان الله فرض من الصلوة الركوع والسجود في
ثالث تزاد على الثلثة الوقت والقبلة والتوجه وفي بعض الاخبار ان الاقامة من الصلوة وكذا التشهد سنة
الى غير ذلك ومنه الاوامر الواردة بعد الحظر الثابت بادلة اخرى والنواهي الواردة بعد الوجوب كذلك
فان دلالتها على المراد متوقفة على العلم بادلة الحظر والوجوب ويتوقف فهم كثير من الاصطلاحات على العلم بسنة
في الاخبار والاستعمال في المشايخ ويضم جل الاحكام وفي ذات اوامر ونواهي وشروط وموانع ويتوقف بعضها على بعض لا يهتدي الى واحد الا بعد الاحاطة بالكل
واجزاء مدلولة وشرائطه وموانعه ويتوقف بعضها على بعض لا يهتدي الى واحد الا بعد الاحاطة بالكل
يتوقف على العلم بجميع الادلة ابتداء حقه ولا يقدر على مثله غير المتبحر بعد التفحص التام ومع ذلك اعتماد
الفقهاء في كثير من الاخبار قائم ورد الفتوى من العمل باخبارها والاسس بها فتوى ان الرشد في ذلك فهم فلا بد من
التتبع في كل خبر وقد كان الحجاج الائمة يثبتون عند سماع الاحاديث ذلك حتى لو كانوا يشتمون من خبر لحجة التقية
يقولون انا قلنا ذلك من جواب البورة وكثيرا ما يرون الاخبار بالمعنى من غير ما نقلوها اجمالا تامة او مفيدة
الخلاف وربما صدر خلافه منهم غفلة الى غير ذلك وبالجملة من تامل الاخبار يجد انها ما يصعب لاجله الاستنباط
منها كثيرا وناهيك في ذلك الحديث المشهور عن اسرار الطرق سنين وقول الصدوق انه في مدينتنا عكا ومشتبها بهما ودوا
متشابهها الى محكمها وقوله خبر تدريه خير من عشرين خبرا ترويه الى اخر قال والله لا يحل لرجل من شيعتنا
فقيها حتى يلحن له فيعرف اللحن وانما كان ذلك بالجمع والتفريق وتدرك الحق يحتاج الى بذل الجهد وصرف الهمة
بعد تهذيب باطنه وملكة قدسية ونفس بنور بارئها مضيئة وتامل ان الفقهاء البارعين يحتاطون في مقام الافتاء
غاية الاحتياط وربما يعنون في التامل غاية التامل ومع ذلك يغالب ما يرى منهم الاعتراض كذا او الظهر كذا والا
كذا وكثيرا ما يظهر في التردد ومع جميع ذلك اضطربوا كثيرا ووقع منهم خلاف واختلاف ثم ان ذلك كما تقدم
لنا من جواز العمل بالعام قبل الفحص وجواز البناء على عدم المخصص على الاصل وتتبع في مسندك اسكانا اجراء الاصل
هنا في رفع جميع الشبهات فلا يكون حاجة الى الاجتهاد وشرائطه ويجوز العمل بكل خبر وادعى عليه بما مر في التحقيق المذكور
وحاصله انما اجراء الاصل يتوقف اولا على فهم معناه ثم على ثبوت حجيته وحصول لهما يتوقف على مقدمات كثيرة
لا ينبغي الاطلاع من المجتهد بين ثم اجراء الاصل انما يكون فيما هو قاصر من الخبر المخصص والمعارض وما فهم
نفس الخبر وحجيته لا يجوز عنه الاصل ولا يمكن العمل بخبر الا بعد ما يرى ان الاجتهاد

مثلا اذا سمع حديثا هكذا اذا افطرت في نهار رمضان عمدا واعتق رقبة او اطعم ستين مسكينا او صم شهرين
متتابعين فاول ما عليه ان يثبت حجية ظواهر الالفاظ فاذا علم فعليه ثانيا ان يعلم ان الحجة هل هي كل الاخبار او
نوع منه ثم يعلم ان هذا الخبر من هذا النوع ثم يعلم انه هل يجب العمل به بعد الفحص عن المخصص والمعارض او قبله واذا علم
انه لا يجب الفحص مثلا يتامل في متنه ويعلم حكم خطاب المشافهة فهل هو يثبت له ام لا واذا ثبت فيعلم ان الشرطية
هل تفيد العموم ام لا واذا علم العموم فيعلم ان الامر بالاعتاق والاطعام والصوم هل الوجوب ام لا واذا
علم الوجوب فيعلم ان ثبوته في هذا الزمان هل يدل عليه دلالة عليه في لسان الشرع ايضا ام لا واذا علم الدلالة
فيعلم امر الرقبة والمسكين والشهرين هل المراد منهما الهلالي ام ستون يوما واذا علم ذلك فيعلم
التتابع والاطعام وقدره وشرائط الصوم ومفسداته واذا علم جميع ذلك فيحتمل ان يكون الفاظ الحديث
مستعملة في المعنى المجازي او مشتركة او منقولة او كانت فيها قرينة دالة على خلاف الظاهر فسقطت بحيث لا يعلم
اصالة الحقيقة وعدم الاشتراك والنقل والقرينة الى غير ذلك وتامل في انه هل يكفي له العمل بهذا الخبر بدون ان
يجتهد في جميع ذلك والاجتهاد في كل منه يحتاج الى مرتبة من العلم ومقدمات كثيرة وقوة قدسية هل كل
مع ان التيقن بالبراءة مما علم التوغل به من التكاليف لا يحصل بالعمل قبل السعي وبذل الجهد وقال الاخباري
لا يتوقف الاستنباط على سعي وبذل جهد بل من سمع الحديث او حديثا وفهم المراد منه كما يفهم سائر غيرهم
من كلامه يجب العمل بمقتضى فهمه ولا يتوقف هذا الفهم على ما ذكره المجتهدون من المقدمات ولا على العلم بمبادي
الآيات والاخبار والفحص السعي بل لو انحصر مقداره على فهم حديث واحد لجاز العمل بل لو ان مجتهدا على حسب معلومه النسبة
الى المعصوم بين جهة التقية المامون جاز له العمل به وان لم يقدر على فهمه لو لم يتم جمعه قال السيد المرتضى
العقل دلنا على وجوب اتباع من دل عليه هذه الآية الشريفة لا غير يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم فاذا سمع المكلف آية او حديثا فهم مرادهم منهما كما يفهم مراد غيرهم من كلامه للزم العمل
بمقتضى ما فهمه الى قال ثم انه ليس ايضا من شرط لزوم عمل المكلف بما يعلمه او يظنه من المعصوم مثلا
من قوله ان يكون له اقتدار على فهم اكثر الآيات والاحاديث بل لو انحصر مقداره على فهم حديث او آية واحدة
لجاز له العمل به الى آخر ما قال ثم انهم استدلوا على ذلك بوجوه احدها ان طريقة المستمرة بين اصحاب
النبي والائمة انهم كانوا اذا سمعوا حديثا او آية يعملون بها من غير تامل وتفحص ولا اعتقاد توقف
على مقدمات وهكذا كان الامر الذي الهم بجمع بعض اصحابه بعض الاخبار المتعلقة ببعض الاحكام وكان
هو ومن عنده هذا الاصل يعملون به ولم يكونوا يتوقفون فيما يفهمونه منه وايضا خطابات الشارع انما هي على
لغات العرب وطريقة المحاورات على ذلك فانه اذا خاطب العارف بخطاب يعمل بمقتضى ما فهمه وان كان مستلزما
لمتاعب كثيرة من غير ان يتوقف وينتظر حتى يحصل مراد المتكلم بالتفحص وبواسطة المقدمات بل يعمل به وان كان
المحتمل عنده ان يكون غرض المتكلم خلاف ما فهمه ولذا لو امر السلطان احدا بحمل كل دينار عنده وصاحب
مبلغ يشتريه والمسافر الى البلد في وقت معين يفهم من خطابه عموم الدينار واطلاق العبد فاذا
اشتراها كان او حمل جميع ما عنده من الدنانير وسافر معهم لهذا الوقت المذكور لم يذم ولم يعتب

الى تقصير باحتمال عدم حجية فهمه واخراج بعض الدنانير وتقييد العبد بالمؤمن بل لا عليه باس ان لم يستطع ذلك
بل امكان الوصول الى حد منه نعم لو فرضنا ان مكلفا سمعنا عن العمل بما افهمه من كلام الامام القطع والفحص
الاصل لكنا ملزمين بالاكتفاء بالظن وهذا الفرض غير واقع وجوابه ان بين ما ذكر وبين ما نحن فيه بونا بعيدا فرق
فان هذه نظائر اشفاهية وكثيرا حضوريه لا يحتاج اولا الى تامل في حجيته ثم المراد منها اظهر بل في توجه ولو
فيه خفاء يمكن السؤال عنه ولا يمكن ان يقع فيها قطع او تقطيع او ارسال او تصحيف او تشكيك في انه له موضعها
او بمعناها حتى يحتمل انه هل يجب التفحص عنهما او لا وانه على تقدير الوجوب هل يجب الحمل او لا يجب تقييد
عرف او خفاء قرينة بخلاف ما نحن فيه فان تغيير الاصطلاحات بعد الف سنة ليس بقريب بل هو امر واقع كذا
بل هو امر واقع وكذا سقوط القرينة واختفائها سيما ان اكثر القرائن حالية وسيما ان الاخبار تقطعت بعضها عن بعض
فيمكن ان يكون بعضها قرينة لبعض وايضا لا يكون خلاف في مثل ما تمسك به في الحجية والفحص في تعيين المراد حتى
يحتاج الى النظر وجعل الاذهان فيه بخلاف ما نحن فيه فانه لا يوجد آية ولا حديث لم يكن في حق من منه سندا
او متنا عمل او رد خلافا لكثيرة كما مر مرارا وبعيد الاشارة اليه ايضا بقوله فنقول اذا اطلع المكلف على
حديث واراد اخذ الحكم منه فهو لا يرى غير انه مروي المسمى بفلان عن مسمى بفلان وهكذا الى ان ينتهي الى المعصوم
الذي بينه وبينه اثنان او ثلاثة من الف سنة ونقل اليه بوسائط يدة لا يعرف واحد منهم وربما كان مكتوبا في كتاب
وكثيرا ما يكون فيه ارسال او اضمار او قطع او اختلاف نسخ او غير ذلك فكيف يعتقد ان من المعصوم ولو لم
يعتقد فكيف يأخذ الحكم منه سيما مع ان من يفهم ظاهر حديث يكون في الاكثر مطلعا على الخلاف بحجية الاخبار وعلى وجود
الاختلاف فيها فلا بد له اولا من ملاحظة انه هل يحصل له من هذا الحديث العلم ام لا وعلى التقدير هل يحصل العلم
بحجية الواحد مطلقا ام بشرط تحققه في احد الكتب المعتبرة او الاربعة او بشرط كونه صحيحا عند المتاخرين مثلا
وربما يفضي نظره الى حجية الصحيح فلا بد له من ملاحظة ان العدالة ما هي وبأي نحو تثبت ومن اي بيت وباي
عبارة تثبت فلا شك ان الرواة غير موجودين فلا بد له من ملاحظة تعديل ارباب الرجال وانه هل يكفي
فيه الواحد والاطلاق ام لا ويحتمل ان يكون له خادم فهل يجوز فيه البناء على الاصل ام لا وربما يتحقق فهل يقدم
الجارح ام لا وهل يبنى على عدم الواسطة المحذوفة على الظن ام لا هذا حال السند ثم مثل ذلك الشخص يطلع على ما قيل
صدور كثير من الاخبار تقية وفي الخلاف في الخبر المعارض والمخصص فلا بد له من ملاحظة انه هل يجوز البناء
على الاصل ام لا وربما ادى نظره الى لزوم الفحص فلا بد له من تعيين قدره ومن اقتدر على فهم سائر الاخبار
المعارضة ومنه انه هل يكفي بالمعارج المنصوصة او يتعدى عنها ومن فهم ما يتعلق بالتخصيص وهل الحال ما يتعلق
بالخارج واما المتن فالمعلوم من الالفاظ ليس الا المعاني العرفية في هذا الزمان او المعنوية فيحتاج في فهم المراد
الى ان يعرف ان الاصل اتحاد العرفين ام لا وربما كان اللفظ منقولا او مشتركا او غير ذلك فلا بد له من رفع تلك
الاحتمالات فانه قلما لو كانت هناك قرينة او اشتراك او يجوز لبيان الشيء قلما لا يدرك معرفة انه يجب عليه ذلك
البيان وانه يجب عليه حفظ بيانه من السقوط ثم ربما كانت القرينة موجودة وخفية عليه فلا بد له ان يعرف انه هل
هو مكلف بفهمه ام لا وربما كان من الحديث لفظا لم يعرفه اهل العرف فلا بد له ان يعرف انه هل صاحب العرف

ما حق معرفته اسم الا واذا تعارض مع قول اللغوي بين فالعلم لا يعرف الا ثم معرفة نفي ما ذكر هل يمكن بدون فهم وتدبر في العلم
والاقتدار او بدون قوة قدسية لكل من اراد عالما مجتهدا بعد شغله بالادلة من الاجتهاد وثانيها انه قد تكاثرت الآيات واستفاضت
الاخبار بان الله سبحانه لم يدع شيئا مما يحتاج اليه الناس من الاحكام الا انزله في كتابه او بينه لنبيه صلى الله عليه وآله وضع لهم سبيلا وحد لكل
ذلك حدا وجعل لكل حد دليلا وجعل على من تجاوز ذلك حدا وكان الله سبحانه لم يدع شيئا مما يحتاج اليه الناس من الاحكام الا انزله في كتابه او بينه لنبيه صلى الله عليه وآله وضع لهم سبيلا وحد لكل
ذلك حدا وجعل لكل حد دليلا وجعل على من تجاوز ذلك حدا وكان
ذلك حاجة الى بذل جهدهم واستخراج الاحكام وحقه وملكة ومقدمات وجوابه بعدم المنافاة اذ يمكن توقف فهم الحكم على ما
ازم ثبت من الاخبار فهم كل احد لحكم منها والحاصل انه لا تنافي بين كونها جامعة لجميع الاحكام واختصاص فهمها
منها بمستخرجيها بعد بذل جهدهم الا ترى ان الله سبحانه يقول ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين مع انه لا يفهم الا الاقل
منه الا اقل قليل وقال سبحانه ولا يعلم تاويله الا الراسخون وورد ان حديثنا صعب مستصعب لا يؤمن به الا
ملك او نبي او عبد امتحن الله قلبه للايمان وثالثها ان الفهم موقوف على معرفة لغات العرب نعم يصلح هذه الاخبار للرد على اجتهاد العامة من
اخذ الحكم من مقدمات عقلية وقياسية واستحسانية وراي من غير نص من كتاب او سنة وورد في مقام الرد عليهم
واما اجتهادنا فهو خارج عن اخذ الحكم من الكتاب والسنة بل هذا الاجتهاد حجة لنا لا لنا لخصوص ان الله رتب في آية
الاحكام التي رتبت في كتب الفروع ليس غير قليل منها ظاهرة من ظواهر القرآن والسنة فالمراد ان الجميع مما يمكن ان يستنبط
الماهرون بعد سعي وبذل جهد في وجوه الدلالات من الصريحة والخفية والمطابقية والتضمنية والالتزامية
والايماء والاشارة والمفهوم والمنطوق اي بالمعنى على العلة او اتحاد الطريق او بتنقيح المناط او بالاجماع فان
الحكم مناطه حكم من قول المعصوم لا يخرج الكل ولا يسد الاستنباط على هذا النحو لا يمكن بدون الاجتهاد مع ان في
كل حكم في السنة لا تقتضي وصوله الينا لان اكثرها لم يتمكنوا من اظهار الجميع واما اظهروه لم يبلغ باجمعه لطول الزمان
وعروض العوارض التي اقلها التقية ورابعها انه قد وردت اخبار كثيرة دالة على وجوب الاقتصار في اخذ الاحكام
عن الائمة والمنع من الاخذ من غيرهم واخذ الاحكام من الاجتهاد اخذ من غير حجج الله وكون الاخذ العلمي من المجتهد
وجوابه انه لا ينافي توقف اخذ الاحكام من كلامهم على العلم بعد تمامه وبذل الجهود واستفراغ الوسع لان ورود اخبار
صعب مستصعب لا يحتمله كل احد صعب جامع وخاص ومطلق ومقيد وحكم ومتشابه فلا بد من بذل المجتهد
يستنبط منه المنصف وهو يقول المجتهد بعد اخذ الاحكام من غير حجج الله وهو بهذه الاخبار ما دينا على ان استنباط الحكم
من اقوالهم لا يتوقف على شيء مما هو الا القدر لا يكاد ومن يفهمون حديثنا فهم تلك الاخبار صالحة للرد على اجتهاد
العامة حيث لا يقتصرون فيه في اخذ الاحكام من كلامهم المجمع وخامسها انه لو كان اخذ الاحكام موقوفا على السمع والاصغاء
وتلك المقدمات لبينوا الائمة بالاخبار الدالة على وجوب العمل باحاديثهم من غير ذكر شرط شيء بل على
عدمه وجوابه ان عدم تعرضهم لبيانها في الاخبار لكونها ملقاة الى الحاضرين وهم لتمكنهم من اخذ كل حكم
مشافهة لم يكونوا محتاجين الى هذه المسائل والاحتياج انما حدث في زمان الحيرة فكيف مع ان عمدة ما يحتاج
اليه اثبات حجية الخبر وما يتفرع عليها من الاحكام كما ذكروا وهم غير محتاجين الى ذلك مع ان فهم انهم لم يبينوها
وان ما لم يبينوه لاصحابهم يكون غير محتاج اليه محتاج الى الاجتهاد وخامسها طعن بعض الفقهاء على الاجتهاد
فان المفضل قد بعد الكلام فيه وفي الطالب في الاحكام ويفتاء وهو من قدماء الطائفة واجلهم وقد توهم عليه بان
مراده وجوابه ان الاجتهاد في الاصطلاح اطلاقين احدهما ما يقوله العامة ويفسرونه وهو استفراغ

في تحصيل

في تحصيل الظن باي وجه حصل وثانيهما ما هو المعتبر عند الامامية وهو استفراغ في استخراج الاحكام من كلام الله سبحانه وحجته
وحفظه على الاول والمنع ضرورة ان الله سبحانه ارسل الى عباده رسولا وانزل معه كتابا اودع فيه علم الاولين والآخرين
وما كان وما يكون الى يوم الدين وكمل له دينه واتم عليه نعمته وفرض جميع الاحكام فامره ان يؤديها الى عباده و يبينها
لهم تدريجا بحسب احتياجهم وبمقتضى الحكمة والمصالح ولذا كان يبينها على سبيل التدريج ولما اراد الله من شانه ان
يقبضه اليه امره بابداء ما لم يظهره من الاحكام الى وصيه وهكذا الى القائم عليه السلام كما يدل عليه اخبار الجفر والجامعة وصحيفة علي
وفاطمة ولما قضى النبي صلى الله عليه وآله صار الناس فرقتين فرقة ضلوا عن الطريق ولم يعرفوا الوصي واخرى اخذوا بالحق وعرفوا صاحب
الشرع ثم الاولى لما لم يقولوا بكون الاحكام مخزونة عند الوصي وراوا ان من الافعال ما ليس له حكم فلما راوا
الاكثر كذلك وكانوا يعدون انفسهم من اهل شريعة سيد المرسلين ولا يصيب جماعة منهم انفسهم علما واعلاما وفقهاء
واما ما وكانت عوام الامة يرجعون اليهم ويسئلونهم من الاحكام ومسائل الحلال والحرام وكانوا اسوة الاسماء
طرا واوصار خير الناس فلم يمكن لهم الاقرار بالجهل والاعتراف به فذهبوا شمالا ويمينا وقالوا ظنا وتخمينا حتى
قولهم وقرروا اصولا جهلا اعتقادا او عنادا ولم يكن شيء منها مستخرجا من كتاب او سنة وربما وضعوا
احاديث مستعينين بصحة بعض قواعدهم او اولوا الكتاب العزيز بتاويلات واقفة لبعض اصولهم كما قالوا ان حجية القياس
مفهومة من قوله سبحانه فاعتبروا يا اولي الابصار ثم سموا اخذ الحكم من هذه الاصول والظنون اجتهادا واحتج
الاسلي ان جعلوه مقابلا للنص والتنزيل لا تخالف امراة ضعيف العقل ناقص الدين مع وطريب العالمين العلم
حكم الاولين والآخرين بل يجلوب معه في امر الدين فياخذون لها بالاعتذار بكونها مجتهدة ولعنة الله عليهم على
اجتهادهم فورد الاخبار على رد اجتهادهم وذمهم وطعنهم واخذ فاق سار اصحابنا في ابطاله واسناده وانه الذي
فلما اخذوا بالطريق المستقيم والمسلك القويم لم يحتاجوا الى شيء من ذلك كما كانوا ياخذون الاحكام من الاصول
يسمعون منهم الى ان غاب الوصي وكانت الاخبار متكثرة وحصلت الكتابة ووضع الاحاديث وورد من الائمة
ما يعارض غيره وحصلت اشتباهات واشتباهات اخر وكان قد ورد من اوصيائهم الرسل وقواعد لفهم الاخبار ومن صحيحها
خصوصا واستنبطوا من كلامهم قواعد اخر لرفع بعض الاشتباهات على سبيل العموم والكلية وراوا ان ذلك النقل
ليس عمل كل شخص ولا يحصل بسهولة بل يحتاج الى تامل وفحص فسموا هذا الفحص والتامل اجتهادا وهذا النحو مجتهد الظنا
اللغوية والمنكر للاجتهاد طلب الفقه من وراء اشتراك المعنيين في التسمية ونظر الى ذم القدماء على الاجتهاد ذم له
هو هذا من غير بصيرة منه وقد يرفع معنى الاجتهاد الذي يعتبره الخاصة وعمى تفرقة بين الاطلاقين واما معرفة
علم الرجال فقد عرفت ان اكثر الاصوليين اشترطوها وتمسكوا بان الاجتهاد بدون التمسك بالاحاديث غير منصوص
وليس كل حديث مما يجوز العمل به اذ كثير من الرواة نقل في حقهم انهم من الكذابين ولا شك في وجود رواية الكذب
وربما لا يمكن الامتياز الا بالاطلاع على حال الراوي وايضا فتناقض اهل العرف اذا اخبر واخبر عن شخص بواسطة او وسائط
يفحصون او لا عن حال الراوي وصدقه وكذبه واذا كان الامر كذلك مع وسائط قليلة في زمان قليل فكيف اذا كانت
وسائط عديدة وايضا ورد الامر بالرجوع الى رواة الاصدق والاوثق والاعلم من الفقاء ويعلم ذلك الا بمعرفة
حال الراوي واكثر الاخبار بين الامامية الاصلاح اليها وذكروا له وجوها فذكر ثلثة منها مع ما يرد عليها

لوضوح ردها وقبح الاطناب فيها في كثير من كتب مشايخنا ورسائلهم ثم نرد عليه بيان ما هو التحقيق عندنا احدها ان احاد ثبتا كلها قطعية
الصدور عن المعصوم وما كان كذلك فلا يحتاج الى الاعتبار سندها اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان احاد ثبتا محفوفة بقرائن
مفيدة للعلم واورد عليه اولا بان من رواياتنا ما يدل على اعتبار الاعدل والافقه والاصدق فهذه ان كانت قطعية ثبت الاحتياج
الى معرفة حال الرواة والا نافى الدليل وثانيا بانه وجوه الاخبار علاج تعارض الاخبار على ملاحظة السند وهو لا يكون الا في الاخبار
الظنية اذ لا معنى للاعتبار السند بعد قطعية الصدور وثالثا ان من اخبارنا ما يدل على ان الكذابة قد تصيب ابدا بهم يكتبون ما
وانهم كانوا يدسون فيها فان كان جميع اخبارنا قطعية فهذه انما منه مرجحة فيها والا نافى اطلاق قوله وبين محل
ان للسند ان يختار الاول ولكن لا يلزم منه كون هذه الاخبار قطعية الاحتياج الى علم الرجال اذا ثابت منها اعتبار الاصدق
الواقع او اعلم اصدقيته او المظنون بالظن المعتبر شرعا وشيء منها لا يحصل من علم الرجال لذلك يحصل منه الا الظن بالاصدقية
ودعوى اعتبار هذا الظن وثانيا ان مراد المستدل ان جميع الاخبار التي كانت في العالم من زمن النبي صلى الله عليه وآله الى الان قطعية
كيف وفي الاحاديث ما يصرح بوقوع الكذب عليهم ووجود الكذابة بل مراده ان احاد ثبتا التي في ايدينا اليوم وصلت
الينا من ايدي المشايخ بعد الفرق والشقق قطعي الصدور وهذا لا ينافي ان يكون في زمان النبي صلى الله عليه وآله اخبار غير قطعية فالاخبار
المشتملة على الرجوع الى الاعدل والافقه لا يدل على ان الرجوع في هذه الاخبار التي بايدينا وعمومها وان شملها فيها لا انه
يعارضه ظهور ان اطلاق الرجوع في الاخبار الغير القطعية ونحن ندعي قطعية تلك الاخبار ومنه يظهر ما يرد على الثاني
ايضا مضافا الى انه يمكن ان يكون اعتبار الاعدلية ونظائرها تعبديا وان كان بعيدا وكذا ما يرد على الثالث فانه لا يثبت
من الاخبار ان الكذابة يدسون في كتب الصدوق والكليني والشيخ بل في بعض الاصول والمستدل يدعي ان ما اصحابنا من كون
منها تركه الائمة عليهم السلام وهم الكذابة والتي بايدينا اليوم منقولة صحيحة فالصواب في الرد منه قطعية الصدور
كيف وطرق القطع معروفة وليس فيها شيء منها والقرائن التي ذكرها غير كافية قال ومن جملتها انه كثيرا ما يقطع بالقرائن
الحالية والمقالية بان الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا بالرواية ما لم يكن واضحا سنده وان كان فاسد المذهب
او واسطا يحصل بمجموعه المنوع من القرينة ما فرق في كتب احاديث اصحابنا اقول المراد بالقرينة التي ذكرها الحاصلة
من غير جهة علم الرجال كان نقل الحديث عن المعصوم ذلك لا يدل على قطعيته لجواز كذب الكذابين ايضا كانوا ينقلون الحديث
الموضوع عنه وان كان نقل اصحاب اجماعهم فهو يرجع الى القسم الاول الثالث من القرائن وان كان اعتماد الفقهاء والاعتماد
على تصانيفهم في الاعلم الرجال لا يوجد الا في محكمة رجال كان ما قيل من الاحتياط في الرواية مثل ترديد
بالفظين المختلفين ومثل قوله فيما شك اظن انه قال كذا وامثال ذلك فمعه مع عدم تحقق شرط الاعتماد لا يكون
جميع رجال سنده باعتبار المعصوم القطع بعدم القطع بالانتساب الى مثله وان يحصل ذلك لنا ومن فرض كون الاصل الذي كان منه مقاوما
سند مثل الصدوق كيف يجوز انه نقل الرواية منه اذا علم نقله عنه معتضدا من غير علمه وان كان غير ذلك فليس شيء اخر في ايدينا اليوم
وايضا كون الرجل ثقة بعد ثبوت انما يثبت عدم تعمد الافتراء وهو لا ينافي السهو مع ان كثيرا ما يسلم اهل الحديث امره ترويج الباطل ويقبل
المستدل بالرواية ساعة الاصل فح لا احتياج الى العلم بحال باقي السند اذا علم وجود الحديث في الاصول المنقولة منه وقد كانت
كلها او جلها موجودة عند الصدوق والعلم بعدم افتراء رواة الاصول كلها او بعضها مع عدم افتراء الصدوق وليس بعيدا
وفيه منع وجود الاصول عند الصدوق ولو سلمناه لا نعلم القطع بكون كل راو من احاد ثبتا الاصول سلمناه ولكن لا نعلم

كل اصل ثقة فان مشايخنا صرحوا بكذب كثير من اصحاب الاصول وقالوا انهم كذابون وضاعون او مشتركون الغلو بما يخفى بروايته كعلي
بن حمزة والسكوني والحسن بن صالح بن حي وحسن بن وهب القرشي ومحمد بن موسى الهمداني وعبد الله بن محمد الحجال ومحمد بن
علي الصيرفي ويونس بن ظبيان ومحمد بن سنان ونظائرهم وبنو اكثر امنهم الى الله تعالى بالتشويش وردائه الاصول والتضعيف
ورد جرح كثير منهم ذمهم وورد اخبار في ذم طائفة منهم ولعنهم ونسبتهم الى الكذب والافعال الغير المشروعة بل المنتبع ومثل كلام الشيخ
والنجاشي والكشي والمحقق الشيخ من الاحاطة الى اهم واربا الاصول يقطع بانه لم يظهر لهم لا لذلك المشايخ وثاقة ارباب الاصول قال ومن
القرائن فيما نحن فيه الاخبار بعض الفقهاء تعارض ذلك تنافي المعنى للمعنى مع انه ان اراد الوصول الى حد التواتر فهو لا يوجد
الا في غاية الندرة ولا كلام فيه وان اراد المطلق فهو لا يوجب حصول القطع بهذا الاخبار المتعاضدة المحتوية في الفتى التي
لا يكون مشتركا في شيء من رجال السند قبل الوجود قال ومنها نقل الثقة العالم الورع في كتابه الفتوى بهذا الخبر التي
ولان يكون مرجع المشيخة اصل رجل او روايته مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل او تلك الرواية اقوى نقل الثقة
لا يوجب القطع لجواز ان يكون نقله له لعلمه انه لم يثبت منه شيء لما يدل عليه قول الصدوق في اول الفقه ولم اقصد
المصنفين من ايراد جميع ما رووا بل قصدت الى ايراد ما افتي به سلمنا انه فرض نقل ما كان صحيحا فاللازم منه الصحة عنده
واني لنا بانه صحيح في نفسه لم يسلمنا انه ان اراد الصحيح عند الكل فهو ممنوع وما ذكره من التاييد بكون الناقل للفتوى
لا يوجب القطعية وانما يوجب لزوم الحمل بالاحاد الاترى ان كثيرا من العلماء ذكروا في كتبه ما لا يفيد الا الظن كالشهرة والاجماع
وما ذكره من تمكنهم من استعلام حال الماخذ لطريق القطع فهو ممنوع غاية الامر التمكن الظني ولو سلم فلا نسلم
ان يكون راويه اصلا معينا من الاعاظم التي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم اقول معرفة هذه الامور
لا يحصل الا بعلم الرجال مع انه يدل على عدم قطعية الاخبار عند القدماء حيث جعلوا اخبار هؤلاء الاكابر
على الصحة مضافا الى انه اجماع منقول غير موجب للقطع وايضا هذا الاجماع في غاية القلة لانكار حديث جميع رجاله
منهم مع الاختلاف فيهم وفي المراد من الصحة في هذه العبارة ثم عدم قرائن اخر وكذا في الرواية من الدين
ورد في شانهم انهم ثقات مامونون وامناء الله وكون جميع احاد الكتب الاربعة حيث جعلت شهادة انهم على
صحة احاديث كتبهم او انها ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها اقول قد ظهر ما فيها ايضا مما سبق فان كون
الراوي ممن ذكر يعلم من علم الرجال وما ورد في شانهم اخبار احاد ولو سلم فنفي تعمد الكذب ولو سلم فيه
فاعتبروا الوسائط مع كونهم قليلين وتصحيح المشايخ لا يدل على القطعية بل ولا وثاقة الراوي اذ يصح الخبر
عندهم اقترانه بامر لا يفيد القطع اصلا بل الصحة باصطلاح المتاخرين غير مستلزم للقطعية ايضا مع ان تصحيح
يمكن ان يكون بالاجتهاد وكيف يمكن ان يكون مرادهم القطعية مع طرح مصنفيها كثيرا احاديثها بضعف الراوي
او جهالته والصدوق كثيرا يروي الخبر ويقول انه ضعيف بانه تفرد به فلان او الاصل فيه فلان او انه غير مستوفى
كما يظهر من كلام الشيخ طاب ثراه في باب من لم يجد الماء يتيمم يصلي بتيممه صلوة الليل والنهار وفي اخر باب وقت ذكوة المال وفي
باب من احل الله من الناس وفي باب الحج الى ان قال على نفسه وفي باب طواف النساء وفي باب ايتاء الزكوة
في باب صوم القطع الى غير ذلك مع انه بلغ ادعوه قطعية قلة الاخبار مما يمكن معها البلاهة وبين الصدوق
شواهد غير عديدة لا فائدة معتد بها في ذكرها الوضوحها والاطناب بكثير من مشايخنا شكر الله سعيهم

فالاقتصار على ما ذكر اولى وبنا على فقد الوقت احرى واعلم ان بعض الاخباريين لما راوا ظهور بطلان دعوى قطعية الاخبار
بالمعنى المذكور قالوا ان المراد بالقطع والعلم هو ما اطمئن به النفس اي العلم العادي وهو يحصل بخبر الثقة الضابط
وغير الثقة اذا علم من حاله انه لم يكذب او حفت القرائن على صدقه وهذا هو الذي اعتبره المشايخ ره في ثبوت الاحكام الشرعية
هذا مخزون العقل لانه والحاصل ان هذا الاطمينان يجوز العمل به فان شئت سميته ظنا وان شئت سميته علما فالاول
اقوى اهذا هو الذي جرى عليه بالجزم وهو الذي يمكن ان يتفرع بتبدله ويزيد وينقص وقد يكون الموجب له امر مسبب عن
الفطن بالاحتمالات ثم ينقص بالتفطن بامور بعد احتمال الخلاف ان يتساوى الطرفان وما ذكره من ان الشك اعتبر مثل ذلك فهو كذلك
كما استفاد من تتبع سلوك الشك وسيرته ولا نم يجتمع مع العلم والعلم مطلق على مثل ذلك عرفا ولغة ولا نسلم
لزوم التكليف بالاطلاق واما ما ذكره من ادعاء النزاع لفظيا فهو ليس كذلك اذ المحتمل لا يقولون بحصول ذلك الحكم
جميع الاخبار التي في ايدينا عن العلم بملاحظة تلك الاختلافات والاختلاف وان قالوا بحصوله بالنسبة لخطائفة منها فلعله
التعاضد بالقرائن وبامكان حصوله بالنسبة الى الجميع لو لم يتفطن بتلك الاختلافات لا وكيف يكون النزاع لفظيا مع ان ههنا
ايضا نافي للاحتياج الى العلم الوجداني اذ جعل المتاخرين من الاخباريين بعد ما حكم ببطلان دعوى القطعية قال ان ذلك لا
قطعية العمل وان اشتملت على ما ليس بحجة ايضا ونفي الاحتياج الى علم الوجدان لا جرم ذلك في غير التعارض ايضا حيث نفى قطعية العمل
بغير واوسر دعليه بانهان اريد قطعية العمل بالجميع فم واذا اريد في الجملة فم ولكنه لا ينفي الاحتياج الى علم الوجدان يجوز
ان تكون ما يقطع العمل به ما يحصل الظن لاجله بعد الصرف والتاني من شبهتين في علم الوجدان شبهة اختلاف الامور على
الضوابط المقررة فيها اشكال لا يمكن ان يحصل معها ظن ولو حصل في بعض المواضع فهي بعض لا دليل على اعتبار
منها انه وقع الاختلاف في اسباب الجرح والتعديل وفيما يحصل به العدالة وما يزيلها وليس مذهب قدماء على الرجال
في ذلك معلوما وتوثيق المتاخرين وجرحهم مبني على توثيق القدماء وجرحهم مع انه لا يبعد في الاعتماد على تعديل
المعدل وجرحه من العلم بالملة لفقه وهو مما لا يكاد يمكن حصوله ومنها ان كثيرا من الرجال كان على خلاف الحق ثم رجع
وبعضهم كان بالعكس القوم يجعلون روايا انهم من الصحاح مع انه لا يعلم انها صدرت عنهم في الحالتين ومنها ان
العدالة التي لم يعتبرها المتاخرون عن الملكة مما لا يجوز اثباتها بالشهادة وخبر الواحد لانهما لا يجريان الا في المحسوس ومنها
ان شهادة فرع الفرع مما لا يقبل ومنه شهادة اكثر على الرجال اذ حال ان الشيخ والنجاشي والكشي لم يلقوا اصحاب الصادق
والباقر ولا من ادركهم بل ولا اصحاب غيرهما من الائمة ومنها ان اكثر اسماء الرواة مشترك بين الثقة وغيره والتمييز
في كثير منها غير ممكن وفيما يمكن انما يحصل من ملاحظة الطبقات وهو ضعيف لا يمكن التعويل عليه ومنها انه كيف يحصل العلم
سقوط جماعة من رجال السند من البين ومنها ان كثيرا ما يزكي جماعة من الرواة بالعطف وبعد التتبع يعلم انه سهو ومنها
ان حكم الامام بعدالة المعدلين وجرح الجارحين حكم بشهادة الميت وهو غلط وبعد تحقق هذه الشبهات كيف يحصل العلم
من علم الرجال ولو حصل ظن ضعيف ايضا في الدليل على اعتباره واجيب عنه بما ملخصه بعد دفع وجوه الاختلافات لا يمنع الحاجة
الى العلم عن حال المعدل والجارح من علماء الرجال استنادا الى انهم عالمون بالاختلاف وهم في مقام التاني لا يجوز قولهم
فيريدون ما اكثر من الكل كما مر في بحث الاجماع المنقول ومنع كون تعديلهم وجرحهم من باب الشهادة وقلنا ان
من الحق والمبدو مع عدم جريان الشهادة والاخبار في غير المحسوسات خصوصا اذا كانت لها آثار محسوسة وجبر

الاختلافات

الاختلافات ان المناط والمعول في المقبول هو الظن والالزم على المقلد استدراك الوسع في تحصيله ولا شك ان شيئا مما ذكر لا يفيد ولا شك
ان المتبع يعطي ان بناءهم في العمل بالاخبار دائر مدار حصول الظن فلا حاجة الى علم الرجال بل المتبع هو حصول الظن الغير المستند عن
ذلك واخرى يجعله حجة مستقلة وهو الظن والالزم على المقلد سقوط وجوب الوسع في تحصيله ولا شك ان شيئا مما ذكر لا يفيده
الحاصل بعد الخوض في اسانيده ومعارضاته ويمكن ان يكون من بحيث يحصل منه الظن وبدونه لا يحصل ملاحظة سنده وما يعارضه
وقد ذكر وجوها اخر لا فائدة في ذكرها لتكثيرها في كتب القوم ومنوع بعضها وضعف بعضها بعد الاطلاع على ما ذكرناه
هذا محصل ما ذكره في هذا المقام وان اشتهر التحقيق فاستمع لما تلوته عليك منقولا ومن ذلك الموثوق انه لا شك ان الاحتياج
الرجالي الى المعرفة حال الرواة فالالزم ح القطع في انه هل يحتاج الى معرفة والمهم في العمل بهذه الاخبار ام الاقتصار على الاحتياج
الى معرفة احوالهم لا يكون الا الاعتبار الاخبار المخبرة الاولى باعتبار الملة دليل خارج على اعتبار صفة في واحد على الخبر من اسلام
او ايمان او عدالة او غيرها لا يعمل بخبره حتى يكون حجة شرعا وقال ابو يوسف وجب التحقيق وجوده وعدمه كما هو مذهب اكثر المحققين
من اصحابنا الثاني باعتبار ان يكون ما ثبت حجيته من الاخبار ما كان مرويا بجامع الشرائط يعني ان يكون دليل حجية الخبر غير دال
الا على خبر من كان جامعا لتلك الشرائط الثالث باعتبار دلالة الاخبار الواردة في علاج التعارض على اعتبار الاعدلية والاوثقية
والاصدقية يجب معرفة المتصف بهذه الاوصاف وهذا ما ذكره بعض المتاخرين والرابع باعتبار اشتراط العمل بالخبر حصول الظن و
حصوله من الاخبار على انحاء شتى وبها اوصاف اخر والخامس باعتبار ان الواجب في الاحكام وان لم يكن سوى تحصيل الظن لكن
يجب التحري في مقدماته ولا شك ان كلما كان الراوي اعدل واوثق واصدق يكون الظن الحاصل من خبره اقوى واتم ولا يتم تحقق
هذه الاعتبارات اما الاول فلانه انما يتم لو ترتب من الادلة الخارجية في الدلالة على اعتبار واحد من الاوصاف التي اعتبرها
الرواة ولا يتم شيء منها كما بينا مفصلا في بحث الاخبار من هذا الكتاب ومن كتابنا المسمى باساس الاحكام وشرحنا على غير هذا الاصول
واما الثاني فلانه لا دليل على حجية الخبر بكون مخصصا بخبر من كان فيه وصف من الاوصاف التي ذكرها بل اشعار في دليل على الاختصاص
بوصف كما لا يخفى على من لاحظ ادلة حجية الاخبار وما يتوهم اختصاصه هو الاجماع ولو كان المستند في حجية الخبر الاجماع لم يتيسر
ينفع في الاحكام كما ذكرناه في موضعه واما الثالث فلان المعتبر في علاج المتعارضين هو المنصوص كما باتي ولم ينص على اعتبار الاعدلية
والاوثقية ثقة وشلهما الا غير رواية واحدة احدهما لا دخل لهما بعلاج تعارض الخبرين وانما هي في تعارض الحاكمين والاخرى لا تجيء
كما باتي بحث التعارض والترجيح مع انه لا يحصل من علم الرجال ما يدل على عليها كما مر وباتي واما الرابع فهو انما يتم مما لم يحصل فيه من حرج
اخرى ظن فيما وعلى الظن الحاصل من ملاحظة احوال الرجال والاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة من كتب اصحابنا موجب لحصول الظن
وما في غير الكتب لا يفيد ملاحظة احوال الرجال لعدم ثبوته من اصحاب الاصول فيفيد ملاحظة ما يعدها ومراد ناس الكتب المعتبرة
جامعا لوصفين احدهما كون صاحبه ثقة ضابطا متدينا يدينه عالما بوجوه صحة الخبر وسقمه متمكنا من تمييز صحيح الحديث عن
عليله عن الازمنة القريبة للمعصوم وكان ذلك معلوما بالعلم الادراكي لا عن ما يعلم من الرجال وثانيهما ان يكون الاصل ثابتا من
الشخص ثبوتا علميا وذلك مثل الكتب الاربعة لا بعض اخر من غيرها كالفقه والعلل والاحتجاج واما لها وعما قلنا
الموجودة في الكتب المعتبرة لاصحابنا مفيدة للظن لانها كما صرح به جمع من اصحابنا انما وصلت الينا بعد ان سهرت العيون في تصحيحها وقرأت
الاعيان في تنقيحها وضبطوا في تحصيلها من سادتنا المبلغين وحجبوا في تنقيحها الاولاد والنسوان كما هو ظاهر من تتبع الاصحاب
وتتبع عن الكتب المدونة في تلك الاثار وبعد فاد منها هو وجه بقرب العلم انه كان ذلك فيما المعاصرين لهم من الاوقات

في ملازمة بيتي ثلاثة سنة ضبط الاحاديث ودونها في مجالسهم والسامعين الانبا ما سمعوا خوفا من تصرف السهو والنسيان فرضي ذلك عليهم
الامر بجائز من جوبتهم ما كانوا يستجازون روايته مالم يجزوا بالصحة وقد عرض على الامام ابي الحسن علي بن محمد العسكري ع كتابا يونس
بن الرحمن والفضل بن شاذان فاثنى عليهما وكانوا يعرفون شيعتهم من احوال الكذابين ويامرونهم بمجانبتهم عرض ما يرد من جهتهم على الكتاب
والسنة ويستعدان نقلت عن الائمة اذا سمعوا من اجمعهم مثل ذلك ان يتحملوا بعد ذلك نقل ما لا يتيقنون الصحة به اذا ما نقلوه من
الاحاديث بان الاخبار التي يرويها انما كان من احاديث الكفرة والزندقة والاخبار بالغرائب ومن علم من اصحاب علم ما ذكرنا انهم
شذوذ والامر في ذلك حتى ربما اختاروا من الرجل لكانوا يجانبون الرجل بمجرد التهمة بذلك كما وقع لاحمد بن محمد بن عيسى
مع البرقي وسهل بن زياد ومن الظاهر انه مع شهرة الامر في معروفين لا يعتمد احد ممن اطلع على احوالهم على روايتهم الا بعد تبينها
عما يوجب صحتها وقد نقل الصدوق في العيون حديثا في سنده محمد بن عبد الله الاسكافي المسمع فقال كان شيخنا ابو الوليد يستثني
وانما اخرجنا هذا الخبر في هذا الكتاب لانه كان في كتاب ابن حمزة وقد قرات عليه فلم ينكره واراه لي فانظر الى شدة احتياطهم في عدم النقل
الا مع انتفاء القرائن وكانوا يستجيزون الرواية بمجرد الوجدان بل يردون ما روي لهم اما سمعت ان ايوب بن نوح رفع رقعة الى محمد بن
احاديث محمد بن سنان فقال ان شئتم ان تكتبوا ذلك فافعلوا فاني كتبت عن محمد بن سنان ولكني لا اروي لكم منها شيئا وانه قال بعد ما سمعه كلها
فيه لم يكن في سماعنا وانما وجدته وبالجملة من اطلع على اهتمام السلف في ضبط الاحاديث ونقلها يحصل له الظن بصدورها ونحوه لا يقول
لو لم نوجب العمل بالظن المتاخر بان الثقة الثبت الضابط العلم اذا جمع كتابا في الاحاديث في زمان يكثر فيه القرائن بل يمكن تحصيل العلم بها لا سيما مع وجود
الاصول المعتبرة المعروضة على المعصوم المتخلفة من ابدي الثقات المعروفين ويريد كونه موجبا للناس ودستورا لهم ويقرب من زمانه من الائمة
ويمكن من غير الصحيح من الفاسد لا يجمع الا ما ظهر له صحته سيما مع شهرة الكذابين واجتناب الرواة عنهم وهل الظن بصحة تلك الاخبار من جهة
اخرى من ظن يحصل من نقل احد ليس بالاطلاق من جهة ما قالوا انه ما كان في مقام الشهادة لم يفد نظرا انه اراد من العدالة ما يعمل به
ثم اذا ضم مع ما ذكرنا شهادة جمع من العدول على صحة تلك الاخبار او الاجماع على العمل بها يصير الظن اقوى انظر الى الشيخ الاجل ابي جعفر الطوسي
يقول اني وجدت الفرقة المحقة مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي دونها في تصانيفهم ودونها اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يدفعونه
وهذا السيد السند المرتضى يقول في جواب المسائل التبانيات اكثر اخبارنا المروية معلومة مقطوعة على صحتها اما بالتواتر او بالقرائن
دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها في الكتب من طريق الاحاد وقال شيخنا الشهيد في الذكرى
من اجوبة مسائل ابي عبد الله مراربعمائة مصنف لاربعمائة مصنف ودون من رجالهم له المعروفين اربعة الاف رجل وكذلك مولانا ابا الحسن
ورجال باقي الائمة مشهورون معروفون ولهم مصنفات مشهورة فالانصاف يقتضي الجزم بنسبة ما نقل عنهم اليهم وقال شيخنا
الشهيد في شرح الدراية فكانت استقرار الامامية على اربعمائة مصنف سموها اصولا فكان عليها اعتمادهم وتداولت الحال الى زمان
مصنفها ولعلها جماعة وكتب خاصة واحسن ما جمع منها الكافي والتهذيب والاستبصار ومن لا يحضره الفقيه وقال ما
ان اثر الاجازة بالنسبة الى اليوم انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا فانها متواترة اما الاول فلعدم
صحة مضامينها نفسها لا يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة فيها لغالبا وقال شيخنا البهائي في وجيزته ان جميع
احاديثنا الا ما ندر ينتهي الى ائمتنا الاثني عشر ع الى ان قال وقد كان جمع قدماء محدثينا من كلام ائمتنا اربعمائة كتاب تسمى الاصول
ثم تصدى جماعة من المتاخرين لجمع تلك الكتب من تهذيبها تقليلا للانتشار ومسهيلا على طالبي تلك الاخبار فالفوا كتبا
مضبوطة مشتملة على الاسانيد المتصلة باصحاب الائمة كالكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار وقد
والخصال والامالي وعيون الاخبار وغيرها وقال الفاضل التوني ان احاديث الكتب الاربعة ماخوذة من اصول كتب معتمدة

معول

معول عليها كان مدار العمل عليها عند الشيعة وكان مدة من الائمة عليهم السلام بان شيعتهم يعملون بهذه الاصول والاصحاب وكان مدار معاملة الحديث
وسماعه في زمن العسكريين ع بل بعد زمن الصادق ع على هذه الكتب ثم اذا ضمت مع ذلك شهادات المشايخ انفسهم بمرتبة الظن من العلم
اولا تسمع قول الصدوق في اول الفقيه لا قصدت الى ايراد ما افتي به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس
ذكره وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع وقال ثقة الاسلام في اول الكافي في جواب سؤال النفس
عند التصنيف وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع فيه جميع علوم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد
ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل بالاثار الصحيحة عن الصادقين ع لا اني قال وقد يسر الله ولله الحمد تاليفه ما سئلت والجملة
من نظر الى ما ذكرنا وفي شهادات المشايخ والعلماء يظهر له صحة ما ذكرنا الا ترى الى المورخين الذين يوثقون كتابا في
التاريخ مع ربطه بعلم او حكم شرعي ومع علمهم كونهم في تلك المثابة من الوثاقة والعلم اذا اراد واذكر شيئا لا يذكرونه
الا بعد تثبت وحصول الظن بصحته وكذا نامل في نفسك اذا اردت جمع اثار شخص الى ما غلب على ظنك صحته وكيف
ظنك بالجلة الذين هم امناء الدين وحملة احكام الله تقدس ذكره سيما اذا كان ما يجمعون مما يعمل به الخلائق اجمعون
اليه ويتمسكون به في الدين ثم لا تتوهم عدم حصول الظن بصحته وربما كثرت المشايخ لا ذهبها اما بعارض المعصوم
او بغيره او لم يعمل بها ويخالف الاجماع او المذاهب وكذلك نرى بعض المشايخ لم يعمل بما في كتاب بعض اصحابه ورده لان صحة الاسناد
لا يتلازم شيئا مما ذكر لان المراد بصحتها كونها مقطوعة الصدور اجمع مظنونة لا تنافي بين صدوره وصدور ما يعارضه في
نظرنا لان دواعي الاختلاف كانت كثيرة لهما تقوى على انفسهم المقدسة واصحابهم في باب الاحكام فيكون لهذا اختلاف
ما يحكون الاخر وايضا لكثير من الاحاديث معان وتاويلات لا تصل اليها عقولنا وايضا ربما يحكمون على شخص بحكم ملائم
بعض خصوصياته يظهر من رواية الصدوق طه عن خالد بياع الغلمان في رجل يحرم اهله وعليه طواف النساء فقال
هذا ذكر الشيخ طه في العدة ومن هذا يظهر وجه عدم قدح مخالفة الاجماع والكتاب ايضا في حصول الظن بالصحة واما عدم
عمل الراوي او غيره من المشايخ فيمكن ان يكون من اجل ظن عدم الدلالة او الحضور على معارض راجح في نظره او مثل
فان قيل من احاديث تلك الكتب ما قد صرح مؤلفه بوضعه وضعفه فكيف يكون الجميع صحيحا قلنا مراد ائمتنا صحة الجميع
جميعه ما لم يكن دليل من الراوي على ضعفه والا فالامر فيه واضح بل نصرحهم في بعض المواضع ببعض شواهد الحديث
قرينة على خلوه ما لم يصرحوا فيه به عنه واذا عرفت ذلك علم انه اذا كان الظاهر في حجية الحديث هو الظن الحاصل
لو لم يلاحظ احوال رجاله لحصوله بدونها نعم اذا كان القدماء ناظرا لموجود من قبل زمان المحمدين الثلاثة
ايضا ربما يحتاجون الى معرفة حال الرواة لان في تلك الازمنة لم يكن الاحاديث منحصرة في المدونة وما كانت منها
مدونة لم يكن الجميع منقولا منسوبا الى الثقات المتقين بل كان الناس قريبي عهد الى المعصوم في الاكثر ولكن
محتملي الرواية موجودين في غاية الكثرة ولم يكن كل خبر مقرونا بقرينة دالة على صحته فكثيرا ما كانوا يحتاجون
الى ملاحظة حال الرواة لتحصيل القرينة او رد ما لا قرينة معه والحاصل ان مقصودهم كان تحصيل القرينة والظن بصدق الخبر
وكما ان ملاحظة حال الراوي ايضا احد طرق الظن فلعلهم خوضوا من العمل وتكلوا في شرائط العمل بالحديث من جهة صحة
من غير تشبث بحديث بل لرد وابطال موجبات الظن فقالوا ان من شرائط ملاحظة حال الراوي ولم يقصدوا ان ذلك
لازم مطلقا حتى في خبر يظن صدقه من قرينة اخرى اكثر مما يظن من حال الراوي بل كان غرضهم ان الخبر المجرد عن جميع القرائن

يجب ان يكون فيما رويه ثقة مثلا حتى يكون منضما مع قرينة اليه ثم المتاخرون منهم الموجودون في زماننا اقتصروا على الرواة والكتب المعتبرة اربابها الاولون
في الطرق الى الرواة مطلقا ولا حظوا كتب الفقه وذيولهم وسراوا انهم ذكروا للعمل بالاخبار شرائط فمن عموا ان ذلك في كل خبر او رواية
ولم يتفطنوا بانه لا شك في انه لا يعتبر في العمل بالخبر العلم بصدوره والا لما امكن العمل بخبر غيره واسطة غالبا بل المعتبر هو الظن بالصدور
حتى يكون وهو طريق حصول ولذا ترى القدماء يرون كون في مقام ذكر قرائن صحة الخبر اسرسل غير معيدة الا المظنون كوجود في اصل مشهور
ويجعلون واحدا منها كون الراوي ثقة ولذا ترى المتاخرين يحملون بالضعيف المنجبر بالشهرة او بمرسل من ظن انه لا يرسل الا عن ثقة او انه من
مشايخ الاجازة او من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وشبه ذلك ولم يتاملوا في ان الظن الحاصل من نقل الثقة العالم المتدين عن كتابه
ليس باقوى من ظن حصل من تعديل ارباب الرجال سيما اذا كان الناقل في غاية الورع عالما بما يرد من شدة الاحتياط في رواية
الاخبار وان من رواتها من لا يحل نقل روايته بحرفه وكان متمكنا من تحصيل القرائن سيما مثل الكليني الذي كان في زمن الغيبة الصغرى
وخالط السفراء عشرين سنة وكان متمكنا من استعلام حال الوكلاء عن الصاحب بالكتابة والمشافهة وكانت النقاد المشترون
للقلم المعصومين موجودين لا سيما اذا شهد بان ذكره من الآثار الصحيحة من الصادقين او بانه لا يذكر الا ما يفتي بصحته او بانه
حجة بينه وبين الله او بانه حجة المتدين به او لهداية الناس وامثال ذلك سيما مع ملاحظة اهتمام الاقدمين في ترك الرواية عن غير
الثقة واذا انضمت مع خبره قرينة حتى قال الطباطبائي بخبر جعفر بن محمد بن مالك بعد حكمه بضعفه ولا ادري كيف يروي عنه شيخنا الثقة
ابو جعفر بن بابويه وشيخنا الجليل الثقة ابو غالب الزراري وهي ست فصل بن الحسن الطبرسي وله كتب في الفقه مروية عن الرجال الموثوق بهم
ومرويا تهم فلا يعول على ذلك ذكره وقال ابن الغضائري في محمد بن فرات ضعيف جدا لا يكتب حديثه الى غير ذلك وقد روى
عن الصادق انه قال اتقوا الله واتقوا الكذابين وهل يجد من نفسه كذبا اذا روت صحيح كتبنا وشهد بمثل ذلك على تصحيح الاصول
عندك لا احتمل انه يحصل بذلك العلم بصحة جميع تلك الاحاديث بل اعترفوا انه يحصل الظن القوي او المتاخم للعلم والاقوى من الظن
الحاصل من اخبار الضعيف المنجبر بالشهرة ومن نقل الكشي الاجماع على تصحيح الرواية او الشيخ انه فلانا لا يرسل الا عن ثقة ومن نقل الاصول
من مشيخة الفقيه اعتمادا على الرجال سيما مع انهم يحصرون لم يلاقوا جميع سلسلة سنده بل كان بالاخبار مع انه لا يحتمل لم يعارض
جميع روايته حتى احتاج الى الظنون الاجتهادية سيما مع ان اسر الحق لم يخلف فيه والمشهور بين القدماء انه خطأ الاسلام
الظاهر ولا يعلم قدر المراد لهم من حصل الظن وهل يكفي باطلاقهم في التعديل الا لاصل عن الظن بهم بانهم لما جعلوا انما بالعدالة
المطلقة مع ان اسر الحوالة تختلف فيه فلا يريدون الا ما يقبل الكل وهل يكفي تعديلهم مع انه كان ظنيا الا بمثل ذلك فكيف لا يكفي
بل وقد نقلوا الاحاديث مع تصريحهم سيما ان جامعي الاحاديث كانوا اعلم واتقى وافقه والاحتياط في امر الحديث اشد واكثر تحقيقا
مع ان سبب جمع الحديث ليس الا للعمل واما نقل الرجال فقد يكون لغرض اخر ويظهر من الشيخ طاب انه كتب فهرسته او رجاله لاجل
بانه لا راوي كلهم وكثير منهم صرحوا بان مطلوبنا ذكر صاحب الذات اصحابنا هذا كله مع ما نرى في الحوالة من اختلاف اسناد الاحاد
يخرج قوله ثلثة او اثنين من القدماء فيها مع انه يمكن ان يكفي التعديل من قبيل الشهادة فيجب ان لا يكتفي فيه بالكتابة او شهادة
الفرع والقول بالاخبار لو تم فانما هو بظنون اجتهادية موقوفة على ظنون اخرى هذا مع ما نرى من كثرة الاختلاف في الجرح والتعديل
ووقوع الخطاء والغفلة منهم مع ان من المحتمل كون لم يعلم انهم يلاحظوا حرام ايما نهم كما بن عقدة وابن فضال وغيرهما فالى في الواسطة
وضعيف المشترك يكفي فما بالظنون ضعيف جدا واسر اقناعية ولذا قال الحسن السبط الصدر بعد تسميته كتبا اخبارنا قال
ثلثة اذا ملاحظة الصدق في التسمية الاولين وتقبيل الظن به جاء في كتب الرجال لا طائل تحته واما الاخيرة فصل المواب
وعدالته بل وحكم وشهادته بصحة احاديث كتبه بعيد ان يدعيه مما يفيد عموم الرجال وبالجملة هو يجعل المناط في حجية الاخبار

قال فلت

قال فلت لا يحصل من تلك الاضمار المذكورة في الكتب المعتبرة الظن مع تلك القرائن والامارات الواضحة وعلم الشهادات فكيف تقول بحصوله من تصريح علماء
الرجال المشروب بانواع الاختلالات المبتنية على امور استحسانية اقناعية وان قلت يحصل الظن منها اقناعية ما لاحظ علم الرجال وانه قلت فانه
تقوية الظن منهم يرجع الى الاعتبار الخامس وفيه منع وجوب تحصيل الظن الاقوى وما الدليل الذي يدل على ان الخبر الذي هو حجة هو ما يكون
اقوى من غيره مع انه لو اخذت بغير الاقوى ايضا يرجع مع التعارض بتقديم ما يدل على علم الرجال ايضا وان تركته منه لم الاعتماد على ما ذكرت من
الاضمار ان لا يوجد خبر الا ويوجد اقوى منه فاوة الظن ايضا هذا وبما ذكرنا وبما لاحظته ان اصل من على انما لم يتفق في الاستناد على الصحيح
يظهر انه لا يعلم الاحتياج الى علم الرجال محققو اصحابنا والسابقين سلك الظن بالاكثر المستدلين بالاية والمشترطين لمعنى الاوصاف اصحاب علم
بغير الصحيح من الحسن والموثق او الضعيف المنجبر وما في سنده واحد ممن قال الكشي انه من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه او الشيخ انه
لا يرسل الا عن ثقة وامثال ذلك واستدل لانهم يحصلون الشيخين بن الك يظهر انهم يكتفون بالتبيين الظني ولا شك انه اذا كون الوجوه
اشتبه بينا من هذه الامور ولا ادري ان قول الكشي ان فلانا ممن اجمعوا على تصحيح ما يصح عنه وان الشيخ لا يرسل الا عن ثقة كيف يكون
التبيين وقول الصدوق والكليني ان الخبر صحيح او حجة فيما بيني وبين الله وسائر ما ذكرنا لا يوجب هذا الحكم مع انه اسناد ما ذكره
من الاوصاف لو تم لم يستخرج عن علم الرجال بالتقريب الذي تقدم منا ثم انه قيل بتوقف الاجتهاد على علم المعاني واحواله وصحة المنقول
عن الشهيد الثاني في كتاب اداب العالم والمتعلم وعن الشيخ احمد بن محمد المتوج البحراني في كتاب كفاية الطالبين وعن الشيخ
الاوسي من المشايخ وقيل الثلثة مكملة وقيل الحق ان بعض الاوسي مما يتوقف عليه كما هو بحث القصر والانشاء والخبر وما يتعلق
بمباحث الحقيقة والمجاز واقسام الدلالة ولو جعلنا الاولة مفيدة من الموجبات ثبت الاحتياج الى الثلثة ورد بان اكثر مسائل هذه العلوم
غير محتاج اليه في الفقه وما ذكر منه وهو ما ذكر في كتب الاصول واما الاقسام كما فانها يوجب الترجيح لو اوجب العلم او الظن بكون الكلام
عن المعصوم بحيث يجب مقابله موهوما ومثل ذلك في اضمار الفرع مع نادر والمحتمل ان ذكر بعض مسائل في كتب الاصول غير
للاحتياج فان ذكره فيها لا يخرجه عن كونه من مسائله ولكن الحق ان ما يذكر في الاصول من هذه المباحث غير ما يذكر في العلوم
الثلثة وانه ليس البحث عن الحقيقة والمجاز كيف كان من البيان لانه ما الاصل يدخل هذه المباحث فيها ويحتاج اليه في الفقه كما
لا يخفى على المطلع فالحق ان الثلثة من المكملات كالحساب والهيئة والطب والهندسة فان لبعض مباحث كل منها مدخلية
في الاحكام كما الاربعة المناسبة والخطائين والجبر والمقابلة من الاول وما يتعلق بمباحث القبلة وكروية الارض من الثاني
لمعرفة تقارب مطالع بعض البلاد مع بعض وتباعدها لما يترتب عليه جواز كون اول الشهر في ارض غدا ما هو في اخرى وكون الشهر
ثلاثين او عشرين يوما لبعض الاشخاص ومعرفة القبر والمرض البيع الفلكي والتيمم ولعنا الخامس الثالث وكل العروض ثلاثة يترتب عليه
ما لا يتاع من الزيغ وانما جعلت هذه من المكملات دون الشرائط اذ لا يعول على الفقيه الا الحكم باتصال الشبهات واما تحقيق اطراف
الشرائط فليس في وسعه كذا اعلم وعليه مؤاخذة والاولى ان يعلل بان ما ذكر المجتهد من حيث هو مجتهد استخراج احكام الفقه الملقاة
من الشارع عن اوليتها الشرعية دون الحكم في الجزئيات والا كان هو من حيث انه حاكم والمبين من الذكر ورد من هذا
كان لها مدخل في الحكومة ولذا عدت من المكملات اختلفوا في جواز التجزي في الاجتهاد وعدمه والظاهر مقدمات ينفعل
في هذا المقام وفيه الاولى قبل ما ملخصه ان جواز الاجتهاد والتقليد ووجوب الرجوع الى المجتهد من المسائل الاصلية المتعلقة
باصول الدين لا من اصول الفقه ولا من فروعه وهو جزء جزئي بوجوب الشارع الامام لانه لا اشكال من لزوم معرفة الحجة
بعد علمه من الضرورة ولا دخل لذلك في الفرع فان المراد بها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل بالادلة وما يتعلق بها الاصول وهي

الاعتقادات التي لا يتعلق بالتكليف بلا واسطة وان كان لها تعلق به في الجملة والذي يعد الفقه فانها عن محل ارض الجملة وليس
منها بل معرفة حقيقة الاعتقاد ايضا ليس منها والحاصل ان الرجوع الى العالم باحكام الشرع في الفقه من مسائل اصول
الدين التي تثبت بالعقل وبالنقل ايضا مثل المعاد ووجوب احكام الامام فكما لا بد للمكلف الاعتقاد بالامام فكذا لا بد من
الاعتقاد بوجوب متابعة العالم بعد تعلم فقه اما بالنقل او بالعقل اما العقل فلان كل من يدخل في ديننا مثلا
يعلم بالضرورة ان له احكام كثيرة على سبيل الاجمال وان التكليف لم ينقطع وانه لا بد ممن يعلمه على التفصيل ليس الرجوع اليه
وليس في الملك الا فقهاء العلماء واما النقل فلكل ما ورد من الامر بالسؤال عن اهل الذكر والرجوع الى العالم بهذه
الاحكام مع بداهتنا شركنا مع الحاضرين اقول تحقيق المقام ان لكل شريعة ومذاهب احكاما كثيرة مختصة بها
او غير مختصة بعضها بعض من مسائل اصول الدين او المذهب وبعضها من فروعه ولا بد في التمييز بين مسائل كل
من غيره منها وذلك المسائل مختلفة من حيث تلك الجهات التي هي صالحة لامتياز الاصول عن الفروع
بل ما يحتمل مدخليته فيها امور الاولى جهة الاعتقاد والعمل فان الاحكام بر منها مصورة بين الاحكام الخمسة
صريحا او تضمنا ولها متعلقات هي ما يرد تلك الاحكام عليها وهي كثيرة لا تخرج عن قسمين اما اعتقاد او عمل
حكم يرد على الاعتقاد يسمى بالاعتقاديات كوجوب اعتقاد التوحيد والنبوة والولاية وامثالها وكل حكم يكون وارد
على العمل يسمى بالعمليات كوجوب الصلوة والزكوة والحج وغيرها ثم قد يستلزم الاعتقادي حكما اخر عمليا كما ان وجوب
اعتقاد نبينا يستلزم وجوب طاعته وبالعكس كما ان وجوب الصلوة يستلزم وجوب
اعتقاده بل العكس يطرد وح فيمكن ان يكون الاحكام الاصولية ما كان متعلقة الاعتقاد مطلقا سواء كان لازمها
او ملزومها الحكم على اصل الفروعية ما كان متعلقة العمل سواء كان لازم الحكم اعتقادي يعني ان صورة
كانت تلك الملازمة فقط والا كل حكم على الازم لحكم اعتقادي هو اعتقاد النبوة ام لا ويمكن ان يكون الاصولية
ما كان متعلقة الاعتقاد بشرط ان لا يكون لازما لحكم على اي لا يكون معرفته بواسطة الملازمة بل كان نفسه حكما اصليا
والفروعي ما كان غيره مطلقا وههنا احتمال ثالث هو ان يكون الاصولية الاعتقاديات الاصلية والعمليات الفرعية
لها خاصة لها والفروعية غيرها والثاني من جهة مدخلية العقل وعدمه فان الاحكام على ثلثة اقسام
ما ينحصر طريق ثبوته بالعقل وما ينحصر بالنقل وما يمكن اثباته بهما كامامة الاوصياء وحرمة الكذب الفساد
ووجوب الودعة وامثالها فيمكن ان يكون الاصولية ما كان من الاول والفروعية غيره ويحتمل ان يكون
الطريقين معا من الاصولية والثالث من جهة ضرورة الدين وعدمها فما كان من الاول يكون من الاصول
والثاني من الفروع والرابع من جهة لزوم العلم فيه وعدمه فما يلزم منه تحصيل العلم شرعا والا عين تحصيله يكون
اصولا وما لم يكن كذلك يكون فروعا والخامس من جهة الحكم بالكفر في مخالفته مطلقا وعدمه والسادس
من جهة كونه مبنى لسائر المكلفات او اكثرها او كونه شيئا موقوفا عليه وعدمه فما كان من الاول كوجود الباري
ونبوة النبي وامامة الوصي وامثالها من الاصول وما لم يكن منه يكون من الفروع والكسائي ان يكون المراد بالاصول
الخمسة او من يدعيها انقاد الاصول عما يتعلق بمعرفة الباري سبحانه والنبي والامام وصفاتهم والمعاد
وبالفروع ما سواها من احكام الشرعية وعدم كونه غير الاول والاخير مثال للتميز ظاهر المقام بل لا ينبغي الريب

كون بعض اقسام الاول مثلا ايضا اذ لا شك ان الاعتقاديات المتعلقة بمسائل الاصول فانحصر المراد في اصل الامر بين اصل
الاصول ما يتعلق بمعرفة الباري والحجج والمعاد مطلقا والظاهر انه يطلق على كل واحد منهما اصول الدين في عرف
ذلك فنقول لا شك ان كلا من الاجتهاد والتقليد والرجوع الى المجتهد والاخذ بقوله عمل خاص وفعل مخصوص ولا دخل له
بالاعتقاد اصلا وليس رجوع العامي الى العالم الا كرجوع العالم الى الشاهد فلا يكون من الاعتقاديات ولا مما يتعلق
بمعرفة الباري والنبي والامام والمعاد فلا وجه لجعله من اصول الدين او المذهب واما اعتقاد وجوب الرجوع
او اعتقاد وجوب الرجوع الى المجتهد فان كان من الاعتقاديات ولكنه من قبيل وجوب اعتقاد الصلوة يعني ان
وجوب هذا الاعتقاد وجوب يبقى ما مر في من وجوب العمل وباعتباره والا فلم يكلف احد بهذا الاعتقاد
من حيث هو لا يتوقف المكلف على عدمه زائد على عقابه على عدم الرجوع على القول بعدم العقاب على المتعبد واما ما
قال المتقدم من ان كان ان معرفة ان الامام من هو من الاصول فكذا معرفة ان الحجة بعد الغيبة من هو الاول
لان ذلك في الفروع والثاني يجري مجرى الاول ففيه ان الفرق بينهما واضح لان كلا منها وان كان من متعلقات الاعتقاد
الا ان وجوب معرفة الامام واعتقاده انه من هو تكليف اصلي ثابت بالعقل والنقل مصرح به بخصوصه كما في الخبر المقبول
عند الفريقين من مات ولم يعرف امام زمانه وهذا الاعتقاد مكلف به ولو لم يكن حكم عملي وليس وجوب ما مر ذكره من
عمل بل متعلق المعلمات فرعه بخلاف وجوب اعتقاد المنبعث الغيبة فانه لم يكلف به تكليفا اصليا وليس دليل على وجوبه
مع قطع النظر عن وجوب الرجوع الى العالم الذي هو حكم عملي نعم لما ثبت وجوب الرجوع يلزمه وجوب اعتقاد ذلك
فهذا حكم تبعي وقد عرفت ان الاعتقاديات المتبعة ليست من اصول الدين في شيء ان فائدة الخلاف في كون
المسئلة من الاصول او الفروع يظهر في جواز التقليد وعدمه فانه لما كان المطلوب في الاصول العقائد عدم
ستر توضيحه واما الفروع فلما كان المطلوب فيها هو العمل فيمكن فيها التقليد ولو لم نظر مطابقته للواقع الثاني
اعلم ان مقصود من يدرج مسئلة جواز الرجوع الى المجتهد في اصول الدين دفع شبهة هي انه لو كان الفروع
لكان استنباطه من مسائل المجتهد فالعامي لا يمكنه الترجيح فيه لتوقفه على بلوغه مرتبة الاجتهاد ولا التقليد
لاستلزامه الدور وبعد عدمهما من الاصول يكون كل احد مكلفا فيه بتحصيل الاعتقاد ولو من الدليل كمسئلة التوحيد
والنبوة والامامة فان فهم ذلك ليس باصعب من فهم هذه مع ان الكل مكلفون فيها بالاعتقاد اقول ولما
علم ما ذكرنا من كون هذه المسئلة من الفروع فدفع الشبهة بان الفروع ينقسم الى ضروري وغير ضروري
الاول ما يستقل به العقل وغيره والذي يتوقف على البلوغ الى مرتبة الاجتهاد هو الاخير واما النبوة فلا والا
ان وجوب رجوع الجاهل الى العالم الموثوق به من ضروريات الدين جرت به الطريقة من زمان النبي الى هذا
الزمان بل هو ضروري في كل دين وشريعة وايضا هو مما يحكم به عقل كل احد بعد علمه بكونه مكلفا والحجة
الذي هو ايضا من الضروريات فهذه المسئلة من قبيل وجوب الصلوة بل اولى بالضرورة يحكم بداهة العقل بها ايضا
فلا يتوقف على اجتهاد بيع ان لنا ان نقول انا لا نسلم ان كلا هو من الفروع يجوز فيه التقليد لم لا يجوز ان يكون
مسائلها على قسمين قسم يجب فيه الاجتهاد على كل احد وهو هذه المسئلة وقسم لا يجب وهو غيرها والا
يرد ان العامي كيف يمكن له الاجتهاد فيها لما مر من ان الاجتهاد فيها ليس بصعب من الاستدلال النبوة
خصوصا كل واحد من الائمة وبقاء صاحب الامر والعصمة وامثالها مع ان كل احد مكلف فيها بالاجتهاد مع ان

ماخذ وذن المسئلة اسهل والبحث فيها اقل هذا مع انه اذا امكن الاجتهاد فيها على وجه حصلها من الاصول كيف لا يكون
بعد عدها من الفروع هذا حال مسئلة جواز تقليد الجاهل للعالم واما تفاصيلها كمسئلة انه هل يجب الرجوع الى المجتهد
المطلق او يكفي المتجزي وهل يجب الرجوع الى الاعلم ام لا وهل يتعين الحي ام يكفي الميت وامثالها فلم يبلغ حد الفروع
بل البديهي واما من القول بوجوب الاجتهاد فيها على كل احد او بان الواجب على العامي الاخذ بالقدر المشترك
لا بد اما من القول بوجوب الاجتهاد منها وهو الذي اتفق تقليد الكل كالرجوع الى المطلق الاعلم الحي فلا يجوز معه
الرجوع الى غيره فيرجع اليه في باب التقليد ولكن هذا يجري فيما له قدر مطلق واما ما ليس كذلك كمسئلة ان المرجع
هل هو المجتهد او الاجتهاد وامثالها فلا بد فيها من القول بوجوب الاجتهاد والاخذ بما ادى اليه
الدليل من تعيين احدهما او التخيير بين التخيير والا يلزم منه عسر والحرج اذ حكم العقل بتخيير الجاهل في الرجوع
بين عالمين لا يعلم تعيين احدهما ليس بامر صعب بل هو سهل يكثر من كثير من المسائل الاصولية هذا حال
الطلب انفق العلماء بحثهما واخبارهما مطلقا ومتجزيا وعالما واعلم لا غير ذلك او كان مجتهدا عنده تفاوت العلم
واختلاف فهم واما من لم يتفطن بذلك وكان غافلا عنه فيأتي حكمه انشاء الله تعالى الثالثة في بيان محل النزاع
في مسئلة التجزي وتحقيقه انهم ذكروا ان ههنا مقامين الاول انه هل يمكن ان يحصل لشخص جملة مما يتوقف
عليه الاجتهاد في بعض المسائل على النحو الذي يحصل للمجتهد المطلق بان يكون قادرا على استخراج وجه من الاحكام
من الماخذ وحاصل انه هل يكفي تمكن تجزي الملكة والاقتدار ام لا والثاني انه على فرض وقوعه فلم يجز
في هذا البعض ويجوز له العمل بما يجتهد فيه ويكون قوله فيه حجة لغيره ام لا قالوا واما تجزي الاجتهاد بمعنى ان يكون
قد اجتهد في بعض المسائل بالفعل دون الباقي فمفروض بالمتجزي المختلف فيه والمحصل من ذلك ان ما يتصور ان يكون
هذا النزاع ثلثة تجزي الملكة وتجزي الاجتهاد للمتجزي وتجزي الاجتهاد الفعلي وانما يصح محل الاول دون الاخيرين
من بعضهم ان الاول ايضا غير قابل للنزاع وهو بين قائل بانه غير صالح للنفي وقائل بانه غير صالح للاثبات ولا يبعد ان يكون
بناء هذا النظر اكثر بانه ثم ان الظاهر من كلام المعالم وهو اسبق في موقف الفقه وقوع النزاع في الاخير ايضا
ثم الظاهر الخلو فيه لم يقع من الامامية بل والامن مشاهير علماء العامة ايضا ولو لم يذكروا الاكثر في موارد الاجتهاد
الوجهين نحن ايضا نقتصر على ذكر الاولين فهما معنى الاول في انه هل يجوز تجزي الملكة والاقتدار وحصول
مناط الاجتهاد لشخص بالنسبة الى بعض المسائل خاصة ام لا ويظهر من الاكثر جوازه بل عدهم بعضهم بقيه مما يتوقف
في اثباته على الواحد مناط الاجتهاد المقدمات التي يتوقف عليه من العلوم والاولى تمكن الفقيه والعلم بالمدارك والملكة
التي تمكن بها من الرد وجمعها الاقتدار على استنباط المسائل ولا شك في امكان حصول الاقتدار بعض البعض على
دون بعض فان الاقتدار على كل نوع خاص من الاحكام بل على صنف خاص للانسان بعد ادراكه والاطلاع على ماخذه
واستعداد النفس بسبب ذلك استعدادا قريبا للعلم بان الحكم من حقه فان القوة المحضة لا تستلزم الحكم من الدليل
حاصلة لكل واحد بل والاولى كل من يصدق عليه المجتهد انه الحاذق وانما تصير تلك القوة قريبة من الفعلية بسبب هيئة
المقدمة اطرافه من تحقيق الملكة في ادلته والاولى اخذه وصورة كيفية استنباطه من ادلته فاذا حرف واحد نظر فيه حكم
كلا من خاصة الفقه طريق الاستنباط في المقدمات يكون نسبته اليه كنسبة من يكون في ابتداء الامر الاولى ما يتعلق
العلماء تعتمد على استنباط احكام علم الرجال دون غيره فهكذا يمكن ان يقتدر على عالم على استنباط احكام نوع خاص من ابواب

دون

وكذا في والفرق بحكم وابين لا شك ان سليقة كل احد تتفاوت في الملائمة العلوم والصنائع فيمكن ان يكون سليقته ملائمة
لبعض من المسائل الفقهية دون غيره ولا شك ان الادنى بالاصطلاحات والمدارك من ملكة تامة من حصول الاستعداد
القريب والادنى لا يحصل الا بالممارسة وتكرر النظر وقد يكون ان معصوم بين على نوع مخصوص او صنف خاص او حول تحقيق
الحق وقد عرفت ان الاقتدار والقوة حاصل لكل انسان لاكتساب جميع العلوم في كل وقت وحالة غاية الامر ان بعضها بعيدة
بالنسبة الى شخص قريبة بالنسبة الى اخر ثم ان صيرورتها قريبة بعد كونها بعيدة انما يكون بالنظر الى الاطلاع والاحاطة
بالمدارك والمقدمات والممارسة والانس يعني ان هذه الامور يحدث لحصول الملكة القريبة والاقتدار القريب على
حصول هذه الامور يستعد النفس استعدادا قريبا لافاضة الملكة من المبادي الخارجية بتفاوت منها جليا ولا شك ان
استعداد النفس قريبا لافاضة هذه الملكة بالنسبة الى علم لا يتوقف على جواز النظر في كل جزئي جزئي بتفاصيله
ولا على فهم جميع جزئيات كلي او انواعها او اصنافها او افرادها وكذا الانس بكلام اهله لا يتوقف على سماع جميع جزئيات
عباراتهم بل ان كانت اصنافا او هذه العلم متفاوتة الماخذ غير متناسبة المقدمات مختلفة اصطلاح اهله في كل صنف يتوقف
حصول الملكة التامة بالنسبة الى جميع اصنافه على الاحاطة الاجمالية بكل من مقدمات الاصناف والانس باصطلاح كل صنف
بالاجمال وان كانت اصنافه متلائمة الماخذ متناسبة المدارك متوافقة المدارك متناسبة الاصطلاح يحصل الملكة والاستعداد بالنسبة
الى جميع العلم بمجرد الاحاطة الاجمالية بمقدمات بعض منه والاطلاع على اصطلاحهم في بعضها وحاصل الانس حينئذ ان جميع اصناف
الفقه متلائمة الماخذ متناسبة المدارك متوافقة المبادي غير متفاوتة اصطلاح اهله فالانس في بعض منه يوجب الانس
الى الاصول وفيما يوجب استعداد النفس لحصول الملكة فان مقدمات جميع اصناف الفقه لا تخرج عن العلوم الالية والعلم
المنطق والرجال والاصول ومداركها ليست الا الادلة الاربعة والاخبار ولا يختلف صنف منها بعض دون بعض والاطلاع باصطلاح
الفقهاء الذي يوجب الاستعداد القريب هو اصطلاحهم في كيفية رد الفرع الى الاصل وهو لا يختلف في الاصناف فاذا حصل الاستعداد
القريب بسبب الاحاطة الاجمالية بهذه الامور بالنسبة الى صنف خاص من اصناف الفقه يحصل بالنسبة الى جميع الاصناف لا محالة
غاية الامر ان هذا الاستعداد يتفاوت في القرب بالنسبة الى الاصناف ولكن الاختلاف فيما هو مناط الاجتهاد وسبب الوثوق
لكل ذي ملكة ملكة قريبة اصلا فان في قربها بالنسبة الى الاصناف بل الاشخاص فان المجتهد المطلق يكون اولا قبل النظر
في ادلة مسئلة والفكر في اطرافها استعداد قريب للاستخراج ثم بعد النظر وبقي استفراغ الوسع يصير استعداده اقرب ثم
استفراغه يحصل القرب بحسب حصول ما عرض عليه الوجدان ولا شك ان ما هو مناط الاجتهاد هو الاول فالفقيه المجتهد بالمقدمات
فان كان انسا ومتكررا في صنف اكثر يكون استعداده بالنسبة اليه اقرب ولكن ليس بحيث لم يكن له الاستعداد بالنسبة الى صنف
اخر فيه ما هو المناط والحاصل انه قد عرفت ان سبب حصول الملكة هو العلم بالمقدمات والاحاطة بالمدارك والانس
الاصطلاحات جميع اصناف الفقه وابوابه ليس الا العلوم الالية والاصول والرجال والحديث والتفسير ومداركه ليست الا الادلة
الاربعة ومنه يعلم ان الجمع الاجمالي الابواب الفقه وما هو شرط في حصول الملكة من الانس بكلام الفقهاء يكون في بعض
الاصناف لتقارب الكلمات وتناسبها فيحصل الملكة في البعض يحصل في الجميع ومن هذا يظهر انه لا يلزم عدم حصول
الملكة وعابوا ذلك نالم نفرض لم يجتهد ولم يكن له ملكة الاجتهاد في بعض الابواب بان كان لم يحصل فيه كثير من امارتها
وذكروا من القياس على نحو جواز تجزي الملكة بالنسبة الى العلوم وملائمة السليقة بالنسبة الى بعض دون بعض

في الفارق لان العلوم المتفاوتة في النوع مختلفة المقدمات مثل ملائمة المدارك بخصوص حصول الملكة في بعض الاحكام الاحاطة بمبادئه ومداركه
دون اخر وكون السليقة ملائمة لمقدمات بعض ومداركه دون غيره فان مدرك الالهي الامور العقلية ومدرك الرياضي الوهمية
ولا شك في انهما مختلفان وملائمة السليقة مع احديهما والانس بها لا يوجب ملائمتها مع الاخرى والانس بها فلا فارق في المقام
نعم ان كان مرادهم من التجزي في الملكة التجزي في ملاحظة الادلة واما ملاحظتها بخصوصها مع كلها فهم يعني ان يكون المراد انه على
ان يحصل لشخص ما هو مناط الاجتهاد الفعلي في بعض المسائل من الاجتهاد الفعلي في مداركه ومقدماته دون بعض وان كان له
ملكة تحصيل الجميع بان يكون قد اجتهد في بعض مسائل الاصول دون بعض فان علم الاصول الذي هو من المقدمات انه يحتاج
الى الاجتهاد ولا غيره فيمكن ان يجتهد شخص في بعض مسائله دون بعض فان كان له قوة الاجتهاد في الجميع فانه لا يكون
في جواز تجزي الملكة بهذا المعنى بل هو مرتبة من يعني ولكن المراد بالملكة حيث يطلقون هو المعنى الاول ومن ذلك ظهر ما ذكره
من ان تعلق بعضهم بعدم معقولية تجزي الملكة وحمل الخبر بما هنا راجع الى النزاع اللفظي المقام الثاني
في ان من كان متجزيا في الملكة لو قلنا بامكانه او بالمعنى الذي جوزناه فهل له ان يجتهد فيما عنده مدركه ويجوز العمل
بقوله ام لا فالاكثر على الاول وقيل بالثاني والحق هو الاول لوجهين احدهما ان ما يدل على جواز عمل المجتهد المطلق بما
يفهمه من المدارك يدل على جواز عمله بما يفهمه منها لانه لا شك في ان عمل المطلق بظنه ليس الا اتباعه ما يفهمه من الادلة
واتباعه ما يفهمه منها انما يكون بعد حصول الظن دليل على كون الادلة ادلة له ولذا تراهم يحتجون في حجية الادلة وليس
دليل على حجيتها وجوب حمله بها مجرد الاجماع بل لو كان ذلك لم يثبت منه شيء يفيده بل ما مر من ادلة حجية كلامها
وليس في شيء منها ما يختص باحد اصنافه بالمطلق فلا وجه للتخصيص والى هذا يشير كلام من استدل بعموم الآيات والاخبار
الدالة على وجوب اتباع اوامر الله ورسوله هذا حاله بالنسبة الى عمله واما تقليده فلا بد من التقرير ادلة التقليد وهي
ايضا غير مقيد مختصة بالمطلق كما يأتي مع دلالة الدليل الثاني على جواز تقليده وما يفهمه استشهد ابي في ذيل صحيحة الصحيح عن الصادق
قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه فان المتجزي ايضا يعلم شيئا
من الاحكام والاعتراض بان هذا يدل على جواز الرجوع الى من لم يعلم جميع الاحكام والنزاع في جواز الرجوع الى من لم يعلم
جميع المدارك واجيب عنه بان الرواية تشمل غير العالم بجميع المدارك ايضا باطلاقها وفيه ان المنكر للتجزي يزعم ان العلم بجميع
من الاحكام لا ينفك عن الاحاطة بكل المدارك فيعلم عدم التخصيص والمعارض فان قيل المراد بالعلم ليس حينئذ القطع
قطعا بل الاعم منه ومن الظن فيشمل ظن المتجزي قلنا المنكر يقول المراد منه الاعم من الحقيقي ومن الظني القائم مقامه اي
المعلوم الحجية لا جميع الظنون وقد يقرر كلام الاعتراض ما حصله ان الظاهر من الرواية هو العلم فاذا لم تمكن من الرجوع
الى العالم فيكتفي بالظن الحاصل من الخبر الاقوى انتهى ويستدل بحجية ظن المجتهد بعض الاخبار ابن حنظلة مع ان المذكور
منها ايضا العلم فيما ان الظن بالجميع يقوم مقام العلم بالمقبولة فكذا الظن بالبعض بالمشهورة فان قلت ظن المطلق
يثبت حجيته بالاجماع قلنا هذا خارج عن الاستدلال بالرواية ومرجع الى اصالة حرمة العمل بالظن وان الظنون
ومجموع رجوع الناس الى اصحابهم يحصل لهم علم بطريقة الجرح والرواية وانوار اسنى بجملتهم يظنون بالحاصلة
الطرق وعلى هذا فيمكن حال العلم والمعرفة في الرواية على ما يشمل الظن فيتم دلالة الرواية والفرق بين الظن
لاصحاب الائمة والموجود في زمان الغيبة مجازفة اقول فيه ان قيام الظن مقام العلم والاكتفاء به
التمكن ليس مستفادا من المقبولة اصلا بل هو من دليل اخر ما استدلالهم بها عليه ثم وقياس المشهورة عليها غير

الى من الائمة

الى من الائمة مع اصحابهم لو سلم لا يثبت الا العمل بظن من يمكن من فهم الجميع لانهم كانوا كذلك ثم اقول الصحيح في تعليل الاستدلال
بالصحيحة ورد الاعتراض ان دقيق ان المراد بالتجزي من قدر الاستنباط بعض الاحكام بردها الى اخذها المعلوم
اعتبار ومنه العالم بعدم توقفها على غيرها او الظان له بعد علمه باعتبار هذا الظن اذ لو يعم اعتبار الماخذ والتي فيه
ايضا بالظن الغير المنتهي الى القطع او ظن عدم توقفها على غيرها لم يثبت عند حجية هذا الظن لا يجوز عمله اتفاقا لاستلزام اثبات
الظن بالظن فحمل النزاع المتجزي الذي انتهت ظنونه الى القطع لا يخفى ان يقطع او لا فان نتيجة بل يعني ان يقطع مثلا بحجية
الكل او الخبر او الاجماع واشال ذلك ولا شك ان الظن المنتهي الى القطع قطعي فيشمله المسهورة فان قلت انما اللازم في
ان اعتبار الماخذ والمدارك هل هو بالنسبة الى المطلق خاصة او لا قلنا انا لم نسمع الى الان ان يكون النزاع في ذلك
فانه لم يقل به احد بان النزاع في ان المجتهد هل هو حجة المجتهد المطلق او يعم المتجزي ايضا واذ اصالة الحقيقة لو العدم
بالنسبة اليه او اليهما وهكذا بل المراد اثبات هذه الامور او نفيها من غير ملاحظة امر اخر ولا شك انها مما لم يقم
الى القطع لا يكون مفيدا واذا انتهت اليها يعني ان علم شخص حجية الخبر مثلا او اصالة الحقيقة فيكون هذا الماخذ
من الاعتبار عنده مطلقا كان ام متجزيا ولو سلمنا ان النزاع في ذلك فلا يكون الاستدلال والاعتراض من الجانبين
بمثل ما هو مذكور في المسئلة مناسبا للمقام بل اللازم تحقيق الخصوص على ادلة اعتبار المدارك من انها هل يدل
على اعتبارها مطلقا او للمطلق ولما علمنا قطعا عدم اختصاصها به فلا ينبغي الريب في جواز التجزي بالمعنى الذي
كلامنا فيه واستدل على المطلب ايضا بوجوه احدها انه لو لم يكن اجتهاد المتجزي حجة يلزم عدم الحجية جميع الاحكام واللازم
منتف فالملزوم لا ادري وفيه ان النزاع في لزوم العلم بالماخذ كلها لا جميع الاحكام ومنها ان حصول الملكة معرفة
جميع الاحكام ممتنع عندنا لان جميعها كانت موجودة عند الفهم المعصومين وهم لم يتمكن الا من اظهار بعضها
وفيه ان اللازم منه عدم العلم بجميع الاحكام الواقعية ومداركها والنزاع في الاحكام الظاهرية ومنها انه اذا حصل
ملكة استنباط بعض المسائل الشخصي واطلع على امارات حكمه بالاستحصال فعلى ساوي المطلق فيه عدم علمه بامارات
غير الامر على فيه ويرجعه الى قياس المتجزي في هذه المسئلة التي اجتهد فيها على المطلق ومنع التساوي حيث ان المطلق يعلم
على استنباط الجميع دون هذا بطلان لان اللازم في القياس التساوي في الجامع وهنا تحقق التساوي فيما يرجع الى
حكم هذه المسئلة وعدمه في غير الجامع فيه ضايع واعترض عليه بان ما ذكره من جهله تمكن التعلق بعض الفقهاء
واجيب بان الغرض مساوية له في العلم بالمدارك ورد بانها تتوقف على القوة المطلقة اذا مالم يكن كذلك يكون جاهلا
المدارك الاخرى وبه الجهل به يحتمل عنده ان يكون فيها ما يجهل ما يعارض بعض ادلة البعض واجيب بان العلم العادي بعدم المعارض
يعني عدم امكان الاطلاع عليه بعد الاحاطة بما ذكره المجتهدون المطلقون في كتبهم الاستدلالية لا سيما في مثل هذا الزمان
الذي كثرت الكتب المطولة من المجتهدين والمطلقين ونحن ما اشترطنا في المتجزي الا ان يساوي المطلق ومن البعيد ان
يطلعوا على عارض لم يذكروه في كتبهم حين الاستدلال وبالجملة حصول الظن المقام للعلم عدم مالا ظن فيه وطريق
العلم ان كان فيه منه ما اقول لو فرض حصول الظن للمتجزي بالرجوع الى استدلال المطلق فلا يكون جاهلا
لمدارك الاحكام مع ان حصول الظن لمتجزي العلم انما يكون لو كان جهة الكتب الاستدلالية والاحاديث متفقة
في الاشتمال على الادلة واما بعد اختلافها واشتمال كل لاحق على ما يخالف سابقه مع كون مؤلف السابق ايضا مجتهدا مطلقا
كيف يظن ذلك فانه قلما يتفق ان لا يشمل اللاحق على نحو زائد على ما في السابق فاذا نظر المتجزي الى السابق ثم راى في اللاحق

ما ليس في السابق ثم في اللاحق اللاحق ما ليس في اللاحق وهكذا كيف يظن عدم خلو الاذهان عن جميع ما يتعلق بالمسئلة فان الظن
لا يحصل بالرجوع الى الكتب او كما بين سيما مع مشاهدة تكثير اختلاف المجتهدين المطلقين في اية شيء كثير من متعلقات المسئلة فكل
ما ظن او يعلم عدمه هو المعارض او المخصص بحسب فهم المؤلفين السابقين ويحتمل ان يكون فيما لا يعلم المخترع ما يفهم
منه التخصيص او التعارض لو علمه كما يتفق كثيرا فالصواب ان يجاب عن الاعتراض المذكور بان القدرة على الاستنباط
غير الاحاطة الاجمالية بالادلة فانه ربما احاط علم المخترع احاطة اجمالية او تفصيلية بجميع احاديث جميع ابواب الفقه
من حيث انه غير معارض للدليل ومع ذلك لم يقدر على استنباط ما يتعلق بها من المسائل عنها اما يقول انك تعلم
ان قولهم الامر في المدد بالشيء ليس معارضا لقولهم لا صلوة الا بطهور مع قدرتك على استنباط ما يمكن ان يستنبط منه
وايضا قد يترجح في نظر المخترع ان العمل بالعام قبل الفحص ظن بعدم احتمال المعارض فيما وعرج المطلق الذي لا يخرج
ذلك في نظر ايضا ثم يرد على هذا الدليل ان الاعتماد على المناسبات الجزئية قياس بط لاحتمال كون العلة في الاصل كمال القوة وعموم
القدرة فان كمال القوة اشد مناسبة للعلية فان القوة الكاملة ابعد عن الخطاء على ترى ان ذوي الملكات في فنون العلوم الدقيقة
اذا حصلت لهم الملكة الفقهية يطلع على مواقع الخطاء والصواب بما لا يطلع عليه غيره فان الحاكم بالملكة غير الفقه في معرفة خطائه وصوابه
فما ظنك بالملكة الفقهية الكاملة بالنسبة الى مسائله والعقد بانه لا شك في ان ظن بان المعرفة ذي او الاثر لا دخل في
جواز الاعتماد على الظن بوجوب السورة مثلا مردود بانا لم ندع مدخلية الظن في مسئلة بجواز الاعتماد على الظن في اخرى
بان الظن مع العلة بل نقول ان المناسب للعلية هو ما يحصل به الظن بان معاذ هو القدرة التامة فان قيل الملكة قدرة المطلق
مفهومة لامكان كمال قوة المخترع من جهة اخرى فانه من اهل الكتابة وتاليف الرسائل والخطب ونظم الشعر الى قدرة عن
الا الاخر ولكن قد يكون لهذا الشاعر قدرة على نظم اشعار لا يقدر بالاولى عليه قلنا نحن لا ندعي ان العلة هي الاولى بل نقول
ان الاسوبي صلاحية للعلية ولا دليل على علية احدهما بخصوصه قيل انا نعلم علة العمل بظن المجتهد المطلق كونه ظن من هو عالم
بامارات الحكم وقضاء الضرورة بوجوب العمل بمثل هذا الظن لسد باب العلم وتلك العلة مشتركة قلنا الضرورة تقتضي بالعمل بظنه
في الجملة لا مطلقا فيكتفى فيه بالمتيقن عليه وهو الظن المطلق لان الضرورة تقدر بقدرها والحاصل ان العمل بالظن خلاف الاصل
خرج ظن المطلق بالاجماع فيبقى الباقي قيل المقلد ايضا خلاف الاصل خرج العامي فيبقى الباقي على انه يدعي عليه بامرين احدهما
الاصل عمل المقلد بظنه فانه لا يحصل من قول المجتهد الا الظن وعمله بظن المجتهد مع ان ترجيح الظن التقليدي الاضعف على الاقوى
ترجيح المرجوح قلنا مسئلة التقليد اذا كان موجبا للظن للمقلد فلا يكون التقليد على اصل سوى اتباع المقلد ظنه ويكون قول المجتهد
امارة محضة له كالخبر للمجتهد وان كان التقليد فلا يكون عمل بظن واما عمله بظن المجتهد فهو ليس بحجة وهذا التقليد على
المقلد من الابتداء الى انتهاء الامر ثم تقليد المخترع لجزء اما بعد اجتهاده او قبله على الاول اما ان يعلم قبله الاجتهاد
فيسقط التقليدي ضرورة استحالة اجتماع التقليدين ولا يكون ظن اضعف وظن اقوى وعلى الثاني فليس هذا كالاول التقليدي فلا
يلزم ترجيح المرجوح وان قيل المراد ان قبل اجتهاده لا بدله اما من تحصيل الظن الاجتهادي او التقليدي وما كان الاول اقوى
فلو كان مكلفا لزم ترجيح المرجوح قلنا قبل حصول الظن الاجتهادي كيف يعلم كونه اقوى وان ظن المجتهد والمقلد ظاهر بما ذكر
الظن الاجتهادي اقوى ثم لم يرجح اجتهاده على تقليده لانه لا يكون مخالفا للاصل اعلم ان الشيخ
في جواز عمل المخترع بظنه واخرى في جواز عمل الغير بقوله وعاذكر كالاول حجة على الاول والقول بان كل من يجيز له عمل بظنه يجوز له
كالعامي والمتعلم ثم ان بعضهم بعد ما ذكر الدليل وجعله الاعتراضات ثانيا ما خلاصته ان جواز عمل المستدل لا يظهر لي لبعض ما ذكر
ان نص انسداد باب العلم لا مانع عن العمل بالظن لما حصل من تلك المدارك فكما ان المجتهد يعمل بظنه ان كذلك المخترع

ان الدليل

ان الدليل العقلي الدائم على عمل المطلق بظنه قائم في المخترع ايضا ومع ذلك العمل بالظن مطلقا مسلما لكن ربما امكان العلم قبل الفروع
وهو يوقفه بظن المطلق قلنا هو ايضا ظن غاية الترجيح فوكلكم العمل به اجماعي قلنا الاجماع على اعتبار فان ظن المجتهد المطلق
عرض بل لا يوجد له مصداق اجماعي فان المجتهد في الكل المقابل للمخترع على اقسام الاصولي والاخباري والمتوسط
يجعل الاخير فاين الجمع عليه فاعتبار القطعية من جهة كونه اجتهادا في الكل لا يفيده كونه ظنيا حسب الطريقة فان
قلت انما اقوى قلنا لا نم وجوب متابعة الاقوى مع ان الكلام في تكليف المخترع فاذا حصل له ظن بحكم فهو لا يجامعه
حصول الظن له فان الحكم كما فهمه المطلق حتى يقع احدهما اقوى على فرض عنده احتمال ان يكون كما الى قوة المطلق
فلا يحصل له الظن بالحكم مع انا نقول كما ان العمل بالظن حرام فكذلك التقليد ايضا فانا نفهم الاول للمخترع فيكلف
جوز بتمام الفاء فغاية الامر تساوي الاحتمالين ولا مناص عن المخترع وهو ايضا يقتضي جواز المخترع فيظل المنع ويتم
مع الفصل اقول فيه اولا لا مناص من العمل بالظن الحاصل من تلك المدارك ان اراد كل ظن ومن اي نحو فعدم
المناص عن العمل به نم ولذا اراد في الجملة فلا يتفرع عليه ما فرع وثانيا ان قوله الدليل القائم في المطلق قائم في المخترع
ايضا ان اراد انه يثبت حجية ظنهما معا فهو ممنوع لانه لا يثبت الا في الجملة وان اراد ان يثبت الحجية على السواء
فهو ولكن الاجماع على الاول صحيح وثالثا ان ما ذكره من عدم الترجيح بين ظن المطلق والمخترع لاستناد الى ان المجمع عليه
من ظن المطلق غير معلوم بل الاجماع على شيء منه بخصوصه مفيد انه واذا لم يكن اجماع على قسم مخصوص ولكن الاجماع
متحقق على قدر المشترك بين تلك الاقسام بخلاف المخترع فانه ايضا ينقسم الى هذه الاقسام ولا اجماع على تعيين
اقسامه ولا على القدر المشترك والقول بان الاجماع على القدر المشترك مفيد فلا واه لان من يحقق الاجماع
عليه وعدم الدليل على التعيين يحكم العقل بالتخيير بخلاف ما نحن فيه فقد ثبت اجماع على الاطلاق في اقسام المطلق
اصلا فان الخلاف الذي لا منافيه هو الخلاف في حجية ظنه لنفسه ولمقلديه وهذا غير واقع في اقسام المطلق فانه
لا خلاف بين الطوائف الثلث في حجية ظن كل طائفة منهم لنفسه ولمقلديه وانما الخلاف فيما اخر كما في سائر المسائل
الاصولية ورابعا ان قوله لا نم وجوب متابعة الاقوى فيه ان الخصم يقول لا نم وجوب متابعة كل من يلتفت
هو متابعة الاقوى ولو فرض مثله احتمال ان يكون لكمال قوة المطلق التي فيه منع عدم حجية الظن بالحكم مع الاحتمال
نرى حصول الظن لنا مع احتمال وجود معارض لادلته وسابعا ان قوله غاية الامر تساوي الاحتمالين فيه منع التساوي
لموافقة التقليد للاستصحاب وثامنا ان قوله منظل المنع ويتم الحكم بعدم الفصل فيه ان الخصم ان يقول بعدم التخيير بثبت
جواز التقليد منظل المنع ويتم الحكم بعدم الفصل هذا ثم ان الخاصة قد احتج بوجوه منها ان المخترع لو جاز لزم
الدور لان صحة اجتهاد المخترع في المسائل موقوفة على صحة اجتهاده في جواز المخترع وهي على صحة اجتهاده في
المسائل او على صحة اجتهاده فيه او على جواز المخترع والاول دور لان جواز عمل المخترع بظنه في الفروع يتوقف على جواز
عمله بظنه في الاصول فيتوقف الظن على الظن وهو الدور واجيب بجواز المخترع في الاصول اجماعا وهو خلو ثبت
التقليد للمدعي وهو غير المنع والصواب ان يجاب بان صحة اجتهاد المخترع في الفروع يتوقف على صحة اجتهاده في مسئلة
المخترع وهو غير موقوف على ما ذكروه بل على صحة دليل المخترع منه وان كان دليله عليا فلا يتوقف على ظنه
ظنيا فيتوقف صحة اجتهاده في حجية هذا الدليل الظني فان كان دليله ظنيا ففي صحة اجتهاده في الدليل الذي يتوقف
هذا الدليل عليه وهكذا الى ان ينتهي الى القطع ولو لم ينته اليه فلا يصح اصل اجتهاده الذي هو الاصول ولا الفروع

وهذا هو الجواب عن الاعتراض بمثل هذا الدور في عمل المجتهد المطلق في الفروع ومنها ومنه لو جاز لزم التسلسل لان جواز العمل
المتجزي في الفروع مسئلة اصولية وليست ضرورية فلا بد لها من دليل والدليل يقع عليها بالدليل ظني وهو ايضا يحتاج الى دليل
والفرض عدم القطع اصلا فيحتاج الى ظني اخر وهكذا وجوابه الفرق ومنها ان الدليل على حجية ظن المجتهد هو الاجماع
والدليل العقلي المركب من انسداد باب العلم وانتفاء التكليف بما لا يطاق المنتج لوجوب العمل بالظن ونتيجتهما الاجماع
في المتجزي اما الاجماع فظ واما الدليل العقلي فلعدم تحقق جوازه انسداد باب العلم بالنسبة اليه لاحتمال ظهور دليل فقه
وكذا دعوى التكليف بما لا يطاق في حقه اذ في صورة تحصيل المعرفة لكل احد مدرك وفيه ان دعوى انحصار الدليل فيهما
واضحة فان للمجتهد كل من الادلة الظنية لمن يتمكن من الاستدلال بها كالخبر والكتاب والاجماع وحاصل العقل ادلة منتهية
الى القطع بواسطة او بدونها ولا يخفى دليلها انها يفيد الظن كما ظن به ان عدم جريان الدليل العقلي في ظن المتجزي
لما ذكر مردود بان دركه انسداد باب العلم في مسئلة لا يتوقف على المداقة اذ على استنباط كل الاحكام وكذا لا مدخلية لتلك
في العلم بكل المسائل بل مسئلة متى يمنع امكان تحصيلها عن التكليف بما لا يطاق مع انه قد لا يتمكن من تحصيل القدرة التامة
مطلقا او في وقت حضور المسئلة نعم يمكن ان يقال ان المقدمتين لا يثبتان للمتجزي وجوب العمل بالظن لامكان ان يكون
حكمه كقليد المجتهد المطلق ولكن مثل وارد في المطلق ايضا لامكان ان يكون حكمه الاحتياط منهاج ج اختلفوا
في اتصاف كل مجتهد بعدمها وعلى التاثم في اثمه وعدمه والكلام اما في العقليات او الشرعيات القطعية او الظنية وعلى
التقادير اما من جهة الاصابة والخطاء او الاثم وعدمه فههنا ابحاث البحث الاول في الكلام من الاولى من جهة
الاصابة فذهب غير العنبري الى ان المصيب فيها واحد وهو من طابق اعتقاده الواقع وقال العنبري ان كل مجتهد مصيب
وارجعه العلامة والدعي رحمه الله الى عدم الاثم والتحقيق عن المعقول والمطلوب نحو من ان يحتاج الى البيان
البحث الثاني في الكلام فيها من الجهة الثانية والكلام فيها ان متعلقة للتكليف واما غيرها فقد عدم الاثم
على الخطاء فيه فذهب الاكثر الى ان المخطي فيها واحد اثم وعليه الاجماع في تحقيق الحاجبي والتمهيد والاصفهاني وفي الحاشية
في العدة وقال الباجي والعنبري لا اثم عليه وان جرى عليه في الدنيا حكم الكفار ان كان الحكم فيما ثبت كفره منكره وفاقا
بعض متاخري اصحابنا وهو المختار لما يلزم الظلم على الله وبطلان التكليف بما لا يطاق وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
انها والاول صحيحا وما ورد من ان الله لا يحتج على العباد الا بما عرفهم فان قلت لا يلزم ذلك وعدم التعذيب حيث خالف
لم لا يجوز ان يترتب على هذا الاعتقاد المخالف للواقع اثم اخروي كما لو ترتب اثم دنيوي على بعض الافعال الغير الاختيارية
كالوقوع من الجبل قلت فيه ان خروج عن النزاع لانه انما هو في الاثم والمؤاخذة اذ ذلك الاثم اللازم ان كانت
فيه جهة مصلحة وخير فلا يكون الا حقيقة كما في كثير من الاثام الدنيوية والا يلزم ان يكون الماموربه منهيا
خالية عن المصلحة فاذا موضع الاجتهاد يكون هو الماموربه لا صحة وهو لا يوافق قوانين الحنفية اصح الاكثر ومنها
العمومات الدالة على تعذيب وجوابها انها مختصة بغير من اجتهد وبذل جهده لما مر بل مرجع بعضهم وتمسك بعض
الظواهر الامر لما لو الجاهلين وجاهدوا واستكبارا ومنها الظواهر الدالة على وجوب تحصيل العلم
في اعتقاده وهو الاعتقاد المطابق للواقع وجوابها انها مختصة بحال التمكن مع ان هذا المعنى للعلم اصطلاح خاص والظاهر
من المتبادر وعدم صحة السلب بتتبع اللغة ليس الا الجزم ومنها الدليل على الاثم كما قيل حتى عنه بل على قتال الكوافر
من غير تفرقة بين المقلد والمجتهد ولولا الاثم على المجتهد لوجب التحقيق لئلا يقتل من لا يجوز قتله واجيب بمنع بل قتل

لا يستلزم

لا يستلزم تعذيب غير المقصر منهم في الاخرة لانه من الاحكام الدنيوية ولا كلام فيها كالنجاسة وجواز الاسر والبيع والشرى
وكثير منها يدعى المسلمين ايضا كالحسب المطلق المعين على الايمان وايضهم ليس باولى شانا من المسلمين اذا تترس
بهم الكفار وليست الاحكام الدنيوية موقوفة بالتقصير والعصيان فان الكلب والخنزير اعظم التقصير من الكفار
مع الحكم بنجاستهما وورد الحث على قتل الحيات والعقارب مع كونهما مقصرة والابناء جائز في غير المقصر
من الكفار حيث يوجب فقهية وتكثير الكفار مع ان الحاكم بنجاستهم ومنعهم هم المسلمون وهم لا يعتقدون ان
ذلك من الله بل لا يعتقدون بعقد المسلمين اهلا كما انا لو فقد حكم النواصب بحلية دمائنا يوجب الظلم من الله
ويرد عليه ان جواز القتل وانكاحه من الاحكام الدنيوية ولكنه يوجب الظلم ولم يترتب هو الا على اعتقاد خلاف
الواقع الذي هو الماموربه وكيف يامر الله سبحانه بالزام من اخذ بالماموربه لا على الايمان به وينهى عنه بعد تركه
وهو هذا الاظلم ولا فرق في قبح الظلم بين كونه في الدنيا او الاخرة كما هو مقتضى العقل والنقل مع انه اذا كان ماموربه
يكون حسنا وما على المحسنين من سبيل والقتل سبيل واي سبيل واما بيع العبيد المسلمين وشرائهم فهو وان كان نوعا من اهانة
لهم ايضا ولكن جعله امرا في مقابلة من النفع الاخروي والخنزير من اعانتهم يرتفع كونه ظلما واما الحكم بنجاسة
الكلب والخنزير وقتل الحيات والعقارب فلا ينفع لنا شيئا حيث انه لا سبيل لنا الى عالمهم حتى يحكم بانه هل يحصل لهما
مقابلة ذلك الشيء اصلا واما العقل بان الحاكم بذلك هم المسلمون واما هم فلا يعتقدون ان الله حكم بذلك ولا يعتقدون
المسلمين يحكمون بانه من جانب الله والحجة معهم لا مع الكفار فانه لو امر شخص باهانة جد بحيث يعلم انه من هذا الشخص يوكله
لم امر باهانته من غير تقصير منه هو ايهان القتل كان لمجرد الاعتقاد ولو رجع لم يقتل فكان النبي ص امر بالرجوع
وكيف يجوز النبي الامر بترك الماموربه واختيار المنهي عنه وهذه شبهة اخرى يرد على القول بعدم الاثم لا يندفع
بما ذكر والصواب ان يجاب بان المعتقد لخلاف الحق لو لم يظهر بل اظهر الحق بلسانه لا يقتل ولا يحكم بنجاسة ولا امر بل
المعتقد للحق لو اظهر خلافه بلسانه يقتل ويحكم بنجاسة فهذه الاحكام الدنيا وليست مترتبة على ذلك الاعتقاد بل
على هذا الاظهار وترك اظهار الحق كما يأتي في بحث التقليد في الاصول وهذا امر اختياري من جانب المكلف نفسه وليس
ماموربه بل هو منهي عنه مع عدم تمكنه من دفع اجراء الاحكام عليه واما ما انه من الشرع النهي من اظهار ما هو الحق
عنده والامر باظهار خلاف الحق عنده فهو كالشرع سائر الاوامر والنواهي لا يجب درك كمالها ويمكن ان يجاب ايضا بمنع جواز قتل
غير المقصر لا منع وجوده لان الحق الا بالدليل ويخصص عمومات الظواهر لو سلمت بالعقل القاطع واما قول النبي ص
غير فحص فالظهور التقصير حيث ان النبي المدعي للنبوة القادر على صنع المعجزات كان صادقا والمعجزة دعواه النبوة لا تحقق
بذلك الجهل الا بالرجوع اليه ورد دلالة معجزاته ولذا كان لا يرد طالبي المعجزة ولا يقتله نعم يجوز قتل من لم يعلم من تقصيره
لعدم دليل على خروجه كون الاصل عدم الاجتهاد وكذا النجاسة والبيع والشراء ولكن يخدشه انه موجب تخصيص
العمومات وهو يجوز اذا كان الحكم لاجل هذا الاعتقاد فان العقل يحكم بالتخصيص ولكنه يجوز ان يكون لاظهاره او ترك
اظهار الحق فلا يكون دليل التخصيص ومنها ان الله سبحانه كلف في الاصول بالعلم وجعل عليه الدليل يدل عليه
العقل والنقل من الكتاب والمستفيضة من الاخبار فلزم به ترك لم يجتهد حتى الجهل فيكون مقصرا اعتراض وجوابه انا نمنع
ادلة المعارف منصوبة واضحة ومنارها الاخبار والعقل دال عليه والمنقول ما صرح من الايات والاخبار كما ذكرناها
بالجملة في شرح التجريد ولكن لم يدل على انها واضحة لكل احد بل مانع وبدون اجتهاد بل الثابت انه سبحانه نصب دليلا

يمكن لكل احد ان يصل اليه ولو احتاج الى تحصيل شرائط رفع موانع بل هذا هو الملائق للطف المكلف كما في مسائل الفروع بعينها فقد
يحصل للمكلف مانع من تحصيل المعرفة بها وذلك المانع قد يكون من الله سبحانه مثل ان يخلقه اعمى وصم وناقص العقل او مثله
في مكان لم يصل اليه الدعوة فينتهي في فهم من الله سبحانه وامثال ذلك وقد يكون من العباد اما من غير الغالب كان يظهر
في تبليغ الدعوة واحكامها شخص متى لم يسمعه او في بلد الدليل له بعد سؤاله او القاء شبهة اليه لا يتمكن من ازالتها وهذا
القسم ما اختلف فيه الاصوليون من الاصول بسبب التقية او الجهل ومنها تخيفه الامام او من الطالب نفسه كان يقصر عمره
في الامور الدينية الى ان مات لم يتمكن فيه من تحصيل الدليل وامثال ذلك واللازم على الاول رفع التكليف والمؤاخذة عن
المستضعفين وهم كما فسرناه الاية والاخبار الذين لا يستطيعون حيلة الى الايمان والكفر ولا يهتدون سبيلا الى الاسلام
بعض الاخبار انهم البلهاء والذين لم يبلغهم الدعوة وكذا بعض افراد الثاني واما البعض الاخر منه فاللازم عليه الاجتهاد
والاعتقاد بما اداه اليه ولا يكون عليه اثم الا مع التقصير واما الثالث فيكون اثما معذبا ما شاء الله فالحق في مسائل نصب الدليل
الخفي ايضا ادوار المسائل المختلف فيها ان الله سبحانه ادعى ما عليه من اللطف باقامة الدليل والحجج بالعقل والنقل
في وقت يعلم كل من كان مكلفا بالمعرفة ورفع الموانع التي من قبله ومن لم يرتفع بالنسبة اليه رفع عنه التكليف لعدم فقد
الموانع التي من قبل المكلفين فلم يجب عليه برفعه فان لم يكن من جانب الطالب نفسه ومنع عن تفتيش المعرفة بنحو من الطرق
يرفع معه التكليف ايضا وان منع عن معرفة الحق وان لم يمنع عن اصل المعرفة رفع معه التكليف عن رفع الحق وان كان من جانبه
فيترتب عليه الاثم ولا فرق في شيء من ذلك بين الاصول والفروع فلا ملازمة بين الخطاء والتقصير فان قلت قال الله تعالى
والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وفسر ذلك الوصول الى الحق بعد الاجتهاد وهو ينافي ما ذكرت اجبنا عنه
بما اورد على الاستدلال بهذه الاية لان المقصود منه وروحه كما ذكر في شرح التجريد بالنقض والحل اما النقض فبالفرق بين
ايهم سبل الله سبحانه بل هي اقرب الى كونها سبلا من العقائد بدليل ان المجتهدين فيها مختلفون والحق مع واحد واما الحل فبان
سبيله سبحانه ما يتقرب به العبد الى الدار الاخرة ويمكن ان يتقرب العبد الى الله بعبادات سبحانه بواسطة ما فهمه بعض
بذل الجهد والكد والسعي وان لم يكن مطابقا للواقع فان لكل كبد مراجع كما في الفروع فهذا يعني ان هذه من بنية اخرى فوق الاجتهاد
الذي هو السعي في تحصيل الدليل وهو الجاهدون بالمعنى الارادي بالعبادة وقطع العلائق والرياضات المعنوية الشرعية وتصفية
الباطن وتهذيب الاخلاق مع انتهائه الى ويتضرع الى مبدء الانانية والحق امكان الى الحق بتوسط الذات مختلفة بتنزل الصفات
المتفرع من مراتب الشريعة مع موهبة من الله سبحانه كما يرشد اليه الكتاب والسنة والاثار بل المشاهدة والعيان والاعتبار
فيمكن على الايه عليها لدى الاجتهاد بل هو النظر من الجاهدين فان قلت فعلى هذا يكون غير المخطئ انما لتقصيره بترك الجاهدين
بعد ما تمكن بعد اجتهاده لان عدم الوصول الصريح لا يكون الا بالتقصير لو في الجاهدين قلنا كلامنا في المسئلة الاولى كان مع قطع
النظر عن هذه الوسيلة وحصر طريق تحصيل المعارف بالدليل والبرهان كما هو محط نظر الاكثر واما مع الالتفات اليها فنقول المكلف
عوضيين لانه اما يعتقد امر احد الطرفين بحيث لا يحتمل خلافه بسبب اجتهاده في تحصيل الادلة فالاول لا اثم عليه وان
اعتقد خلاف الواقع لان التكليف تحصيل غيره بالجاهدين لا تحصيل تكليف بالاطلاق والثاني وهو الذي لم يعتقد شيئا ولم يجزم
على شيء اصلا فلا يخلو اما ان يحتمل ان يكون هنا طريق اخر يمكن به الوصول الى الحق ولم ينتظر بامكان الوصول بالجاهدين
فلا اثم عليه ايضا والثاني من جوف ذلك او ظنه او علمه وهذا ايضا على قسمين لانه اما لا يمكن له الجاهدة فانها ليست
لمسيت شرعية لكل وارد فلا اثم عليه ايضا او يتمكن منه ومع ذلك يتركها ولم يصل الى الحق فنقول بكونه اثما وظاهر

الله

الله على اختيار المجتهد والا ولا يمكن كون المجتهد مخطئا ولا اثم عليه ومع عدم تقصيره المتاف يكون كل مجتهد مصيبا واما المخطئ فعلى التقدير من يمكن كونه اثما ان كان
مقصرا وغير اثم ان لم يقصر فيما هو عليه **البحث الثالث والرابع** في الكلام في الشرعيات القطعية من المجتهدين والمراد بالشرعيات الشرعيات
والقطعية ما كان عليه دليل قاطع كان من شانه افادة القطع لكل مجتهد بعد التجري واما ما لم يكن من شانه افادة القطع لبعض الناظرين
الى من لا يفيد القطع له كالظنيات وبالجملة الاحكام ان المصيب منها واحد ومخطئ يخطئ لان المطلوبة يقولون ان الشرعيات والاحكام
كما في حقه ولم يتبين حكما اخر فيما لم يبين فيه قاطع واما ما فيه قاطع فحكم الله فيه واضح والاجماع على كونه مما ادى اليه دليل غير المجتهد والمقلد
القاطع كما في حقه فيكون مخطئا وبعض ما عرفت من المراد القاطع يظهر لك وجه اثم المخطئ **البحث الخامس** في الكلام في الشرعيات
الظنية من المجتهدين اما من جهة الاثم وعدمه فالاجماع القطعي على بطلان التكليف فيها لا يطاق بدليل ذلك كل المتاف وهم مخالف فيه اول الا
بشر المريسي وابو بكر الاصم والظاهر من ابن علية الفقيه حيث يقول لان قطعية جميع الادلة كما صرح به العضدي واما من جهة الخطاء والتصويب
فذهب الاكثر الى الخطئة ومعناها ان لله في كل مسئلة حكما خاصا من اصابه فهو مصيب ومن لم يصبه فهو مخطئ وقال بعض العامة بالتصويب
ومعناه ان ليس لله حكم معين في المسائل الاجتهادية لا قاطع فيها بل حكم واحد عام وهو ان حكم كل امر ما ادى اليه ظنه او ظن مجتهد صادق الاجتهاد
مشروع في الخطئة بين السلف واختلافهم المصيب اجران والمخطئ واحد وبعضهم يقول ثم وفيه تبيان كل شيء وما ورد في القرآن من شيء وما
سئل امام عصر التصويب بطلان الاجتهاد والخطئة انه بطل ولا سئل امامه تعلق القطع والظن بما حصل لان كل مجتهد لو كان مصيبا لزم
كما حصل له القطع ويقام هذا القطع مشروعا بمقام ظنه فيلزم تعلق القطع والظن بواحد في زمان واحد لانه لا حكم في الواقع الا ما
وباصالة عدم التعدد واجيب من الاول بان الخطئة السابقة انما هو في طريق الاجتهاد واما الخطئة المجتهد في تحقيق طريقه
بخصوصه ولو سلم فانما هي من الخطئة ومثله غير مفيد وعن الثاني بمنع التصويب عن الثالث بانه لا يلزم ان يكون مدلول ان عند الحكم الخاص
لكل حق في لو وجود الحق والحكم العام لا ينافي الصواب عن الرابع بانه يستلزم بطلان دعوى الخطئة لا مطلقا بهذا الكلام في تفريع
وهذه مسئلة اصولية وعن الخامس بان لهم ان يقولوا باصالة المتعلقين مثلا يقولون ان المظنون بالظن الشرعي الحكم
وبالاستصحاب وجود الحق لا الحق الفعلي وبالمصالح وجود المصلحة الخالية عن المفسدة وهكذا وعن السادس بان الخطئة يقولون
بتعدد حكم الله تعالى ويقولون لكل واقعة حكما واحدا ايضا فالتعدد انما هو على الخطئة دون التصويب وعن السابع بانه
لو تعين الحكم فالمخالف يحكم بما انزل الله وبانه كان المصيب واحدا والمخطئ يجب عليه العمل بمقتضى ظنه فاما يجب عليه من العمل
حكم الواقعي في حقه او من علمه والاول تكليف بالنقيضين والثاني بالخطاء ومعه العمل بالصورة واجيب عن الاول بان الاول مظنونه
ايضا بما انزل الله وعن الثاني باختيار الثاني وفي الباقي منه مع عدم ظهور الخطاء اما قول لا يخفى انا نختار وجوب العمل بمقتضى
الظن وزوال حكم الله الواقعي بسبب استحضار الحكم في حقه في واحد او زمان لا عنه لا يكون حكما بالتحقيق انه لم يكن حكم خاص
حتى يزول وكان الحكم واضحا في حقه اولا ما اداه الى ظنه لان حكم الله الواقعي الذي اتى به النبي مخصوص بان كان حكم هذا المجتهد
الذي اداه ظنه خلافه مطلقا سواء ادى اليه فهمه او الى خلافه فاول الامر ايضا كما انه لا يصح ان يقال في الصلاة مثلا
وايضا الحكم لا يكون الا محكوما عليه فحكم الله الواقعي ان كان اولا حكما لهذا الشخص مع هذه الحالة على الجهل ولا يمكن يكون حكم الله
الظاهري واما الاسر حكما الله ايضا فيلزم وجود شيء وموضوعه عليه مثلا لو ظن من منشأ صحيح وان كان الواجب حكم
العالم به والمتردد حكم الجاهل فلا يكون الجاهل حكم لا وبتقرير اخر لا شك ان المخطئ يقولون بان فعل الشخص مع الشرائط
بظنه انما هو لقول الشارع فيمنع ان يكون قوله السوية واجبة مثلا شاملا لهذا الشخص مع هذه الحالة وسبب ذلك ان الاثم
المخطئة من القول بان حكم الله في حق المجتهد هو مظنونه وانه ليس له مع هذه الحالة حكم اخر في الواقع الا ذلك بل الظن انهم

لا يعقد الابدان اليها فيكون حق لهم في حق المجتهد من بعيد وقول المصوبة نعم بينهما فرق من جهة اخرى وهو ان المخطئة يقولون ان الله
تعالى ينشئ احكاما خاصة لكل واقعة هي احكام على علم بها المجتهد من دون تخزين له عند اهله ويجب على المجتهد من الحري في بالغ الطريق
لا يقولون بذلك والحاصل ان ههنا امرين احدهما ان هل الله سبحانه احكاما مخصوصة في القضايا ان الشرعي عندنا هي احكام المعاملين بها
وان لم يكن المجتهد يصيب وبقياس خطاء المجتهدين وصوابهم بالنسبة اليها لا والثاني ان للمجتهدين هل حكم واحد واقعي تابع للظن لهم اجتهاد
مجتهد فيما هو الحكم في حقه ام لا حكم لهم وليس لكل منا حكم تابع لظنه والحق الاول مع المخطئة لمتوان اخبارنا بذلك وانعقاد اجماعنا عليه
وفي الثاني مع المصوبة وجه ظهر مما مر بل الظاهر ان المخطئة في الثاني ايضا من موافقيهم ونزاعهم في الاول خاصة وعلى هذا فلا يترتب على هذا
النزاع ثمرة في الاحكام وبما ذكرنا من كون قول كل مجتهد حقا غير خطاء صرح الشيخ في العدة فان قلت كيف يجتمع ما ذكرت بل ما عليه فقهاؤنا
من تكليف كل مجتهد بما ادى اليه ظنه وبين ما قالتم اميرالمؤمنين عن نهج البلاغة ترد على احدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برأيه
ثم ترد تلك القضية بعينها الى غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجمع القضاة بذلك عند امامهم الذي استقضاه فيصوب آراءهم جميعا وان الههم واحد
وكتابهم واحد وبنبيهم واحد فامر الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على
اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما فقصر الرسول عن تبليغه قلت طريق الجمع واضح فان الامر
امر الشرع بالظن بعود الطرق انما هو بعد المجتهدين في طلب الحكم المنزل على النبي وعدم امكان الوصول اليه واما مع امكانه وبقاء التحري فلا
وكان الوصول اليه ممكنا في زمانهم وكان المخالفون يتحرون في طلبه لا يعملون بآرائهم وبالاقيسة فلم يكن حكمهم موجودا
مع ان الحكم الواقعي يختص بهم دون من يستحضر الحكم من الكتاب والسنة وكان سبب الاختلاف في فهم الحكم منهما فاما يحصل
عندهم اليوم الا له الواحد والكتاب الواحد والنبي الواحد **فائدتان** الاولى في عوامل مسئلة التخطئة والتصويب في الفروع
منها في وجوب القضاء والاعادة اذا ظهر الخطاء في الفتيا للمجتهد فيها وعدمه فانه لا قضاء على التصويب ولا اعادة اذ لا خطاء حتى
التخطئة ومنها في حرمة انفاذ حكم حاكم راجع امر خلافه اذا لم ينه القضاء وكان بدوه فعلى التخطئة يحرم وعلى التصويب يجوز ومنها
ما لو عمل مجتهد او مقلد مجتهد في وجوب السوق او التسليم مثلا خلف الابرى وجوبها فعلى التصويب يكون صلاته صحيحة على
التخطئة باطلة وفي هذا المقام نظر اما في الاول فلان الكلام في المجتهد في نفس الاحكام دون موضوعاتها وبين ايضا ان القضاء
والاعادة يفرض جديد وسقوطها لا يدل على كونهما واقع على خلاف الحق صوابا بل قد يكون لعدم دليل اخر بعد الوقت او لوجود ما كان
الظاهر في حقه فلا اعادة يدل على التخطئة ولا عدمها على التصويب وفيه خفاء الى ان الاعادة ليست بفرض جديد ان عدم القضاء وان يكن
مبنيا على التصويب وفيه كما مضى الى ان الاعادة ليست بفرض جديد ان عدم القضاء هنا لم يكن مبنيا على التصويب ولكن القضاء
مبني على التخطئة والحاصل انه اما ان يرد امر بالقضاء مع ظهور الخطاء في الفتيا ام لا ففي الاول يبقى التصويب لم يظهر خطاء ولا قضاء
وعلى التخطئة ظهر خطاء وجب على الثاني فعلى التصويب لا قضاء وتقلعا على التخطئة يرجع الى ان القضاء بامر جديد او لا فيظهر ثمرة التفريع
على التقريرين واما في الاخرى فلا فيهما انما يتفرعان على المسئلة لو كان مراد المصوبة كون الحكم حكم الله في حق الجميع واما على ما
فلا يظهر ثمرة على القولين ثم ان هذه الصلاة هل هي صحيحة بين الماموم ام لا فقد يقال بعدم الصحة لان الواجب عليه ان يقتدي بصلاة
صحيحة عنده لا عند غيره وفيه ان صلاة الامام صحيحة عند الماموم ايضا اعتقاده ان الامام صلى صلاة صحيحة نعم لو علم
الماموم نفسه لم يكن صحيحة فهو اقتدى بالصلاة الصحيحة عنده نعم ليست هذه الصلاة صحيحة في حقه لو صلى مثلها ولم يدل
على لزوم هذه الصحة في صحة الاقتداء حتى يخصص بها عموم ما تقدم ولذا يصح اقتداء المسافر بالمسافر وبالعكس لو كانت الحالة
في امر يجب على الماموم الاتيان به ويوجب تباينه انتقاض المتابعة او منافيا لذلك فلا يبعد البطلان واما لو ذبح مجتهد او مقلد

مجتهد

مجتهد يرى الاكتفاء بقطع الحلقوم خاصة بقطعه كذلك فلا يجوز لمن يرى وجوب فري الاوداج الاربعة الاكل من ذبيحته
ولو غسل مجتهد او مقلد الذي يرى غسل الثوب مرة من البول من نجاسة من باكل لا يجوز لمن يرى وجوب غسله منها
مرتين الصلاة فيه معه ولو باشره بالمرطوبة يجب الفرق اذا صحت في الصلاة ومثلها من العبادات موافقة لما امر به
اي موافقة الفعل لما امر به فاعله لا لما امر به كل احد فكل فعل شخصي صدر موافقا يكون صحيحا اذا كان موافقا لما امر به ذلك الفاعل
وان لم يكن موافقا لما امر به غيره ولا يكون هذا الفعل الشخصي صحيحا وفاسدا من جهتين اذ انفراد وهو عدم الموافقة لما امر به ذلك
لغيره فليس اربع ركعات التي يصليها الحاضر صحيحا وفاسدا من حيث الموافقة لما امر به الحاضر وعدمها لما امر به المسافر نعم لو قيل ان
الفعل فاسد من غير هذا الفعل كالمسافر معناه انه لو فعل مثل ذلك يكون فاسدا لان هذا الفعل الشخصي فاسد ومنه يلزم اشتراك
مطلق هذا الفعل بالصحة والبطلان من الجهتين فيبقى الصلوة الرباعية الصحيحة من الحاضر فاسدة من المسافر بعض صحة الفرد وفساده
واذا كان هذا الشخص صحيحا مطلقا فيكون الاقتداء به صحيحا ام لم يثبت الا وجوب الاقتداء بالصلوة الصحيحة واما لزوم صحة مثلها
من المقتدي لو اقتدى به فلم يثبت واما غير العبادة فالصحة فيه بمعنى ترتب الاثر وعكسه ترتب الاثر بالنسبة الى شخص دون اخر
ولم يثبت في الافعال التوصلية متعلقا الاجتهاد ويختلف باختلاف من كلفه المعاملات الا ترتب اثره بالنسبة الى من ادعى اجتهاده
الى صحته ودون غيره والحاصل الثابت من كل فعل اجتهادي في حق كل مجتهد وما ادى اليه اجتهاده سواء كان حكما شرعيا
او متعلقا لاحدهما او موضوعا له فيكون شيء حراما في حق مجتهد وواجبا او مباحا في حق اخر وقد يكون شيء صحيحا في حق الاول فاسدا
في حق الثاني وقد يكون نجسا في حق مجتهد وطاهرا في حق اخر وقد يكون وقت بيعا في حق مجتهد وليلا في حق اخر كما بين المدنيين
اذا طلعت احدهما ان مبدء الليل الاستتار والاخر انه زوال الحمرة واللازم من اختلاف شيوخها بالنسبة اليهم اختلاف الاثار واللوازم
فيما يترتب عليه اثر وكان له لازم فيجوز الافطار فيما بين الليلين لاحدهما ولا يجوز للاخر ويجب الاجتناب عن مرتكب الخمر عيا
دون من ظنه طاهرا ويجوز الاكل لمن ظن حصول التذكية بقطع الحلقوم دون من ظن عدم حصوله الا بفري الاوداج وهكذا
ووجه الاختلاف اما من عدم ثبوت ان به من خذ الكل وبقيد كل بما ادى اليه اجتهاده دون اجتهاد الاخرى عليه الكلام ايضا على
جواز الاقتداء المذكور فانا نرى كل احد من الصدر الاول الى هذا الزمان يقتدي بالائمة من غير تفحص عن بنائه في افعال الصلوة
مع امكان الاختلاف في الغالب انه ليس يجتهد ان مجتهدي الرواية في جميع افعال الصلوة وشرائطها وموانعها وامكان تقليد الامام مجتهدين
او اكثر والاصل هنا كله يقتضي عدم الاختلاف **الفائدة الثانية** في مما علق بهذا المقام الكلام في كفر منكر ضروري الدين وتحقيقه
يعني مقامات الاول في المراد بالكافر من حكم الشرع بكونه كافرا فهو من الامور الشرعية فلا يحكم بكون شخص كافرا الا بعد ثبوت تقرير الشرع
اثناء الكلام تارة يكون في كون شخص كافرا او غير كافر واخرى في كونه معاقبا فلذا اجنبيا واجب القتل وامثالها من احكام الكفار
ولا شك في ثبوت هذه الاحكام للكافر في الجملة ولا في تخلف بعضها عن بعض لك فهذا الاصل فيمن يكون مصداقا للكافر شرعا ولا
لك او التفصيل لا ريب انه لا ملازمة عقلية ولا عقلية بين كون شخص كافرا وبين هذه الاحكام كلها او بعضها بل ذلك ملازمة
انما يكون شرعية فالمرجع الى الادلة الشرعية وليس للمتكلم فيه من شان هذا المقام بل الخلوة عنه من مسائل الكلام والمطلق
من الفرع وان كان اصل كون الشخص كافرا او غير كافر من الفروع ايضا **الثانية** الكلام هنا في كون منكر الضروري ومعناه
هو منكر للضروري فلا اتفاق تكفيره ومعناه من جهة انه هو العكس فانه يمكن ان يثبت من الشرع مثلا كفر منكر الضروري
يحكم بكفره وان لم يثبت كون منكر الضروري الى اربعة اعلم انه لو كانت هناك اية او رواية تضمنت كفر منكر الضروري او كان
هذه الفظا او ما يدل عليه لم يكن في المسئلة اشكال ولكن لم يرد اية ولم يتفق على رواية تضمنت ذلك ولا سبيل للعقل الى ادراك

الضرورة والاجماع وان اتفقوا عليه ولكنه لم ينعقد عليه مطلقا لانعدام الاجماع على المطلق فانهم جزموا بانه لا يكفي لو احتملنا في حقه شبهة ومرادهم
من الشبهة ما يوجب اشتباه كون هذا الضروري من النبي بل القدر المحقق من الاجماع كما صرح به جماعة منهم المحقق الخوانساري في حاشية الشرح
من شرح العضدي ليس الا كفر من صرح انكاره الى انكار النبي ونكذيبه وهذا لو كفر بكل الله ورسوله او بكذب احد هما فانه من الوضوحات
الضرورية والمفاسد في تكفير منكر الضروري هو تكذيبه الرسول فان من انكار الضروري بحيث يتلزم تكذيب الرسول في حيث الكفر والاخلال
الخامسة ليس كل ضروري من ضروريات دين النبي ضروريا لكل من اسلم بل لا يلزم ان يكون ضروريا لجميع علماء الاسلام فقد يكون ضروريا
عند البعض ونظريا او غير ثابت من الدين عند اخر ولذلك اختلف العلماء فربما يدعي احدهم كون شيء ضروريا بالقطع واخر يدعيه
ضروريا يحكم بكونه خلافه ضروريا وربما يقول بعضهم الاظهر انه ضروري او على احتمال فالحكم بكون شيء ضروريا من المسائل الاجتهادية
السادسة يختلف الاشخاص في ثبوت كون شيء ضروريا عندهم وعدمه بحسب الاوقات والبلدان والمتتبع والاطلاع والحدس وسبق الشبهة
والاقتراب من الاسلام وامثاله فان صيرورة الشيء ضروريا من الدين في هذه الازمنة لا يكون الا بالتسامع والتظافر وانضمام القرائن
وتخلف القرائن باختلاف الاحوال والاشخاص والامكنة وقد يتفق احد بقرينة لا يتفطن غيره بها فحكمه ان يكون شيء ضروريا في
صدر الاسلام اختفى بطول الازمان او في بلاد الاسلام دون غيرها او في قبيلة الاسلام دون حواشي بلاده او في بلد يكثر فيه
العلماء والكتب دون الصحراء وسواحل الاشام او لمن دخل في الاسلام واهله من اولاد كتبهم او كتب الفرق خاصة دون
غيرهم او لصاحب حدس دون اخر او لمن لم يسبق هذه الشبهة او لم يقع في الفحص وغيره ومن هذا القبيل انكار بعض الصحابة
بعض الضروريات باحتمال تقصير في الفحص وما اشرنا اليه من قواعد الحكمية ولا يتوهم ان مثل ذلك يكون كافرا لتقصيره في النظر في فهم ما سبق
الى فهمه لانه لاجل تقصيره او مسبوقيته بالشبهة نقول انه ليس من النبي انه يكون غاية الامر انه بتقصيره لم يقصد وهو لا يوجب الكفر
السابعة اعلم ان ما ثبت من النبي ضروري قد يكون باللفظ والمعنى معا وقد يكون باللفظ خاصة بان ثبت عنه صدوره لفظا ودلالة
للخلاف في مراده وكان مظنونا استخراجا بالقواعد اللفظية وقد يكون بالمعنى خاصة لكون صلوة الظهر اربع ركعات وقد يكون الثابت ضروريا
اصل معلوم من جميع الجهات وقد يكون مجملا ووقع الخلاف في تفاصيله كالمعاد الجسماني بالنسبة الى بعض تفاصيله والخلاف في الكفر
هو النبوت ضروري الثامنة سلك قد تحقق ان كثيرا من المسائل الكلامية مما فهمه بعض علماء الاسلام او الصوفية مخالفا لما فهمه السالكون
مسلك الظواهر هل يوجب خلافهم هذا خروجا عما اقتضاه الظواهر من القرائن بل ام لا هذا كلام على خارج عن قانون التحقيق اذ حاصله
ان كون الشيء ضروريا يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال والقرائن فربما كان ذلك مما خفي من الضروري بتقصير منه تخفى غيره مما يعلم عند الخاص
فلذا العامي ربما يسمع ان العالم الكلي لا يعقل بالعلم الجسماني فيشكك في نبوته من النبي بل ربما يعتقد عدم نبوته والفقيه
المتتبع مثلا لا يتفاوت الحكم والقرينة عنده فيقول ذلك الحكيم اصلا اذا صرح بتلك المقدمة منقول ان المنكر للضروري على اقسام لان
انكاره اما لاجل عدم كونه من اهل هذا الدين او مع كونهم منهم والثاني على اقسام الاول ان يحكم بكذب النبي في هذا القول بتصور فرض
ان كذبه من غير مصلحة او لخطاء او لمصلحة العوام وغيرهم او نقول لا ادري سبب كذبه ثم قوله بذلك اما للعناد او للتشفي او
لمصلحة دنيوية او لاجل انه يخالف عقله ولا يقبلها ويلازم الثاني ان يكون انكاره لاجل عدم ثبوت هذا الامر عنده من النبي
لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى اما لاجل عدم مخالطة اهل الاسلام او لاجل كونه بعد بالاسلام او لتقصيره في التتبع او لاختلاف
الضروريات على حسب تقرر نظره من فرضها والثالث ان يكون لاجل عدم ثبوت هذا الامر عنده من حيث المعنى بان يسلم اللفظ ولكن
لا يحمله على المعنى المثبت لهذا الضروري اما لجهل او عدم على بعض الاخبار او المطلق على المقيد او الظاهر في معنى على المجاز او ارتكاب عدول
او اضمار وهذا قد يكون بسبب جعله امرا خارجيا كاية الاخرى او رواية قرينة على خلافه وقد يكون مع تسليم عدم قرينة مقالية

ولكن

ولكن يجعل ما يزعمه دليلا عقليا قرينة عليه فهذه اقسام كثيرة وعكس ابداء غيرها ايضا ولكن هذا لكنها راجعة الى احوال الكون وتراجع الى
من جميع هذه الاقسام هو الاول والثاني في جميع اقسامه واما الاقسام الاخر فليس شيء منها بكافر والوجه بعد ما تقدم كذا وبعض
الاصحاب اشارة اليه لما ساد كرفا انه ولا فرق في جميع ما ذكر بين كون الضروري اسس بالاعتقادات او الاعمال **خاتمة** اختلف
في تفويض الاحكام الى النبي والائمة او المجتهدين فالاكثر على الجواز وهو بين قائل بجوازه عقلا وانه لم يقع و
قائل بالوقوع وهو اراد في الجملة لان كل الاحكام وما كانت الاحكام منطوية منوطة بالمصالح والمفاسد الواقعية فلا
الى من لا يمكن ادراكها وجوازه الى من يمكن لهم دليل على الامتناع واما الوقوع فالحق وقوعه بالنسبة الى النبي والائمة لقوله تعالى المستفيضة من الاخبار
الصحيحة وغيرها بالصحيحة في سراره وحسنة الفضيل ومرسلة الحلبي ومرسلة ابن سنان والصحاح وفي رواية عمرو بن سنان ثم خلق محمدا
وعليا وفاطمة فلبثوا الف دهر ثم خلق جميع الاشياء فاشهدهم خلقها واجرى طاعتهم عليها وفوض امورها اليهم فهم يحلون
ما يشاؤون ولا يحرمون ما يشاؤون ولا يشاؤون الا ان يشاء الله وفي رواية الشمالي قال سمعت ابا جعفر يقول ان الله تبارك وتعالى
اعز الاقل من خلقه فهو قوله حلال الى ان الائمة منا مفوض اليهم فما احلوا فهو حلال وما حرموا فهو حرام وفي رواية مرسلة اذا رايت
القائم على رجله ماء الف درهم واعطاك درهما فلا تكسر عليه فان الامر مفوض اليك في ذلك من الاخبار الملكية واكثرها صحيحة
في التفويض وما ليس بصريح بصريح بقرينة المصرحات واستحباب التاويل فيها في ما يوجبه ويدل عليه ايضا قوله لا يرتهم بالسوك
وقوله في قضية قتل ابن الحارث لما سمعت ما قلته وقوله في شهود الهم من الحج لو قلت بوجوبه وقضيته بما سوى الاذخر وتوكيده
وما هو اسر شيء على نفسه وحمل الثلثة الاولى على الصحيح مع كونه خلاف الاصل والظاهر من التفويض وارتكاب التجوز فيها والاخريين لا دليل عليه
اعلم ان الله تعالى قوله تعالى فيه تبيان كل شيء وان اتبع الا ما يوحى الي وانه هو الاحي يوحى وبالروايات الدالة على ان لكل شيء كتابا والدالة على ان
الله سبحانه ما قبض نبيه حتى اكمل دينه وبتوقف النبي في بعض الاحكام وانتظاره الوحي وعدم قوله بالقول وعدم تنزيل
قوله تعالى قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها الجواب اما عن الاول فانه ليس المراد انه فيه تبيان كل شيء بنحو من انحاء
التجوز اما الاحي فلان في القرآن ان ما حكم به الرسول فهو صواب وحكم النبي شيء يكون في القرآن حكم ذلك الشيء ولو بالعموم فيه بطريق
عدم دلالة منطوق ولا يلزم انتشار الدين بعد انزال القرآن بتبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئا يحتاج اليه العباد حتى لا يستطيع
عبد يقول لو كان هذا انزل في القرآن الا وقد انزل الله تعالى فيه وبينه لنبيه الجواب عن الثاني واما عن الثالث فبان الغرض ايجاب الى القرآن واما
عن الرابع والخامس فبعدم منافاتهما للتفويض واما عن السادس فلاحتمال ان يكون التشبيه بعض الناس من البعض والوحي وهو الجواب
عن الرابع مضافا الى جواز عدم التفويض بعد وانعقاد امر بعض الاحكام **منهاج** اذا اجتهد المجتهد في واقعة واداه اجتهاده
الى حكم لم يذكر النظر عنده تكرره بل يكفيه الاستمرار على الحكم الاول وعن الشهيد يستانف لزومه مطلقا ونصب المحقق الى اللزوم ان تبدل
الادلة وعدمه ان تغير وهو مذهب الرازي وقال بعض مشايخنا بالتفصيل ان تبدلت القوة بكثرة الجواز وسلبها وهو المختار
لحكم الاول بالاستصحاب وعدم المانع انه ليس الا المقتضي لاصل عدمه وعكس باستصحاب الحكم الاول ايضا واما متى اجتهد بعد تغير حكمه
ان كان ظانا بالعمل فلا حاجة الى استانف وان كان ظانا فيعمل باستانف نظره واما انه لو رجع الاصل يحصل له الظن الموافق للاول
فيعمل بالمقتضي وعدم المغير لا للظن والاول على الخلاف الاول ولو لم يستلزم فيها الاصرار على الذات هذه الزيادة
في القوة كانت شرطا في الاجتهاد فلا يكون الاول صحيحا والا لما الباعث على وجوب التكرار بعضهم الاول ان اصرار على ما وقع
شرطا الاطلاق وقد تحقق ان حصل له بغير الاحوال وتبدل رايه في بعض المسائل الاصولية ويحصل له شك في المسئلة وتساوي الطرفان
عليه التكرار والا فلا اقول لو لم نقول بان عمل المجتهد بمقتضى اجتهاده لاجل انه نفسه مستقل طعن الكلام واضح وانقلاب به فتاوى ما يحصل

الشك في عدم المغير ولكن على تقدير ملاحظة حكم الاولاد على ما كان بسبب جهلة الاستصحاب وباق على حاله لم يحصل له بعد وضع حتى يزيل هذا ثم انه لو كبر الاولاد ثانيا
ثم عينه منه احتياطا فان ادى اجتهاده الثاني الى موت الاولاد الاربعة عند البلوغ ايضا مرجع من الاولاد لم يجز مجتهد والا فلا يجب على المجتهد
ان يعلم مقلديه بذلك الا ظهر احوط من الاصل ولا يتوهم ان الاولاد تكون منكرا عنده فيجب رجوع العامل به لان كونه منكرا بالنسبة الى العامل
الغير العالم بالرجوع ثم وحكم في الخارج باولوية الاعلام محتجا بان المقلد يجب على خارج بلاد نيل وفيه ان الاستصحاب كما قلنا ونفيهم لان دليل المقلد
مختص في فتوى المجتهد فما سد لانه مجل بالاستصحاب اجماعا والا لوجب عليه الشرع الحاصل منها ج لا يجوز للمجتهد تقليد غيره في مسئلة
بعد الاجتهاد فيها بالاجماع لان المقلد خلاف الاصل فيقتصر فيه على موضع الدليل ولا دليل على جوازه هنا والا فظن المجتهد لا بد ان يكون
منتهيا الى العلم فهو عالم بحكم المسئلة في حقه فيما يخالفه خلاف المعلوم فلا يجوز العمل به فان قلت ظن المجتهد الاخر ايضا كذلك فلما لم يكن
في حقه وفي من ثبت جواز تقليده ثم لو حصل له الرجوع في المسئلة بسبب مخالفة مجتهد اخر وحصل الظن بخلاف اجتهاد نفسه فهل يجوز له
التقليد او يجب عليه التخصص والتطرق لادلة المخالف او يعمل بمقتضى اجتهاد نفسه لا وجه نفسه لا وجه قوله من قول بان الحجة المجتهد فيه من حيث
هو التخير على الاولاد والتقليد على الثاني واما من لا يقول بذلك فان كان لهما وام يقل بوجوب التخصص على المخصص بل باجتهاده والا فيتخير
عليه التخصص مع الامكان بذلك مع احتمال وجود ما يغير من الخلاف هل هو الاجتهاد في المسئلة واما قبله فيجب الصبر الى مع سنوح الاجتهاد
عن الاجتهاد فانا لبعض اهله اخوين من اصحابنا والاكثر الى عدم الجواز مطلقا والاحمد والمشهور الى الجواز كذلك وابى شرع الى جوازه
على التخيير دون ما ينبغي به وقال محمد بن الحسن من العامة بجواز تقليده للاعلم والشافعي بجواز تقليد غير الصحابة من المجتهدين من الصحابة
منهم لنا ان التقليد خلاف الاصل فيما جواز عمله باجتهاده يجمع عليه مع انا لا نسلم ان العمل بالاجتهاد عمل بالظن لان الظن المستفاد الى العلم
واستدل ايضا بان التقليد بدل للاجتهاد الذي هو بدل عن الاخذ من المعصوم او الظن جعل المجتهد الذي هو التقليد بدل عن الظن
بعقول المعصوم الذي هو الاجتهاد الذي هو بدل عن العلم به فلا يجوز مع امكان الاصل وفيه اولا منع بدلية الجواز كون كل منهما
بدلا عن جعل المعصوم وثانيا يجوز كونه بدلا من اختيار ايا ما فان والواجب المخير مذهب ايضا بان الظن انما هو فيما انس فيه ايضا
وعمل المجتهد بظنه كعمل بعلم الله هو مظنون وفتوى غيره عمل بما ظن انه مظنون فلا يجوز الثاني مع الامكان الاول وفيه ان التقليد
مختلف عدم جواز العمل بالظن مع انفتاح باب العلم انما هو مع اتحاد المتعلقين وقد يقال ان ظن الاجتهاد اقوى من ظن المقلد لان
احتمال الخطاء في الاول من وجه وفي الثاني من وجهين وما لم على عدم حصول الظن بفتوى المجتهد او لا منع حصول الظنين
معا لان واحد منهما اقوى وفيه لا كون ظنه اقوى من الظن الحاصل من المقلد مطلقا مم وسلمنا ولكن وجوب متابعة
الاقوى لا دليل عليه واما جواز عدم حصول الظن بالتقليد لامتناع اجتماع الظنين في ان فتواه اذا لم يفرض انه لم يجتهد بعد وهم يحصل
له ظن بالحكم موافق للغير او مخالف ولم يقلد ايضا بل لا ظن له اصلا ولكن له طريق يفيد محصلين الظن والنزاع في انه هل ينتفي
سلوك احدهما او يتخير اختيار المخالف يقول لم يجاز فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والمجتهد الاعم من اهل الذكر واجيب بانه
مخصص بالتقليد بقرينة الشرط وكون المجتهد المجتهد من اهل الذكر وفيه ان قبل الاجتهاد لا يعلم فلا يصير الشرط قرينة ولا يكون
من اهل الذكر والصواب ان يجاب عنه وعن مثله من ادلة التقليد بانه شامل للعقلاء مطلقا والامر بالنسبة اليه للوجوب اجماعا
فلو كان شاملا لهذا المجتهد ايضا فاما يلزم وجوب التقليد عليه وهو خلاف الاجماع او استعمال الامر في الوجوب والاباحة
اما فيه جائز او مخالف للاصل مع ان المستفاد من السفينة ان اهل الذكر المسئول عنهم الائمة خاصة هذا كما في
اي من حصر تمكنه من الاجتهاد ببعض المسائل واما هو مما يتعلق فيها لا يتمكن من الاجتهاد فيه مطلقا
والذي العلامة ره في الكتابين معهم جواز نقض حكم المجتهد وجواز ذهب في فتواه قال في الاسنوي ان الحكم لما كان فائدته قطع

الثالثة لا يجوز نقض الحاكم الخ بل يصير اصلا يجب ان ينفذ حتى من الحكام ما لم يخالف قاطعا والفتوى يجوز نقضها اخرى اذا خالف ما ادى
اليه اجتهاده والمستفتين اذا لم يقلدوه ومن الدرس الشهيد في قواعده بل هذا الكلام مشكل في عباراتهم واستدلوا على عدم جواز
نقض الحكم بان جوازه يوجب جواز نقض النقض من مجتهد اخر فيتسلسل ويفوت مصلحة نصب الحاكم والاقتصار في العسر والحرج ولو الفقاء
عليه ايضا والظاهر ان دليلهم على جواز نقض الفتوى الاصل وكون كل مجتهد مخطئا عاما وللنظر اجتهاده وتحقيق المقام ثم يتم
بوسر ثلثة ابحاث الاول قال والذي العلامة ره الفتوى هو اخبار عن حكم الله الذي شاهده في قضية خاصة والحكم هو الزام احد
الخصمين بما يقتضيه الاجتهاد لمصالح المحكمة وهم يذكر في الاسنوي الصحيح الاخير وقال الشهيد في قواعده ما ملخصه ان الحكم هو
انشاء اطلاق او الزام في المسائل الاجتهادية بنحو غيرها مع تقارب المدرك فيها مما ينازع فيه خصمان كالمال المتعاش قال
في الانشاء يخرج الفتوى والاطلاق والالزام نوعا الحكم وقال ويتقارب المدارك يخرج ما ضعف مدركه جدا كالحكم المسلم بالكافر
فلو حكم الحاكم بصحة صلوة زيد لم يلزم صحتها وكذا الحكم بان مال التجارة لا زكوة فيه او ان المدارك لا ضمن فيه فان الحكم به لا يرفع
الخلاف في الحكم غير ان يخالف في ذلك نعم لو انقسم جماعة اهل الحاكم ممن حكم عليه الوجوب مثلا لم يجز نقضه فالحكم المجرد عن الالزام
اخبار كالفتوى وما ذكره للفقراء حكم باستحقاقهم فلا ينتقض ان خالفه مجتهد الاجتهاد ولو استمالت الواقعة هو امر بين الدرس مثلا
المعاد والاخر من المعاش كالوحكم بصحة حج من ادرك المشعر وكان نائما فانه لا اثر لهذا في براءة ذمة النائب
في نفس الامر ولكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه بالاجرة استحقه وقبل الحكم الزام خاص واطلاق خاص في قضية خاصة متعلقة
بامر المعاش فيما يقع فيه الخصومة بين العباد مطابقة لحكم الله تعالى في نفس المجتهد قوله مراده في تعريف الفتوى انه اخبار عن الله
وقضية خاصة اعم من ان يصرح بكونه حكم الله او يظهر بالقرينة الحالية واخباره لهم من ان يكون صريحا او ضمنيا وخصوصية
القضية اعم من ان تكون اضافية او حقيقية ومنه يظهر كل حكم سيلزم الانشاء والاعكس لما ذكره بعضهم من انه قد يحصل الحكم
اخبارا ان باعتبار احدهما يكون حكما وبالاخر فتوى لبس في موقعه والمراد بالانشاء او الالزام او الاطلاق لهم من ان يكون بالالفاظ
الموضوعة للانشاء او الخبرية الدالة على الانشاء والحكم بمادتها او بالقرائن الحالية او ان يفعل ما يستلزم الحكم واورد على تعريف
الحكم بالمعنى وهو ما يختص بحقوق الله سبحانه الزام بكون هذا كذا مدع صحي تقع للخصومة وقد صرحوا بكونه حكما كما يبادي به قولهم
في مسلك جواز عمل الحاكم بعلمه وعدمه والتفصيل بالجواز في حقوق الله دون حقوق الناس واستدلالهم بحكم السارق
والسارقة والزانية والزاني وبثبوت الهلال فانه متعلق بالعباد وبنفي الخصومة غالبا مع انهم صلوه من الحكم كما
يدل عليه استشهادهم في كفاية قول الحاكم فيه بلزوم ما دل على ان له ان يحكم بعلمه وبانه لو حكم به بالنسبة يقبل والعلم اقوى قلت
يجاب عن الاول بان المراد بالخصومة الماخوذة في حق الحاكم من ان تكون بالقوة ايضا اي متصور بحيث يقصد الحاكم لرفع الخصومة
الفعلية والمتصورة فان النزاع قد يكون بعد النزاع بالفعل وقد يكون قبله اذا كان هناك من يتنازع متصور ويكون نفس شان الواقعة
حصول النزاع فيها مثل ما اذا زوج حاكم احد المتراضيين بعشرة وصفا للاخر عدم تعلق اصل حكمها بالخلاف بل وعدم علمهم بالصلح
وكان عقد الحاكم رفع الخصومة ولو علما واختصاصا والمدعى من الثاني فان المراد الحكم بثبوت الموجب لها وعدمه ولا شك
ان الخصومة فيه بالتصديق والتكذيب متصورة اقول ما ذكره في شرحها حكما من ضم فصل الحاكم على هذا الابتدائية
والا لزم اكثر الفتاوى لا تكون حكما لعدم حصول الخصومة بالفعل وعدم تعلق الحاكم بالحدوث بالنزاع المتصور ولم يكن ذلك مقتضيا لزم
عدم كونه حكما لا يلزم جواز النقض لو لم يعلم قصد الحاكم وعدمه الاصل مع ان كلامهم مطلق وكلامهم من السيد في الفرق في زكوة مثل
بين قول المجتهد واخرج مع ان في الاول قد ينتفي الحاكم بالنزاع بين العصر والمالك ويقصد رفع النزاع فلا ينتفي بنافيه لكن الذي

اذا اوقع عقدا باكرة بدون اذن ابيها او اذن فيه فهو حكم فانه غير مقيد بقصد رفع خصومة والحاصل ان المقصود من
معنى الحكم والفتوى معطى الفقه فالاول اتباع ما يفهم من كلامهم وليس فيه ما يشعر بذلك مع ان هذا لا ينفع للتفقه
بالحدود من حيث كونها من متعلقات المعاد ثم اقول يمكن ان يجاب بوقوع الخصومة لان ثبوت موجب الحد اما بالشاهد او بمشاهدة
الحاكم او الاقرار ويمكن جعل الخصم في الجميع هو الحاكم حيث انه المكلف للنهي عن المنكر والضرب في اتحاد الخصم والمنكر في ما في من
جهتين بدليل ولا يلزم اطراد جوازه وايضا سبب اجراء الحدود وهو محافظة العقل والنسل والمال او البدن والقرآن
من مصالح المعاش واجيب عن الثاني بان المراد بامر المعاش ما لا اختصاص له بالشارع بل هو من موضوعات الحكم فالحكم في الهلال من جمع الى
هل تحقق الرؤية وتم عدد الشهر ام لا ولا مدخل لذلك في اصل الحكم الشرعي وان كان فيه جمع الى بعض الاعتبارات ولا باس به واما
الايراد بعدم النزاع فيه فما لم امر على جواب تام عنه ومنه يظهر اشكال تصحيح هذا الحد للحكم ومع ذلك ما جعلوه من خواص
الحكم من عدم النقض ولو من مجتهد اخر يشكل اجراؤه في تابع مواد الحدود فانه يكون حينئذ قول المجتهد هذا حكم وهذا الشرع عين
حكما سيما بعد النزاع والحكم يلزم مطابقته مجتهد اخر لم يثبت لذلك فيه في غاية الاشكال ولكن الظاهر انه لا يتوقف في تصحيح هذا الحد
من افراد الحدود كثير فايدة فان ما يتصور فائدة هو تعيين ما يجوز نقضه وما لا يجوز وما يجوز التقرير عنده وما لا يجوز وهذا
انما يترتب لو كان هناك ادلة من الكتاب او غيره دال على عدم جواز نقض الحكم وتقريره وجواز الفتوى وليس شيء منهما محققا او ثبت
اجماع على ذلك الحكمين واما على اللفظين وهو ايضا والمنقول منه غير مفيد لانه لو فرض ثبوت اجماع فانما ثابت في معنى خاص من معاني
الحكم مع هذا الاختلاف الواقع في معنى النزاع والمعاش سيما مع الاختلاف في كثير من المواد في كونه حكما ام لا مجازا من العموم
لو كان حقيقة او لا فلا وجه في حمل الفتوى والحكم فيه على هذا المعنى اذ ليس من حقيقته اللغوية ولا الشرعية **البحث الثاني** قال بعض المحققين
ما لفظه يصح تحريره ان مرادهم من نقض الفتوى ان نقضها بالحكم على المواضعة فلا وجه في الجواز فان اخر طرف الدعوى اذا بني على
فتوى مجتهد والاخر على خلافه ويحتاجان الى حكم الحاكم فلا يتحقق مقتضى الفتوى في الجملة اذا خالفه رايه وكذا اذا كانا مجتهدين وان
المواد نقضها بالفتوى فانما اراد ونقض المستفتين في هذه الواقعة اذا لم يحصل بعد بالفتوى او في واقعة اخرى ولو جوزنا
الاول اذا تغير راي المجتهد او تبدل مجتهد فهو صحيح لا شك فيه واجماعهم منعقد عليه وكذا من المفتين في الوقائع الجارية
لجواز عمل كل مجتهد بما راه وان كان مخالفا للاخر وان اراد والاعم من ذلك حتى يشمل ابطالها من راس او تغييرها من الحين فلا
فغير مسلم لان الفتوى على اقسام منها ما يستلزم الاستدامة ما لم يطرء عليه مزيل ومغير مثل العقود والايقاعات فانه اذا افتى
المجتهد باستقلال البكر وعقدها فهيئة اسبابها تلك الفتوى فالعمل عليها ما يستلزم الدوام فان العقد يقتضي الاستمرار
اما دائما او الى الامد وعطفه يتوقف على ما وضعه الشارع لذلك ومنها ما لا يستلزم الدوام مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقاة
وعدم نجاسة الكر فان الحكم بوجوب الاجتناب عن القليل الملاقي ليس حكما شرعيا يوجب الاستمرار اذ وجوب الاجتناب ليس مرادا
وكذلك الحكم بجواز الاستعمال فانه متعلق بعد تجدد الرؤية بحكم بالغسل بل كلما اذا افتى بنجاسة قدح خاص وجواز المنقوص الاول
مشكل اذ العلة موجودة فيه في العلة المقيدة ووقع عند صحيح يتوقف الحكم على ما وضعه الشارع لذلك مثل الظاهر او على
ولم يثبت ان مجرد الرأي من القواطع وكما ان مقتضى الحكم رفع النزاع ومقتضى نصب الحاكم عدم جواز مخالفته لكل بناء
فخلاف مقتضى الرجوع الى المفتي وانفسه ان يتبعوا من دينهم ومعاشهم على فتواه ومن الامور المعاش ما هو من الامور العامة
فاليوم الذي يحصل للمستفتي الرخصة من الشارع فيما جاء مثل ذلك الامر فقد حصل الى رخصته لاداء امته وكان مخالفة الحاكم
ينافي النظام فكان خلاف المفتي في هذا القسم والاخير يجتمع مرجحان الحرمة من جهة مفتوى المجتهد حتى يتعين جواز التقرير

بما ذكرنا لا يبقى الشك في الحكم ويدل على جواز التفتي في هذا الحكم القسم الاول لزوم الحرج والهرج وعدم الانتظام في امر الفروج والاموال
ولم يظهر على جواز التفتي فيه دليل وما يظهر من دعوى في كلام بعضهم فهو مع ان دعوى الاجماع على المسائل التي ثبت
تداولها في زمن الائمة عليهم السلام ولو قلنا بالتفتي في هذا القسم لزم ان يقول في الحكم المذكور ببطلان الملهوف الذي لزم منه
عدم استحقاق الانفاق وجواز الرجوع الى ما انفقه الى غير ذلك لانها من توابع العقد الصحيح والفرض انتفاؤه ولو قلنا بصحة الحكم
وتفتقه من حيث التغير لا الابطال من راس فيكون ذلك انفساخا من حينه لا ارتدادا لامتناع ثبوت الوصف السابق ولم يقل احد
من ذلك احد منا ولو قلنا بالانفساخ لم يكن من نقض الفتوى بل النزاع في جواز التفتي النكاح وعدمه لا نزاع في جواز نقض ما حصل
الفتوى لا في نقض الفتوى وح ولكن ان نقول ان الفتوى يجوز نقضه مطلقا ويكون متعلق العقود ان يبقى المجتهد بجواز
تزويج الباكرة بالاذن فانما ثم تجدد رايه قبل التزويج واما التفتي بعد فنقض ما حصل من حصول من الفتوى وهو قبل باطل
الموارد وقد يجوز كما في القسم الثاني وقد لا يجوز كما في الاول وبالجملة مدار الكلام زمان عينه الامام الى الان على الفتوى
في العبادات والمعاملات ولا ريب ان المعاملات اكثر ابتلاء خلافيته فلو قلنا بجواز نقض الفتوى وتبدلهم ان يلزم على كل مقلد اي يجري بعضه وجاز له
ومثل عقده ونكاحه وطلاقه كلها في حضوره وبمباشرته او حرامه فقد لو سلمنا ان يحقق في ذلك تحقق الحكم والاغلب عدم سلوكه
ومعاملاته بمجرد تبدل راي مجتهده او مجتهده ثم هذا يستبعد لتصحيح ثانيا المنسخ ثانيا وهكذا سيما مع قول الاكثر بلزوم بعدم جواز تقليد
المنسخ الحاصل ان كلا دليل على جواز العمل على المجتهد وهو لزوم العسر والحرج وغيره يدل على ابقاء على متقدما مثال هذه المعاملات
ثم ذكر انه لا يمكن ان يكون بناء العلماء في هذه الاعصار في عدم التفتي في المعاملات على عمل اصحاب المسلم على المجتهد الاعلى الحاكم اذا
بالغالب ثم قال وبالجملة تغير الراي في المعاملات او تبدل المجتهد انما يقتضي انسلاخها الى اخر فيجب بالثاني الا ابطال ما يترتب على
الاول ولو حصل بالاختيار الا انتقالا فانه صرح عظيم بنفيه العلماء والشيخ ولو فرض ان المجتهد الثاني قال لدليل لزوم ابطال الاثر
الاول فهذا الكلام اخر وكلامنا مناط مع ذلك في هذه المسئلة ثم اذا ظهر بطلان احتجاج السابق فهو مسئلة اخرى بالجملة
الكلام في المعاملات يخالف للعبادات فلو تجدد رايه في قراءة السورة بعد ما كان يرى استحبابها وهو في الركعة الثانية يجب عليه
القراءة فيها وهكذا في القبلة نعم فيما اذا صلى في الحجر المسجد سواء كان مصنوعا من الطين الخبيث بتقليد من يرى الخزفية نجاسة
ثم تجدد الراي او تغير المجتهد فهل يجب تنعيد ام لا وانه مما يفيد الاستمرار ام لا ولا يبعد التفصيل بان يقال لا يجب المنع ويجب الاجتناب
واستدل فيه ان حكم بجواز بناء المسجد من ذلك الاجر وقلنا بوجوب تنعيد جدران المسجد من الخبيث ثم قال وان قلت كثير مما ذكرته
في نقض الفتوى بالفتوى يجري في نقضها بالحكم مع انك قلت فيه بالجواز فلذا تحقق المخاصمة غالبا انما في اموال الامر فلا يترتب
عليه عسر وحرج ولو فرض تحققها بعد مدة في عدم ثبوت التراضي عليه نادر ولا يلزم من المفاسد من ذلك ما يلزم في التفتي
بالفتوى واما ثم في العسر وحرج فلو فرض تحققها بعد مدة في عدم ثبوت التراضي عليه نادر ولا يلزم من المفاسد من ذلك ما يلزم
من ذلك عن المخاصمين يوجب ثبوته على الاخر بخلاف صور الفتوى التي تم يحصل فيها مخاصمة كما هو غالب المسائل الخلافية التي هي موجب
المعاش مع ثبوت التراضي في الاول وحصول خلاف بين هما بعد فالحكم بجواز التفتي يشكل للزوم المفاسد المذكورة عليه للزوم الكثير مما ذكر عليه
للزوم الكثير ثم قال وبذلك المقام في بيان حال حصول المخالفة بين الرئيس وما يجوز نقضه بالحكم وما لا يجوز ان الصور التي يحكم
بنفوذ فيها في الرئيس وقطع المنازعة بين الخصمين الخاصة تحت الاولى في مخالفة المجتهد لرايه السابق بسبب تغير رايه وتبدله
بالنسبة اليه كما اذا تزوج الباكرة لنفسه بدون اذن الولي ثم تغير رايه فالمشهور بل ادعى عليه الاجماع البتار على انعقاد النكاح فيجب عليه
الا ان يطلقه حكم حاكم فيبقى ذلك وناول بعضهم مع الحكم الفسخ ويشكل الحكم بالتحريم وان لم يلحق به الحكم لعدم دليل عليه وغاية ما يدل عليه

وان حرمة النكاح بدون اذن الولي هو الاستحباب الاستبراء مع انه لو قلنا بالحرمة لانفسخ النكاح من غير طلاق فيجوز لها التزويج
بالغير ثم اذا تغير رأيه فيجوز التزويج ثم ظهر له صحة الاول لم يجوز له الدخول بها من غير عقد وهكذا فالظاهر عدم التحريم بدون المحقق وظاهر ايضا
والا لجاز ممنوع ويؤيده حكمهم بعدم التحريم مع ان المجتهد حكم فان الدليل عليه اذا كان هو الاجماع مفهوم وان كان رفع التسلسل الطريق الزم
ذا الكلام في الفتوى ايضا الثانية تخالفة المجتهد المجتهد اخر ولا شك انه لو لم يكن مزاحمة مقلده والظاهر جوازه بناء على صحة ما حصل بفعله الثالثة
تخالفته لمن لم يكن مجتهدا ولم يعلم من حاله انه مقلد والاظهر عدم وجوب العمل احمد حملا على الصحة الواقعية تخالفته لمن علم انه تبع امره
على احد الاقوال بتقليد من لا يجوز تقليده مع كونه جاهلا بوجوب التقليد او غافلا والاظهر وجوب مزاحمته بالارشاد لكن الحكم
ببطلان عقده اصل ذلك مشكل مع كونه موافقا لاحد الادلة الاجتهادية المطابقة للاقوال الموجودة في المسئلة الخامسة تخالفته
لمن يكون ذلك لكن لم يكن كل جاهلا وغافلا بل ترك التقليد مسامحة ولا ريب في لزوم الهداية واما بطلان العقد الذي اوقعه
كذلك اذا وافق احد الادلة والاقوال التقليد الاشكال ويمكن توجيه عدم جواز النقض فيه بانه اذا كان لان مطلوبه انه خالف
حكم الله فلا بد من القول بالجواز فيما لو قلد المجتهد الاخر ايضا لانه تخالف حسب الظن بحكم الله وان كان لانه لم يتبع فيه مجتهد
فلا بد ان يجب عليه النقض لو وافق رأيه ايضا وهو عدم غير صحيح ثم اخذ في بيان عدم مدخلية العلم والجهل في ترتب الاثار على الصحيح
وسياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى اخر بحث التقليد انتهى اقول ان فيما ذكره غلطا وتمشيا انه ذكر في قوله سوى ما عينا
كل ما منها من الاخر فنقول الكلام اما في صورة تغير الراي او تبدل المجتهد او في صورة تقابل راي المجتهدين والثاني يظهر حكمه مما ذكرنا
في الكلام في العدل لكن واما الثاني الاول فنقول ومنه جلية انه لو فرض اذا استقر راي مجتهد في زمان وعمل نفسه او مقلده بها ثم تجدد
رأيه فنقض الاولة الزمان الثاني تصور على ثلثة وجوه الاول اطلاق من راي والحكم بعدم كونها حكم الله سبحانه فيما مضى
والحاصل جعلها الاعتبار بالفرق حتى في زمان المتقدم مثلا اذا افتى اولا بجواز الصلاة في مكان ثم تغير رأيه بحكم بوجوب قضاء ما صلى
واذا افتى اولا بكون استتار القرص مبدأ الليل ثم استقر رأيه بانه زوال الحمرة يحكم بقضاء الصوم الذي افطر قبل الزوال الثاني اطلاق
المتقدمة في هذا الزمان الثاني بمعنى ان لا يعمل بالاولى في الثاني وسيتي الكلام المجتهد في الثانية الثالث ابطال الاثار المترتبة
على عمل صادر في الزمان الاول بمعنى الاولى التي لولا تغير الراي لقطع بترتب هذه الاثار على ذلك العمل مثل ان ينكح بالفتوى الاولى
بالكرة بغير اذن الولي فانه يترتب على ذلك النكاح اثار لولا تجدد الراي لقطع بترتبها عليه اما الاول فلا خلاف في عدم جواز
النقض بعد الحق والاجماع بل الضرورة ولزوم الحرج واستصحاب عدم شغل ذمته وعدم البطلان بدل عليه ولولا لزم على كل
احد فقد لعباد الله المبتنى على راي مجتهد يتبدله او تغير رأيه وسرعة استراده واسترداده باعه وكذا في الزكوة المخرجة
وغيره ذلك وهو مما لم يقل به احد واما الثاني فلا خلاف في جواز النقض بعد المعنى بل وجوبه فانه لا يلزم تغير الراي وتجدد
كل باجتهاده واجتهاد مجتهده وهو ضروري ايضا واما الثالث فيظهر عدم جواز من عدم جواز النقض بالمعنى الاول لان
العمل الصادر في الزمان الاول كان صحيحا مستتبعا للاثر وقد صدر في الاول وبعد تجدد الراي لا يجوز الحكم بكون هذا العمل
باطلا في الزمان الاول ليس بموجود حتى يصير مورد الفتوى الثانية فاذا وقع لم يرد عليه البطلان فلم لا يترتب عليه اثره
والحاصل ان المفروض ان العمل المذكور متبع لاثره ما لم يرد عليه الفساد ولم يرد عليه اما في السابق فظاهر واما في اللاحق
فلعدم وجوده وايضا لم يحدث في اللاحق الا استقرار الراي بان هذا العمل لو وقع في هذا الزمان لم يترتب عليه الاثر ولا تاثير
لان ذلك في ارتفاع اثر العمل السابق ومن متفرعاته مضافا الى ما مر ان ينكح بالكرة بسبب الفتوى بجوازه فلا ينقض بتغير الراي
فانه يترتب على هذا النكاح حلية البضع ووجوب الانفاق والتمكين وغير ذلك وهذه اثار للنكاح الجائز بالفتوى

والوقوع

والوقوع لا ينقض جوازه واذا انتفى جواز مقلده في اللاحق فيحكم ببقاء هذه الاثار بعد التغير لعدم جواز النقض بالمعنى الثالث الذي هو
لازم عدمه بالمعنى الاول بل يدل عليه استصحاب الاستباحة ايضا فانا نقطع قبل السابق بترتب هذه الاثار على ذلك العمل وانه مستتبع لها
ونشك بعد ذلك في تجدد الراي هل يزيل الاستباحة ام لا والاصل عدمه بل يدل عليه استصحاب نفس الامر كالزوجية في المثال والطهارة
والنجاسة في الامثلة المتقدمة ويدل عليه امثلة السلف والخلف فانه لولاه لزم عدم الحكم بحلية ما استراه اهل بلدنا الا ما
والبيوت والحيوانات بعد موت مجتهدهم او تغير رأيه وكذا ازواجهم وغيرها سيما على القول بلزوم البناء على الاجتهاد والتقليد
في العدالة اذ الاكثر معاملة الاموات فيها خلاف من جهة شيء والحمل على الصحة لو ثبت لا يفيد الا البناء على اجتهاد من تقدم عليه
واحتمال الموافقة لا يفيد غالبا لا يقال انه لا يصلح الاثر المترتب على العمل السابق هل هو يتبع عليه شرط انعقاد الترتب
او مطلقا فيكون هذا من المواضع التي ليس الاستصحاب فيه حجة وايضا لو كان اثره هو المقيد بما دام الاعتقاد فلا يحتاج بطلان
اثره الى صيرورة الفعل مورد الفتوى الثانية بل يتبع بتقيد بزوال الاعتقاد فلا يحتاج بطلان اثره الى صيرورة الفعل
مورد الفتوى الثانية بل ينتفي بزوال ولا يمكن القول بان الاصل عدم المقيد على ما مر في بحث العام المخصص بالمجمل وايضا
فلا شك هناك عدم تحقق الحكم السابق بعد ظهور الخطاء والحاصل اذا ثبت عقد الباكرة بدون اذن الولي حين اعتقاد جوازه
لما جاز ان يكون الزوجية ما دام بقاء هذا الاعتقاد فلا يتم ما ذكر لانا نقول ان المجتهد اذا تعلق ظنه بشيء كجواز العقد
المذكور وكونه سببا للزوجية مثلا فيتصور امران احدهما ما هو مظنونه وثانيهما حجية ظنه او سببية ظنه سببا
وترتب الاثر عليه في حقه ولا شك ان مظنونه هو ان هذا العقد اذا وقع يترتب عليه الزوجية مطلقا بدائما ام مطلقا
اصل المطالب المقررة في الشرع ودليل ذلك وسبب حصول الظن هو ادلة حجية الاحكام ولا شك ان شيئا منها ليس ظنيا
بانه سبب مثلا للزوجية حال ظن المجتهد بسببيته بل مطلقة فمقتضى الدوام مع حجية ظنه بسببية شيء او كونه سببا في حقه
وترتب الاثر عليه يجوز ان يكون مقيدا به بل هو كذلك ولازمه عدم السببية اذا تجدد بعد زوال الظن كما ان لازم السببية
قبل زواله يعني ان الواقع قبله يترتب عليه ح ما ظن انه اثره والمظنون ان اثره الزوجية المطلقة او الدائمة فهو
يترتب عليه حتى ارتفاع الظن ويتحقق فيتحقق والحاصل انه بتزلزل الظن يظن ان هذا العقد سبب للزوجية المستمرة
الخطر واحد المطالب المقررة وظنه ح حجة ومقتضاه تحقق هذا المسبب فيتحقق والملخص ان هنا امرين احدهما كون العقد المذكور
كل واقع يصير سببا للزوجية الدائمة والاول حتى يجال بقاء الظن بكونه سببا دون الثاني لانه مظنونه حين ايقاعه كونه
سببا للزوجية المستمرة وظنه ح حجة في حقه فيترتب الزوجية المستمرة حال الايقاع والا لم يكن ظنه ح حجة وهو بط بنص
الشك ويتحقق ولكن عدم النقض بهذا المعنى مختص بعقد النكاح المذكور من العقود والايقاعات واسباب شغل الذمة واما غيرها
واما سائر الاسباب مثل التطهير والتخليل والتذكية وامثالها فلا يمكن والتوضيح ان الافعال المؤثرة المحققة حال الوقوع الاول
في الاسباب والشروط والموانع حتى تسمى اصلا اما يكون تاثيره وعدمه تاثيره بالنسبة الى شخص خاص او اشخاص معينين من غير
تجاوز عنه او لا كالامثلة الاول فان العقد على الحرة في الواقع على مرة انما يصير سببا لحلية الاستمتاع الى الزوج المعين من غير حلية
غيره اصلا وان كان باطلا يكون غير مؤثر في حقه كذلك وثانيهما ما يكون كغسل الثوب المعين من المحدث مرة فانه يصير سببا
لطهارة هذا الثوب لكل من يرى الاكتفاء بالمرة وغير مؤثر في حق كل من لا يراه كذلك وكذلك قطع الحلقوم في التذكية اذا وقع
فانه يصير المذبوح المعين حلالا على كل من يكتفي في التذكية بقطع الحلقوم وعلى مقلديه ويكون حراما على كل من لا يكتفي بذلك
فما كان من الاول فلا يجوز النقض فيه وما من الاجماع وسائر الادلة يدل عليه واما ما كان من الثاني فانتقض بعد

التغير فيتحقق ان من يرى غسل المرة غير كاف اذا غسل الثوب مرة يكون نجسا ما دام يحتمل ذلك الرأي وهذا يتبدل لديه ويرى كفاية المرة
لهذا الثوب وذلك لان هذا هو هذا الغسل الخارجي لذلك الثوب المعين مثلا حال تحقق عدم كفاية تيه كان غيره مؤثر في حقه لا يعد ان هذا الشخص
مندرج تحت عنوان من يظن عدم كفاية تيه ولذا كان نجسا لكل من يظن ذلك وهذا الغسل بعينه لهذا الثوب بعينه في هذا الحال للطهارة
في حق كل من يرى الكفاية بالاجماع والضرورة ولانه لا يشترط في تطهير الثوب كون الغسل صادرا ممن يرى كفاية المرة ولا كون
الثوب ملكا له فاذا تغير رأي الشخص الاول واندرج تحت العنوان الثاني لا بد وان يكون الثوب طاهرا في حقه ولا يشترط
ان يكون الغسل ايضا كما صادرا حال تغير الرأي لانه ظنه صحة في حقه ومطلوبه الحاصل بسبب الادلة الشرعية ان الغسل مؤثر بحسب
للتطهير مطلقا وليس معناه بان الغسل المتحقق حال الظن كذلك اذ لا تقييد في شيء من الادلة الظنية بذلك اصلا ولذا ترى المجتهدين
اذا حدثت الوقائع قبل اجتهادهم فيها واستفتى منهم شاملون في حكم المسئلة بعد حدوثها ويحكمون على الحادثة السابقة باستفتاء
عليه اذا لهم بعد الاجتهاد وليس المراد ان الغسل السابق صار سببا ح بل سببيته محققة اولا ولكن لم يكن هذا الشخص داخلا في عنوان
من يتحقق في حقه السببية ودخل فيه ح كما ان من وقف شيئا على صفة وصار بعد مدة صفة له فان الوقفية عليه لا يتحقق ح بل الاول
في العنوان محقق في هذه الحال وعلى هذا فلا اثر للاستصحاب المذكور لثبوت السببية في حق من دخل في هذا العنوان ولان عدم السببية
اولا كان من دخل في عنوان اخر فقد تغير الموضوع واما الاجماع المذكور فاختصاصه بالاول قد لا يمكن دعوى الاجماع على النقض
في الثاني وكذا الحال في غير هذا المثال ومما ذكرنا ظهر عدم صحة استشكاله في الاجر الذي جعل فرشا للمسجد او بني منه لان الطين
الواقع في حال ظن كونه مطهرا ظهر الاجر لمن يظن ذلك ولم يؤثر في حق من يظن عدم كونه مطهرا لكان نجسا له وذلك لان
هذا الشخص بعد تغير الرأي في العنوان الثاني فيكون نجسا له وربما يتوهم عدم النقض في القسم الثاني ايضا فيقال ان الطين قد طهر
بالطين الواقع في زمان كان الطين مطهرا وطهارته اثر لذلك الطين وهذا الطين الواقع لم يصدر الفتوى عدم كونه
مطهرا اصلا فاذا كان مطهرا وطهر ذلك الاجر فما وجه تنجيسه بعد وظن ان الطين لا يطهر انما هو في الزمان اللاحق لا
في الواقع فيه غير مطهر وهذا الاجر فيه طهارة نعم وهذا الاجر مما ورد عليه المطهر الذي لم يصدر عليه فتوى وعدم المطهرية
وفيه ان الطين قد طهر بالطين الواقع في الزمان الاول لمن يراه مطهرا وكان نجسا لمن يراه نجسا سواء بين الاجر كذلك وغيره
واما توهم ان هذا الطين لم يصدر الفتوى عدم كونه مطهرا ففيه منع ذلك بل ان في الاول صدر الحكم بالطهارة في حق
من يرى مطهريته وغير مطهر في حق من لا يراها فهو في الاول صدر الحكم بالاجمال ولا يبقى ذلك صار نجسا
حتى يقال ما وجه تنجيسه بل يقال انه كان في الاول نجسا في حق كل احد من يندرج تحت ذلك العنوان وظهر بالحكم
صحة ما ذكره من جواز نقض الفتوى بالحكم كيف اذا لم يجز نقضها بالفتوى فيلزم عدم جواز نقضها بالحكم ايضا لان الحاكم
لا يحكم الا بما يجوز له الفتوى به فانه اذا رأى المجتهد ان النكاح المقدم لا يزول اثره معنى الرأي كيف له الحكم بزوال اثره
بعد التغير وما ذكره في بيان تقييد جواز نقضها بالحكم ليس من الامارات الشرعية ومما ذكرنا ظهر وجه عدم جواز نقض الحكم مطلقا
لان آثار الحكم آثار لنفس قوله بخصوصه في حق الشخص الخاص لا للفتوى فانه اذا قال المجتهد اذا شهد شاهدان بملكية شيء
لشخص معين وتصرف فيه بالبيع مثلا لا يصير الملك الذي يدعيه هذا الشخص في الحال وان الشهادة لا يتوقف على حكم الحاكم
وحكم على صدر سبب فتواه فيتبع آثاره وذلك بخلاف مثل قوله هذا الذبح من الحلال للشخص يعني فان سببيته
هذا بحسب صدر لا سببية اصلا فتوى ومن يظهر عدم صحة استشكاله في بعض الامثلة التي ذكرها بذكره حيث قوله كونه حكما ويظهر الفرق بين
للفرق بين المصطلح والفتوى فيتحقق ان كلما احتاج في ثبوت الحكم فيه الى افهام قوله بخصوصه فيه ولا يكفي مجرد اخباره عن حكم الله

فهو حكم وما ليس كذلك فهو فتوى ويظهر ايضا وجه تفرقة الشهيد بين حق المجتهد في الميراث زكوة وبين اخذه الزكوة فانه لم يصدر
عن الاول فيجوز نقضه بخلاف الثاني بقي الكلام فيما ذكره في ذلك المقام فنقول ان عادة كونها ظهر صحة ما قاله في الصورة
الاولى وكذا يصح ما ذكره في الثانية من عدم وجوب المراجعة له ولغيره واما ما ذكره منها من جواز بنائه على صحة ما صدر
فان اراد انه يجوز له ان يحكم بكون ما فعله صحيحا في حقه كذلك وان اراد انه يجوز له ان يحكم بترتيب الاثار عليه
حتى ما يتعلق بهذا المخالف في حقه فليس باطلاقه بل الاثر المترتب عليه اما في حق الفاعل او هذا المخالف فان كان من الاول
يحكم بترتيبه وصحته وان كان من الثاني فان كان مترتبا في صحته في حق الفاعل فكذلك ايضا وان كان مترتبا على نفس الفعل
مثلا اذا طلق رجل زوجته بطلاق يصح عند مجتهد دون اخر فيحكم الثاني بصحة الطلاق في حق الزوج فلا يجب عليه
الانفاق ولا عليها التمكين ويجوز لهذا الثاني تزويجها لنفسه او لغيره لانه جواز ترتيب على صحة الطلاق في حق
المطلق اذ جعل صحته في حقه يحقق البينونة فلا مانع من التزويج وان كان من المخالف وكذا اذا تزوج امرأة
من المجتهد بزوجته لا يرى المجتهد جوازه بتقليد من يراه فيجوز لهذا المجتهد النظر اليها ويكون محرما له لانه اثر
كونها زوجته للابن وقد تحققت زوجيتها له وكذا اذا اشترى مجتهد او مقلده امة وحلها المخالف في صحة الشراء
واما اذا ذبح شخص ذبيحة بتقليد مجتهد فلا يجوز للمخالف الاكل منه لان جواز اكله اثر لصحة التذكية في حقه لا في
حق الذابح وعلى هذا فلو رأى مجتهد جواز ادخال النجاسة الغير المسرية في المسجد وادخلها مقلده فيه وكان هذا
مجتهد يرى وجوب تبعيده منها فلا اثم على الاول في الادخال ويجب على الثاني اخراجه لو تمكن وكذا لو بنى
المسجد من اجر لا يرى نجاسته ويلزم على الثاني تبعيده منه ويشكل فيما اذا وقف مجتهد شيئا لو ظاهرا على المسجد
وشرط عدم اخراجه منها واطلع مجتهد يراه نجسا والظاهر انه يجب عليه الاخراج لان شرط الواقف انما يتحقق بمن
يراه طاهرا فهذا المجتهد ليس منه وان كان عاما فالظاهر فساد ذلك الشرط حيث شرط مخالفا للمشروع وهو عدم اخراج
من يجب عليه اخراجه في ذلك الشيء فتامل ولو اشترى احد شيئا بعقد يراه صحيحا فيجوز للمجتهد الذي لا يرى صحة
شرائه منه لان جواز شرائه منه اثر للملكية وقد تحققت في حقه وكذا يجوز للثاني الاكل منه باذن المشتري اما لو عمل
دبس مثلا من الزبيب جنسه وفي نقص الثلثين بتقليد من لا يراه لانه لا يجوز اكله لمن يراه لان جواز اكله من اثر
الحلية للعامل واما ما ذكره في الثالثة من عدم وجوب المراجعة فهو كذلك اما لوجوب حمل فعل المسلم على الصحة لو ثبت
او لعدم دليل عليه فانه لم يعلم ضلالته حتى يرشد او ينكر من باب النهي عن المنكر وهل ينتفي الخلاف على صحة ما حصل
بفعله المخالف قلنا بوجوب حمل فعل المسلم على الصحة او بعدم وجوب هذا المعاملة الاحتياط او التقليد بالكفاية
الموافقة لاحد الاقوال فيكون حكمه كالثانية في جميع ما مر وان لم نقل بهما فالاظهر التوقف في حق الفاعل فيحكم بعدم ترتب
الاثر والتبادل على الاصل في الاثار المترتبة في حق المخالف على صحته في حق الفاعل فيحكم بعدم صحة زوجية الابن لا
لا يتقاوم في ذلك صوره كان يرى الاب صحة عقده ام لا وهكذا في سائر الامثلة واما المراجعة فاذكره فيها من وجوب
من احتمال في الاشهاد فليس ببعيد واما في ابطال عمله او البناء على صحته فان قلنا بكفاية الموافقة لاحد الاقوال
والاقوال المخالفة كالثانية والا فيحكم بالبطلان فيما كان في حق الفاعل او المخالف ما يترتب على الصحة في حق الفاعل
وينبغي على رأي المخالف فيما كان في حقه من غير ترتب على الصحة في حق الفاعل واما الخامسة ففي البناء على الصحة وعدمه
مصنوع على وجوب البناء على الاجتهاد او التقليد وعدمه ويظهر الحكم على التقليد ويتبين فيما من هذا حكم صور المخالفة

واما اذا وافق رأي المجتهد فان علم انه بناه على اجتهاده او تقليد فكذلك واضح والا ففيه صور ثلاث الاولى ان لا يعلم البناء الثانية
ان يعلم البناء على تقليد من لا يجوز تقليده غفلة الثالثة ان يعلم عدم البناء مسامحة وكلها تظهر مما سبق من وجوب البناء
في المعاملات على اجتهاد او تقليد او عدمه على ما حققه الصور المتقدمة هذا حكم الفتوى ولو صدر حكم من حاكم فلو خاص ظهر ان
كان حكما للشخص او عليه فثبت ذلك المحكوم به له او عليه ويجب على سائر الحكام ومقلديهم البناء عليه وقبول جميع الآثار
المترتبة عليه ولو علم الحاكم الآخر مخالفة الاول معه في جهة الحكم وهو اجمالي وان لم يكن حكما للشخص او عليه بل كان حكما على
شيء او نفيه كحكمه بان اليوم اول الشهر او هذا الجلد ذكي وهذا اللحم من ميتة ففي وجوب عمله على الحاكم الآخر او مقلده
اشكال سيما اذا علم ان جهة ثبوته مما لا يثبت بها عنده والاظهر العدم اذ شمول الاجماع لمثل هذا ممنوع ثابت كيف
وقد وقع الخلاف في كون اشباه ذلك حكما ايضا ووجوب العمل بحكم هذا الحاكم لم يثبت على الاطلاق الا في حقه واما
قولهم واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا وقولهم ع اذا حكم محكمنا فلم يقبل منه فقد استخف
بحكمنا فلا دلالة له فان الظاهر من الاول الرجوع اليهم فيما يظهر من الاحاديث لا مطلقا فيختص بالحوادث الواقعة بالاحتياج
حكمها الى الرجوع الى الحديث كما اذا قال المولى المسافر للعبد ارجع فيما يحدث لك الى الامير فانه يظهر منه ان المراد
ما من شانه الامارة انجاحه على ان الظاهر ان المراد الحوادث التي من شانهم بيان حكمها مع ان الثابت منه ليس الا الرجوع
واما قبول ما ثبت عندهم فلا لجواز ان يكون المراد الرجوع في المسائل عن مستند الثبوت واما الاخيرة فلو لها
قبول قولهم في حكم الائمة وكون ذلك حكمهم ع ولا يحضرني الان ما يدل على وجوب عمل كل احد بقوله بحيث يشمل
موضع النزاع ايضا ثم ان ما مر في الفتوى انما هو اذا لم يكن احد المتخالفين منازعا للاخر فيما خالفه فيه بادعاء حقه
واما اذا تنازعا كما اذا ادعى احد الشركاء الثلثة الشفعة بتقليد من يرى ثبوتها مع زيادتهم عن الاثنين والاخر بتقليد من لا يراه او بخالف البكر المقلدة لمن يرى استقلالها والولي المقلد لمن يرى اجباره او تقلد الولد الاكبر المقلد لمن يرى
الحبوة مجانا وبين الورثة المقلدين لمن يعطيها ارثا الى غير ذلك واللازم التراضي او الحاكم تراضيا او رضى المدعى منهما عليه
ثم وظيفة الحاكم هو الحكم عليهما بما توافق رأيه سواء اتفق رأي المتقلدين او لا لان الغرض من الانصاب وطريقة العمل ان كان
حكم الله في حق كل مجتهد ومقلده والنزاع فيه هو ما ادى اليه اجتهاده كذلك حكم الله في حق المتخاصمين ما ادى اليه اجتهاد
الحاكم وايضا ان تراضيا عليه فهو بناء منهما على تقليده فيكون رأيه حكم الله في حقهما وان كان باختيار المدعى فاولى لثبوت
المدعى عليه حكم من اختاره المدعي امر تقليده فيكون الحاكم مجتهدا في الواقعة ولا يضر تقليده غيره في مثلها سابقا لان الاجماع
على عدم الرجوع عن التقليد بعد العمل لو سلم فتحققه فيما يحتاج الى التراضي ثم وايضا للفتوى اما حكمه على كل منهما بما لو في
رأي مجتهده او لواحد معين منهما كذا او التخيير او القرعة والاول يستلزم التفضيل والثاني الترجيح بلا مرجح والثالث
مما لم يقل بها احد على الظاهر على ان غير حكم رأيه يوجب حكمه بما لم يظهر عنده كونه حكم الله في حق المتنازعين او احدهما او نفي
كون حكم الله الواقعي ثم لا فرق فيما ذكرنا فيما اذا كان النزاع بين عدد وقوع عقد من كل منهما او من احدهما فيما فيه عقد
كذا لما مر آنفا لان وقوع عقد من شخص بتقليد من لا يقلده لا يفيد حقا ثابتا الا من تقليد من يقلده ولا يوجب علم
سواه وهو اذا فانه لم يعهد كون ذلك من آثار العقد على ان ما يترتب على العقد من الآثار انما يترتب في حق من يقلده
دون غيره **المبحث الثالث** صرحوا بان عدم جواز النقض في الحكم او الفتوى على القول به انما هو فيما
لم يخالف قاطعا وان خالفه احدهما ينقض حق لا واحدا فان كان المراد بالقاطع الضروري عند الكل العلماء فهو كذلك لان

ترك

ترك التقصير في الاجتهاد وان كان القاطع عند شخص فقط ليس كذلك اذ كون شيء قاطعا عند شخص لا يستلزم كونه قاطعا عند الغير ولكل مكلف
بما يؤدي اليه نظره ومنه الاتفاقي بالنص المقطوع والقياس الجلي والعقلي بهما او الاجماع وكان وجه النقض بما يخالف هذه الامور ايضا
على التقصير وعلى هذا فلا يختص بمخالفة القاطع بل يعم مخالفة ما لو اطلع عليه هذا المجتهد لحكم بمقتضاه وكان عدم الاطلاع تقصيرا وهذا ايضا
العلماء من ظهور بطلان الحكم حيث يقولون كل حكم ظهر بطلانه للحاكم بنقضه لو ظهر مخالفته القاطع او تقصيره لا يجوز تغيير الولي وحكم المحقق
الاردبيلي في تحقيق ظهور البطلان ما مر وجهه ايضا الى ظهور التقصير لاجل قلة التتبع وحسن الظن ببعض الكتب والاستدلال على ما نقله
بعض المصنفين وجعل معيارا ما ذكرنا من مخالفة ما لو فرض اطلاعه لمتبعه وكان عدم الاطلاع للتقصير قبل فلا يضر مخالفة
رواية لم يعثر عليها لكونها في الكتب الغير المتداولة او في غير بابها المعهود ولا مخالفة بعض التراجيح في تعارض الاخبار
وامثاله ويضر مخالفة حديث صحيح غير شاذ مذكور في بابه مضافا من الادلة والاجماع والقياس الجلي ونحوها فانها كاشفة عن التقصير
وقال الشهيد في س وبحصول ذلك اي ظهور بطلان الحكم بمخالفة نص الكتاب او المتواتر من السنة والاجماع او خبر واحد
صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة عند بعض الاصحاب خلافا لما تعارض فيه الاخبار واستشكل الشهيد الثاني
في غير الثلثة الاول لان الخبر الواحد الكافي لم يقل احد بوجوبه او عرضه انه يظهر بطلان حكم من يعمل بهذه الامور لو خالفها
حيث ان مخالفتها والتعدي التقصير ثم اقول قد عرفت ان جواز النقض في صورة التقصير من جهة ان المخالفة يوجب بطلان
اجتهاده وان مقتضاه ليس بحكم الله في حقه وقد عرفت في بحث العمل بالعام قبل الخصوص من العلماء من يعتقد بعدم لزوم
الفحص ومثله لا يجب عليه الفحص لو فرض عمله بعام وكان لم يفحص لو تتبع اطلع عليه وعمل به ولم يتبع لم يكن اجتهاده كذلك
وبالجملة فقوله ان سبب جواز نقض الحكم وظهور بطلانه في صورة عدم الفحص ووجوده ما لو تفحص لم يخالف ان كان
عدم التتبع فمطالب من يقول بكون ذلك مطلقا سببا بدليل وليس له وان كان ظهور بطلان الاجتهاد فليس كذلك
بالاطلاق فان القائل بعدم لزوم الفحص ليس يكلف المخصص في اجتهاده على ان التفرقة بين الكتب المتداولة وغيرها
سيما مع وجود غير المتداولة لا وجه له فالصواب ان يجعل المناط هو بطلان الاجتهاد كيف كان وهو انما يحصل
بالتقصير في حق الاشخاص متفاوتة ولو لم يعلم صحة اجتهاد مجتهد في مسئلة وبطلانه فالظاهر انعقاد الاجماع بل
على الفساد على الصحة اذا كان المجتهد عادلا كما نشاهد في تقليد المقلدين للمجتهدين ومصاحبة المجتهدين مع المجتهدين
ومقلديهم ولزوم العسر والحرج لولاه بل التكليف بالعمل غالبا ولو قلنا باصالة الحمل فعلا لسلم على الصحة لكان الوجه

الفصل الثاني

الفصل الثاني في التقليد وهو في الاصل العمل بقول الغير من غير حجة وفي العرف عمل العامي بقول المفتي
ومن خلط بين المعنى الاصلي والعارضي لقصور بعض عباراتهم الاصولية وخبط في حيص وبيص **مباحث** التقليد لا يلزم
على غير المجتهد وقيل يجب الاستدلال على الكل وهو منقول عن بعض فقهاء الامامية وفقهاء حلب والكفاية فيه
على ما في الذكرى بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة الاجماع العلماء عند الحاجة او المنصوص الظاهرة او ان الاصل
في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد النص قاطع في متنه ودلالته وقيل من ابن ضريح وقيل يجب على العالم
بطرف من العلوم وان لم يبلغ رتبة الاجتهاد وهو قول بعض البغداديين من المعتزلة لنا وجوه منها الاجماع
القطعي بل الضرورة الدينية فانه قد اجمع السلف من الامة والخلف على ترك الانكار في تقليد العلماء لهم من غير
مانع لهم من الانكار بل ترغيبهم عليه وذمهم على تركه ومنها تكليف التكليف وتوقف امتثاله على المعرفة المنحصرة

طريقا في الاجتهاد والتقليد الاول مستقل في حق غير المجتهد بتعيين الثاني والتقليد بكونه مقدما في عدم تحصيل الاجتهاد
وتكليف الكل به يوجب الحرج واختلال الامر المعاش لانه ليس امرا سهلا يحصل عند وقوع الواقعة بل يحتاج الى صرف زمان العمر
او اغلبه فيه سيما في امثال هذا الزمان قبل الاجتهاد في الاصول ما هو ربه للكل مطلوب وهي اشكل من الفروع واكثر شبهاتها
لمن تعلم منه فيها تمكن فيه منها اقلنا المسائل الاصولية المكلف بمسائل قليلة لا يستدعي صرف جميع الاوقات والخيال والفروع جاهلا
مسائل الاصول من النظريات العقلية ويكتفي فيها بدليل عقلي واحد اجماليا والادلة الفروع من الجزئيات المنتشرة واكثرها مبتنية
على مدلولات لفظية محتوفة باختلافات واختلالات لا غير من جهة الزوائد ومنها الاخبار المستفيضة من الصحاح وغيرها في مجلس
ابي حنيفة انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته عليكم قاضيا وفي مقبولة ابن
حنظلة ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته
عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا ولم يقبله منه فانما استخف بحكم الله وعلينا استخف الحديث محط الاستدلال عموم قوله فاذا حكم بحكمنا
ولا يمكن ان يكون المفتي اذا حكم بما هو معلوم عند سامعه انه حكمنا اذ حينئذ لا يكون حاجة الى تعدد حكم الغير والرجوع اليه
بل تتمة الحديث الى الدعوى اختلاف الخبر صريحة في جعل السامع بالحكم فيكون المعنى اذا حكم بحكم يشبه الينا ويقول انه حكمنا يجب
القبول وليس المراد بالحكم ما يكون مع علم التنازع لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيه وفي تفسير الامام ع فاما من كان من الفقهاء
صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وفي رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع
فعلى العلم من حملة العلم والظن المنتهي الى العلم علم ويدل عليه ايضا مفاهيم الاخبار المستفيضة الناهية عن الافتاء بغير علم وعن
غير العلم بالناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والمتبينة لصفات المفتي واسماء الائمة بعض اصحابهم بالافتاء واسماء الناس بالرجوع
اليهم وقد يستدل ايضا بابي النفر السوال وفيه مناقشة من وجوه وبالتوقيع الشريف واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها
الى رواة حديثنا وفي حال التنازع نظر اجتهادي الى الخلاف بان متابعة المقلد المجتهد يرجع الى اعتماد متابعة الخطاء وفيه انه مشترك
مع انه اشتراط لا يخرج عن التقليد ثم الاستشهاد في جواز التقليد وعدمه مسئلة اجتهادية فتلقيد العامي فيها
يرجع الى التقليد وقد مر ما يدفع مسئلة التجزي ع ان الاصبح اليه انما هو في حق غير القائل واما هو فيلاق الكلام فيه
بقي الكلام فيما للعامي غير التقليد واطاعة المجتهد هل هو عام او خاص وان كان خاصا فالخصوصية ما ذا الاشك في وجوب
الطاعة وقبول قوله على غير المجتهد في كل حكم شرعي ووضعي وموضوعاتها ومتعلقاتها من الفقهية والحاصل في كل ما يحتاج
شبهة الى قول الشرع وكل ما من الادلة يدل عليه وكذا الشك في ان ما لا تعلق له بالدين والشرع لا يجب عليه تحمل فيه
وانما الاشكال في موضوعات الاحكام ومتعلقاتها الغير المتعلقة فيقضي لكف هذا الجاهل حين او هذا الدم اول الشهر او
هذا الاناء ما وقع فيه البول مثلا او موت زيد او حياته او كون هذا الرجل مثلا ذاك ولا خلاف في وجوب
الطاعة ومتعلق قوله فيها ايضا اذا صدقت محل التنازع وموردا للخاصم والاجمال القطعي وطريقة الخلف والسلف ولزوم
الهرج لولاه يدل عليه الاخبار الغير المعينة العامة في احكام الديات والقضايا الخاصة واما اذا لم يكن
محلا للنزاع فيه فيه اشكال والاصل يقتضي العدم وشيء من الادلة لا يدل عليه اذ الاجماع فيه والا يجب طريق
الى الاجتهاد والتقليد والا يتوقف معرفته على صرف العمر واختلال المعاش ولذا يطلع على كثير منها العامي ولا يطلع
عليه المجتهد واما المقبولة فلمنع صدق حكمنا على شيء من هذه الامور واما سائر الاخبار فلعدم عمومها فيه
اختلف العلماء في جواز التقليد في اصول العقائد وعدمه ولنقدم مقدمة الاولى لا شك ان المعيار في الاصول الله

سبحانه هو الاذعان والاعتقاد وهو سبب الجزم او الظن والاول يجب ان يكون الاعتقاد على اوثق ما يقول الغير بها لا على تحصيله
له فانه ليس تحت القدرة حتى يصح تعيين تحصيله من امره ودون امره ويصلح للنزاع وانما يصح الاذن بتقليد الغير في الفروع
وسائر الامور الحاصلة من الخطاء في فان المراد به فيها العمل بمقتضاه لا الاعتقاد به في نفس الامر فلا بد من توجيه
ذلك وقد يوجه بان المراد باذن تقليد الغير فيها العمل بمقتضاه مثلا من تقليد المجتهد الذي يعتقد نبوة نبينا ص
تقليده في الاصول ان يعمل على نهج شريعته ويتبع سنته وان لم يحصل له اذعان بحقيته ص بالخصوص وقول لا يخفى ان التقليد
في الاصول ح لا هو بعينه التقليد في الفروع غاية الامر انه ان كان محققا النبوة نبينا ص معتقدا لحقيته وجوب تقليده
خاليا عن ذلك الاعتقاد والصحيح ان يقال ان ههنا مسئلتين احديهما انه هل يجب تحصيل القطع في الاصول ام يكتفى فيه
بالظن وثانيهما انه هل يكتفى فيه القطع او الظن الحاصل بالتقليد ام يجب النظر وبذل الجهد والطاقة ولا يكتفى التقليد
ولو حصل به العلم ثم ان منهم من منع حصول القطع من التقليد وخصوصا طريق تحصيله بالنظر وهذا يعقد بابتناء النزاع
على وجوب تحصيل القطع او كفاية الظن ممن يوجب تحصيل القطع لا يجوز التقليد ومن لا يوجبه يجوزه والحق هنا ما مر
كلا كما سنحنا اليها في اخر هذا البحث من مدة والى اشتراط القطع برجع الكلام والايراد عليه تارة بامكان حصول
القطع من التقليد واخرى بامكان عدم حصوله من النظر وثالثة بامكان العقد بعدم لزوم القطع وعدم جواز
التقليد اما الايراد الاول فكذلك وسياتي واما الثاني ففيه ان امكان حصول القطع من النظر يكفي للابتناء
حيث يظن عدم حصوله من التقليد مع انه يجوز كون بنائه على ما اشتهر من دعوى ان مسائل الاصول ما يتعلق بالنظر
وادلتها الى العلم واما الثالث ففي جهة انه على التفرقة بين اعتقاد الظنون فان الظن الحاصل من النظر يكفي بالابتناء
الجهود وعنتا من الجزء عن الزيادة بخلاف الحاصل من التقليد فان مع عكس النظر حكيا ان لا يكفي بالتقليد وان قلنا
بكفاية الظن وتحقيق المقام ان ههنا اختلافات الاول انه هل يحصل القطع من التقليد ام لا والثاني انه هل يؤدي
النظر الى القطع ام لا والثالث انه هل يجب القطع في الاصول ام لا والرابع انه هل يكفي التقليد فيها ام لا وهذه الخلافات
مترتبة بعضها كالمبني على البعض فمن يعتقد بعدم حصول القطع من التقليد واداء النظر اليه البته ووجوب القطع في الاصول
لانه اذا كان النظر مؤديا اليه يكون تحصيل القطع ممكنا ومن يعتقد بالاول فقط يلزمه القول بعدم وجوب تحصيل القطع
لبطلان التكليف بما لا يطاق ولكن لا يلزمه القول بكفاية التقليد لان ههنا نزاعا اخر وهو انه على القول بكفاية
الظن هل يجب تحصيل الظن الحاصل بالنظر بعد احساس الجزم ام يكفي المطلق الى غير ذلك من الصور المترتبة على هذه الخلافات
واللازم في تحقيق مسئلة كفاية التقليد وعدمها تحقيق ما يتبين هذه المسئلة عليه من الخلافات المذكورة وقد تقدم
واحد منها في بحث الاصابة والتخطئة وان الحق عدم لزوم اداء النظر الى القطع وياتي البواقي ايضا في المقاصد ثم ان اسنبين
ان التقليد قد يفيد القطع وهذا للعوام والاطفال والنساء الغافلين عن تجويز الخطاء او الذين غلبت عنهم الغفلة
ولا يكون ذلك الا بتقليدهم للعالم بل الجماعة من العلماء ولكن ذلك مع ندرته لا يكون الا بعد اطلاعهم وان هذا
الاشخاص لا يجوز عليهم الخطاء فهذا حقيقة واجع الى الاجتهاد وقد يفيد الظن وهو متعين في حق المجتهد ان التقليد
على مبنى المفيد للقطع والمفيد للظن ثم التقليد بما هو من هو الاخذ بقول الغير فهذا انما يكون تجتهد كامل في الاصول
نظر المجتهد في الفروع او يكون كل من يفيد قوله القطع او الظن لحل النزاع محتمل الوجوه النزاع في التقليد مطلقا وفي
التقليد المفيد للقطع وفي المفيد للظن مطلقا وفيه مع كونه تقليد المجتهد في الفن قد يمنع ان قول من يقول يرجع

الى اشتراط القطع يشعر بان النزاع في الثالث وفيه انه يمكن ان يكون بناء على عدم حصول القطع من التقليد فلا تنافي ذلك
كون النزاع في الاول وفي حق يكون النزاع في الرابع واما تقليد الابناء والامهات العلماء معهم وصحة انهم مجتهدون
للاعتماد قادح في هذا المقام عن مطرح الانظار لانهم يقولون بجواز التقليد في الفروع وعدم جوازه في الاصول
والموضوع واحد الا ان يشك لفظ التقليد في عنوان المسئلتين اقول مقابلة الفروع لا يقتضي التخصيص بتقليد المجتهد
اذ تقليد المجتهد احد افراد التقليد لا احد معانيه ولو صح ذلك لزم التفكيك في ارادة تقليد المجتهد ايضا لان المراد
بالمجتهد الذي يقلد في الاصول ليس المجتهد في الفروع والظن من بعض ادلة الطرفين عموم النزاع وكيف كان فالمهم
تعميم العنوان والكلام على الجميع الثالثة قد عرفت ان منهم من خص النزاع بالرابع فاعلم انه قال ان النزاع انما هو
في صورة امكان تحصيل القطع فيتفق النزاع جميع العوام الغير العاملين لتحصيل القطع ونظر الى ان عدم امكانه
لا يوجب النزاع بين الظنون اذ لا يظهر فرق بين الظن الحاصل بالدليل او بحسن الظن الشخصي فقال وعلى هذا فيظهر الحق
مع جمهور العلماء حيث قالوا بعضهم كفاية التقليد فقد كشف عن عموم النزاع وعن جميع ان مذهب الجمهور
امكان تحصيل القطع للكل وفي فرجع النزاع معهم في هذه المقدمة ولا يكون الحق معهم الرابعة اعلم اولا ان ادلة
ان كلا من العلم والظن لا يحصل الا بدليل والدليل اطلاقات احدها ما هو مصطلح الاصوليين وهو ما يفيد العلم
بشيء او الظن وبعبارة اخرى ما يستلزم العلم به العلم او الظن بشيء اخر مفردا كان او مركبا وثالثة ما يمكن التوصل
وتصحيح النظر الى مطلوب خبري مفردا كان او مركبا وهو يشمل الامارة ايضا ورابعها ما هو مصطلح المنطقيين حيث
يشترطون في الدليل ترتيب القضايا وهو قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولا اخر وذلك مختص بالبرهان او يوجد
فيه الاستلزام ليدخل جميع الطرق السبع والنقل الاخر في تعريف الدليل الاصولي هو ترتيب القضايا الموصلة
الى المطلوب الخبري الدليل المنطقي ثم الدليل لا يوصل الى المطلوب الا بالاستدلال والنظر وهو على قسمين اجمالي وتفصيلي والمراد
بالاجمالي والتفصيلي والمراد بالاجمالي هو الحكم بوجود المدلول بعد العلم بوجود الدليل من غير التفات الى كونه دليلا او
الى ترتيب القضايا بل الانتقال عما هو موجود في الخاطر والتفصيلي هو الحكم به بعد ترتيب القضايا او الالتفات
الى الاستدلال فلا يختص الاستدلال والانتقال من المبادي الى المطلوب باهل النظر والمطالعين على شرائط
البرهان والا فيلزم عدم حصول يقين بمطلوب جزئي لاحد وقد كان اكثر الناس يذعنون الى اعتقاداتهم في حاشيتهم
مبادي مترتبة في اذهانهم على سوابقها المطبوعة بها انهم لا يتفطنون بها لو سئلوا عن سبب الاعتقاد لقدروا
عليه بدليله وان لم يكن يطرح عقلهم المبادي بل الظن بوجود تلك المبادي عند الحيوانات العجم اذا عرفت ذلك فاعلم ان من يقول
بوجوب الاستدلال في العقايد واخذها من الدليل لم يرد الدليل المنطقي والاستدلال التفصيلي والا لزم وجوب
معرفة شرائط البرهان وكيفية الترتيب بل وجوب تعلم علم المنطق على كل احد ولم يقل به احد وايضا لا وجه لتخصيص العقايد
بالدليل التفصيلي دون سائر المطالب المعقولة فانا نعلم قطعا انه لا يزاد من العامي من معرفة الصانع بدليل المصنوعات
الا من عرفت بالدار من شاهد بناءها وانه لا يحتاج فيها الى دليل منطقي واستدلال تفصيلي ولم يدل احد على
ذلك في الامور الغير العقلية فالمراد به الاستدلال الاجمالي الحاصل بالعلم بالدليل الاصولي وعلى هذا فيندفع اشكال
وهو انه لا شك في ان مرادهم من التقليد ليس مجرد الاخذ بقول الغير مع عدم حصول علم والا لزم جواز
ظن من هذا بل القول مثل قوله من غير تاثير في القلب بل هذا ليس حقيقة اخذ بقول الغير في الاعتقاد بل هو القول

بمثل ما اذا

بمثل ما اذا وشبه ذلك لا يصدر عن العقلاء وخارج من مطارح الانظار بل مرادهم منه حصول اذعان ولو ظني في القلب بقول الغير وعلى هذا
فنقول لا ريب في ان مثل هذا التقليد وحصول العلم او الظن منه لا يكون الا استدلالا اجماليا ويكون ويعد مجتهدا بل ظاهر في الفروع
ايضا فالتقليد ايضا استدلالي فكيف يقولون بشرط الاستدلال ولا يكفي التقليد وما وجه تخصيص التقليد بالفروع ودون غيره من الاصول الا
العلمية او الظنية مع توجيههم ان الاستدلال اخبار متكثرة ولكن الاصوليين سموا ما كان باخذ بقول الغير تقليدا وما كان بغيره
كل اجتهادا فالاستدلال منه على قسمين الاجتهاد والتقليد وجرى اصطلاحهم على تسمية الاجتهاد استدلالا وان كان التقليد ايضا
نوع استدلال فمرادهم من الاستدلال في هذه المسئلة هو الاجتهاد فنقل مهر في انه هل يجب الاجتهاد او يكفي التقليد وان كان في
الاجتهاد ايضا نزاع اخر وهو انه يلزم الاجتهاد المحصل للقطع او يكفي ما يحصل منه الظن فيقع المقابلة ووجه تخصيص التقليد
بالذكر اما ورود الحكم عليه بخصوصه في الآيات والاخبار او لاجل انه ثابت جوازه في الفروع كان عرض الجواز في الاصول ايضا
تعبدا وان لم يفهم الا الظن ولم نقل بحجية الظن في الاصول فلذلك خصوه بالذكر دون سائر طرق الاستدلال الخامسة
اعلم ان الظاهر الاجتهاد كما قلنا يفيد العلم كما يمكن حصول العلم من التقليد ايضا وهذا شاهد حسي بان ذلك انما لاسباب
له جنود متفرقة وفيه اصناف مختلفة ولها افراد متفاوتة فربما يحصل العلم للبعض بدليل لا يحصل للبعض الاخر ولا شك في ان
بعض افراد الانسان يمكن بحيث ليس له قوة النظر والاستدلال اصلا بل الى الدليل المجرد لا يفيد له شيئا من الظن كبعض
اهل البوادي والقرى والنساء والاطفال ولا يخطر ببالهم شبهة اصلا من الكذب في قصدهما بالنبي الى العالم او بالعادة وما شاكل
وغيرها يكون بحيث يحصل له القطع بقول من اشتهر في العصر بالاجتهاد والصلاح بل يعلم قوله كالوحي المنزل من السماء كما شاهد
كثيرا وبعد استماع شيء منه يعتقده بحيث لا يشك في اصله اذ من هم من يبقى في هذه المرتبة فلا يحصل له العلم الا بالتنبيه والتوافق
ولكن من دون الاستدلال بان يقول هذا الجم الغفير لا يكون الا صدقا وهكذا وبالجملة حصول العلم من بعض الاشخاص ظاهر
ويؤكده ما مر في بحث الاخبار من حصول خبر الواحد احيانا اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم انا قد اشرنا الى ان ههنا مسئلتين
احدهما هو تحصيل العلم او كفاية الظن في العقايد وثانيهما كفاية التقليد وعدمها فالكلام في الاولى في تعيين مقدار
الواجب من الاعتقادات وفي الثانية في تعيين طريق اخذها فهما مقامان الاول في بيان الاول فنقول اختلفوا
في وجوب تحصيل العلم في الاصول او كفاية الظن والظاهر من الاكثر الاول ونقل الاجماع عليه العلامة في الباب الحادي والعشرين وغيرها
والمستفاد من كلام المحقق الطوسي في بعض رسائله المنسوبة اليه ونقل عن فضولها فيه وكذا المحدث الاردبيلي كفاية الظن
وهو الظاهر من شيخنا البهائي والمنقول عن الحر الجملي وبعض افاضل المتاخرين ايضا وقال مدعيه ان الاخبار بين موافقة
كان عليهم في اصول الدين وقد صح عن اخبار الاحاد والمستفاد منه كون عملهم في الاصول بالظن ولكن الاعتقاد في قادة الاحاد
للقطع الا ان يحمل بزعمهم كفاية الظن ايضا مستند الموجبين للقطع الاجماع والآيات كقوله سبحانه فاعلم انه لا اله الا الله
امر نبيه بتحصيل العلم فكذلك لموجب الناس وقوله عز شانه وليعلموا انما هو اله واحد والاخبار كما رواه ثقة الاسلام
عن الحلام من دخل في الايمان بعلم ثبت فيه ونفعه ايمانه ومن دخل فيه بغير علم منه خرج منه كما دخل فيه وما رواه الحر عن
عن ابي جعفر ع الايمان ما استقر في القلب ولا شك انه لا استقرار مع العلم وروايته الى بريد عن ابي جعفر ع واما ما في
على القلب من الايمان والاقرار والمعرفة والعقد والرضا والتسليم بان لا اله الا الله وحده لا شريك له اله واحد احد لم يتخذ
صاحبة ولا ولدا وان محمدا عبده ورسوله والاقرار بما جاء من عند الله من نبي او كتاب فذلك ما فرض الله على القلب من الايمان
والمعرفة وفي مكاتبة الفقيه عن ابي ع الايمان هو الاقرار باللسان وعقد في القلب وعمل بالاركان والقول

كقولهم فاسق مات ولم يعرف امامه زمانه مات ميتة جاهلية والظواهر الناهية عن اتباع الظن وغير العلم كما موت طائفة منها والجمع
المكلفون بالظن يجوز منها ان المشاهد المعاين في كثير من الاصول عدم حصول العلم لكثير من المكلفين فلو وجب تحصيله لزم تكليف
بما لا يطاق ومنها انه كيف يجوز ان لم يكن حاضرا عند اظهار المعجزة العلم له بالتواتر فانه كيف يحصل له العلم بطبقات التواتر وهو
من حصل هذين الكاملين العلم ضيق الحرج ولو سلم كونه ممكنا وجوده هذا فاني لهم العلم بامامة الائمة ومعجزاتهم وليس الكتب
الان ما يحصل به التواتر لكل احد ولكن الغرض المحفوظ بالتواتر لكل احد غاية الامر حصول التواتر بالنسبة لبعض اهل العلم ولكن الكلام
في العصمة مع ان غيبة المعجزة عن البصر ليس شأن كل احد ومنها تقرير الحصول مبني في استفادة اما منهم بعض كل منهم عقيب الاخر
فان العوام والنسوان الغائبين لا يمكن لهم العلم بذلك الا باضطرار ويحتمل زيادة حصول التواتر لهم ومنها انه لو وجب العلم
يلزم كون المشتغلين بالنظر اذا لم يبلغوا بعد نهايته وماتوا كانوا كفارا خالدين في النار ومنها انه ورد ان الايمان
سنة ومستوجع والثاني لا يكون الا عن ظن ومنها انه عدم الفرق بين المكلفين يوجب الحرج والحرج بل التكليف بالاطاق
اذا ثبت غيبة الهدى والمجتهد وفي الرواية والعصمة واما الثاني شأن كل احد ومنها ما رواه الشيخ قدس سره في كتاب
الغيبة عن صاحب الامر ان جماعة يقولهم الحنفية يقولون بحق علي عليه السلام محبتهم اياه ولا يدرون حقه وفضله وهم يدعون المحبة
فان الظاهر انهم هم المقلدون ولا يحصل من التقليد الا الظن اقول لا يخفى ان مراد الموجبين للعلم اما وجوبه على كل احد وفي كل
المعارف وح اما يقولون بوجود دليل حصل القطع يمكن لكل احد الوصول اليه ومن لم يصل اليه فلتقصيره كما ذهب السيد الجاعة
او يقولون عدم امكان الوصول البعض وفي بعض العقائد فان كان الاول فالكلام معهم في ادعائهم وجود الدليل المذكور
وقد عرفت ثبوت وجوده وان كان الثاني فبطلان التكليف بما لا يطاق يرد عليهم او مرادهم ان الواجب في العقائد تحصيل
العلم والسعي فيه ولبداهة تقييد كل تكليف بالقدرة لا حاجة اليه بل هو امر ثابت والمقصد ان الواجب على كل من امكن له العلم
تحصيله والسعي فيه حتى وصل اليه فقد امتثل ومن لم يصل مع الامكان فقد ترك الواجب ومن لم يمكن فلا يجب عليه تحصيله
وان وجب عليه السعي حتى يظهر عدم الامكان ولا يجب عليه تحصيل الظن من حيث هو وان كان حصوله لازما للسعي في بعض
الاوقات فاذا كان ذلك من احدهم يكون معنى اما وجوب تحصيل القطع على من لكن فحصه فلما مر واما مدعى عدم القدرة
فظ واما مدعى وجوب تحصيل الظن فلعدم الدليل عليه ومدعى امكان العلم لا يدعي وجوب تحصيل الظن غاية سقوط
تحصيل العلم كما انه اذا لم يكن تحصيل الظن كما شاهد لبعض في بعض لستفاد هو عنده ايضا ثم مراد المكلفين بالظن ان كان
اتفاقا فذلك لكل فبطلان ثم لا يجاب بتقييد الاخبار والآيات من غير مقيد وشيء من الادلة التي ذكروها لا يدل عليه اما الاول
واما الثاني فلعدم جريانه فيما طريقه العقل خاصة مع ان القرائن المتقدمة مع اخبار المعجزة والامامة لكثير من الناس واما الثالث
فلاختصاصه مع ان التقرير انما يكون حجة لولا مانع من الانكار ولا شك ان الائمة لو يكونوا متمكنين من انكار ذلك
على الجميع واما مع التمكن ولا نم التقرير واما الرابع فلوروده على القول بكفاية الظن ايضا اذ تحصيله ايضا قد يحتاج الى سعي
والحال ان مثله اذا لم يقصر ولا لا يجب عليه سلما واذا قصر فيلزم كفره وعقابه واما الخامس فلمنع ان الايمان المستوجع لا يكون
الا عن ظن واما السادس فظ واما السابع فلا دلالة له على كفاية الظن اصلا كما لا يخفى وان كان مرادهم ان الواجب تحصيل العلم
حتى من امكن له ومن لم يمكن منه يجب عليه تحصيل الظن ففيه منافاة لما انه قد لا يمكن من تحصيل الظن ايضا فلا وجه للتعويل
الادلة على وجوب تحصيل الظن ثم لا يمكن من العلم اذ الاسباب العلم وصولا بدعى وجوب تحصيل الظن اذ القدر المعلوم
ان المكلف به هو العلم فاذا لم يمكن لم يصل المكلف به تحصيل الظن ولم لا يسقط كما في العاجز عن تحصيل الظن وليس هذا نظير الفروع

اذ فيها

اذ فيها ان لنا تكليفا الا من تحصيله ولا يمكن التحصيل بالعلم فينحصر في الظن واما هنا فعلم انا لنا تكليفا وتحصيله وهو العلم فاذا لم يمكن
سقط هذا التكليف ولا دليل على وجود تكليف اخر فالتحقيق في المسألة على ما يتبادر اليه فهمي من القاصر ان ما تعلق به الامر هو العلم
ولكن بطلان التكليف بما لا يطاق فيما بالقادر والممكن ولو ببذل تمام مجهوده وصرف جميع اوقاته وترك جميع ما يلتفت
والمسامحة الى بلاد النائية وملاحظة الادلة المختلفة فمن لم يتم قدرته على العلم ليس عليه تكليف بما لم تمكن منه علم والظن
ثم يجب عليه السعي حتى يعلم عدم التمكن وفي سيتدبر ذلك حصول الظن حقيقة من اوامرهم الماموريه الذي هو السعي وليس مامورا به
بنفسه والفائدة تظهر في الثواب والمحصل ان اشتراك المكلفين بالظن وعدم كون من بذل جهده ولم يحصل له العلم بل الظن معاقبا
ولكنهم يقولون بانه لاجل انه امتثل بتحصيل ما يجب عليه من الظن ونحن نقول لانه امتثل الاتيان بالواجب المتيسر من السعي
ويلزم على ما قلنا انه لو علم احد بعدم حصول العلم له في مسألة ولكن احتمل حصول الظن لا يجب عليه السعي وعلى ما تقولون
يجب ولكن هنا فرض غير متحقق اذ لا يعلم ذلك الا بعد السعي هذا حال تكليف المكلف وعقابه وثوابه واما الثاني
في الدنيا يقول انه قد اجمعت الامة كما مرت الاشارة اليه على ان اجراء الاحكام الشرعية انما هو بظاهر اقوالهم دون
ما عدت عليه سرائرهم والاخبار بذلك مستفيضة روى عامة عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال الاسلام شهادة ان لا اله الا الله
والتصديق برسول الله به حقنت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس والايمان الهدى وما استقر
في القلوب وروى حمران عن ابي جعفر ع الايمان ما استقر في القلب وافضى به الى الله وصدقه العمل بالطاعة لله والتسليم
لامر الله والاسلام ما ظهر من قول او فعل وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلها وبه حقنت الدماء وعليه جرت
المواريث وجاز النكاح وفي رواية محمد بن حفص عن ابي عبد الله عليه السلام والاحكام تجري على القول والظاهر من اكثر من يشهد له
المؤمنون بالايمان ويجري عليه احكام المؤمنين هو عند الله كافر وقد اصاب من اجرى عليه احكام المنافقين مطلقا وعلى
الى غير ذلك وعلى هذا فنقول ان الذي لم يحصل له العلم ان لم يقصر بعدم حصوله بل اتى بما يؤديه المسلمون يجري عليه احكامهم
ثم ان ظهر عنه ما يدل عليه يحكم بكفره او واجبه وعدمه شيعة ان اوجبه ويلزم القائلين بالاكتفاء بالظن انه لو قال الصارف
انا ان محمدا رسول الله حكم باسلامه لانه يعلم ان الفرد الذي يتحقق منه الاسلام مطلقا او حقيقة الممكن من العلم هو
الظن والظاهر انه يقول بذلك احد

المقام الثاني

في بيان المسألة الثانية وهي انه هل يجب تحصيل العلم او الظن في الاصول له
بالنظر والاستدلال ام لا يكفي التقليد فالمشهور والمعروف من مذهب الامامية اصحابنا واكثر اهل العلم وجوب النظر وبه صرح
الى المحققين وبه صرح الشيخ في العدة وان جعل المقلد معفوا عنه كما يأتي وقيل بجواز النظر وقيل بكفاية التقليد وهو مذهب
الحشوية والمقلدة والتعليمية وذهب اليه بعض اصحابنا اقتصر الاول وجوه الاول ان التكليف بتحصيل اصول الدين
ثابت والبراءة اليقينية لا تحصل الا بالنظر وفيه ان المسلم انما يقطع بالمواخذة على ترك كل الامرين لا انا مكلفون باصل الامرين
المبهم فلمن يدعي كفاية التقليد ان يقول الاصل براءة الذمة من النظر والثاني قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات
في خلق السموات والارض ومنه اذا لا يتبين واردة في مقام الذم على منكري الصانع الذين لم يحصل لهم العلم بالتقليد ولم يقلدوا المبين
اصلا والخصم يقول بوجوب النظر على مثله فان قيل لو كفى التقليد لم يحسن ذمهم على ترك النظر على تركه وترك التقليد قلنا الذم
فيها كما نواس الذين لا يفيد التقليد العلم في حقهم لانهم كانوا سمعوا المعارف من النبي واصحابه ولم يحصل لهم علم ولا ريب
فان الطريق منحصر مثله بالنظر فيه انه اذا كان حصل لهم العلم البتة كانوا يحتجون به فلا يمكن الا بالاستدلال والثالث ما ورد
من الاخبار انه يعمل في القبر عن الدليل على العقائد فيه لو سلمنا وجود خبر دال على ذلك نقول انه لا يدل على السؤال عن الدليل

ولو سلم اختصاص الدليل به فهو مرجوح خاص بالاصل واما الاعمال بقول المجتهد ايضا دليل للعقل والآيات الظواهر الناصة على التقليد مثل قوله تعالى شاهدا انا
قال لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقالوا اجئتنا لتعبد الله وحده ونذر
ما كان يعبد اباؤنا وقالوا انا وجدنا اباءنا على امة وانا على آثارهم مهتدون وخوف ذلك وروى الحاكم عن العالم انه قال من اخذ دينه من
كتاب الله وسنة نبيه زالت الجبال قبل ان تزول ومن اخذ دينه من افواه الرجال ردته الرجال وفيه ايضا عن ابي الحسن موسى في باب
مسئلة القرآن لقد كان فيما مضى من ربك صفة الله فيقول من بنيك فيقول محمد ص الى ان قال فيقول سمعت الناس يقولون
فعليك نفسه بالله عز وجل وجه الطواهر الاسود والحق لا يطفوها والايراد بان المتنازع فيه من الاصول فانها احد طرفيه الارض
غير صحيح والتمسك بهذه الظواهر تقليد لانه اخذ بقول الله جل شانه الائمة مردود بانه ليس من التقليد المتنازع فيه ولو سلم فانما هو
حق المستدل على طريق خصمه مع انه انما هو من باب عدم تحقيق اهل المعرفة ومناظرة المجتهدين لتحقيق الحق وما هو في نفس الامر ثابت بعد
المعرفة بالادلة ومن اعلمهم من تحصيل اليقين والحاصل ان الاستدلال بها انما هو على معرفة كون هذا الكلام صدقا مطابقا للواقع ومنه يظهر
الجواب عن الايراد بانها لا تفيد القطع اذ لا يفيد ظواهر الالفاظ غير الظن مع ان مثل هذا الظن خارج قطعا بالمستدل ان يقول احتمال هذه
الظواهر معضودا بعض بما انضم اليه القرائن الخارجية يفيد القطع ثم يرد على الدليل ان اكثر تلك الظواهر واردة في حق الجاحدين الذين
ظهر عليهم الحق وتركوه تعنتا وعنادا واقيمت عليهم الحجة وكانوا يبصرونه في النظر ولا يدل على ان الجاهل والغافل والذي حصل له الاشتباه
ولو بتقليد غيره معاقب على ذلك وبتقرير آخر من هذه الظواهر واردة في النهي عن التقليد مع تقدمهم او على خصوص المقام لا ذكر
عبادة الاصنام من هذا لا انهم حجوا اقامة البرهان السابقة عليهم لا يبقى معه الظن بحقيقتها كما يشهد به حكاية ابراهيم عليه السلام
مع قومه حيث قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم قالوا لقد علمت
ما هؤلاء ينطقون الآية هذا مع ان الحكم لا يكون اذ من العالم ارشاد المقلد لبطلان معتقد هذه الذي تقلده ليس اهلا او هو خائن ويقيم البرهان
عليه اما بعد ان قلد وحصل له العلم فلم ينبهه احد على خطائه لم يكن اثما سيما اذا كان مقلدا للمجتهد واما الرواية فاولها
لا تدل الا على ان المقلد في الدين يرجع بالتقليد ايضا ويكون تابعا للرجال بخلاف الاخذ من الكتاب والسنة فانه لا يرجع وهو كذلك
ولا يضر الخصم نعم يفيد المقام الموجبة وهو كذلك وثانيهما خارجة عما نحن فيه لان مفادها انه اغا قال من الى القرآن سماعه
من الناس في الدنيا الا على انه قال بعض الدنيا ايضا كما يدل عليه سمعته كما نص به ان القول في الدنيا من دون اثر في القلب خارج عن محل البحث
والثاني انه يجب في الاصول تحصيل العلم كما مر والعلم لا يحصل من التقليد لان الكذب محتمل من تقليده في كل حال ولانه لو حصل منه العلم لكان
تقليدا لانه لا يحصل منه اسم الاجر العلم بل المجتهد حاذق فيما اخبر وهذا العلم اما يكون ضروريا او نظريا والاول باطل قطعا والثاني لا يحصل
الا بالدليل ولانه لو افاد العلم لزم اجتماع النقيضين اذا قلد اثنان المجتهدين المختلفين ومنه منع عدم حصول العلم من التقليد كما مر
في الجواب الكذب على من قلده فلنا ان اريد في الواقع فهو مسلم ولا يضر لانه يمكن ان لا يتفطن به المقلد فيحصل له العلم من قوله وان اريد
جواز حصول المقلد مع جواز كونه غير متفطن بذلك فهو لم يكن تقليدا قلنا مم ونقف على حصول العلم بانه صادق عند غيرهم لجواز
حصوله مع الغفلة عن ذلك كما يحصل العلم من الاخبار المتواترة من دون نظر فهو لزم اجتماع النقيضين قلنا انه يلزم لو كان الاذعان
الاطلاق والخصم لا يدعيه مع انه لا يلزم لو كان المراد من العلم هنا الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وليس كذلك بل المراد هو الجزم والتسليم
الاخبار الدالة على ان الايمان هو ما استقر في القلب ولا استقرار الا بالاستدلال وفيه منع المقدمة الاخيرة احتج المحرم للنظر بوجوه
ثلثة الاول ما مهد من الكلام والخوض في مسئلة القدر كما ورد في احاديث كثيرة وفيه ان القائلين بالوجوب لا يقولون به
في كل مسئلة لا نما يجب معرفته ومسئلة القدر ليست منه بل مما يحرم النظر فيها لانه مظنة الوقوع في الشبهات التي لا يرجى الخلاص

الا لذوي

الا لذوي النفوس القدسية ومنه يظهر الجواب عن الاخبار المتكثرة الناهية عن الكلام في الله والمراد به وفي الاخبار الواردة في الحث وقد روى
ابو بصير عن ابي عبد الله ع انه قال تكلموا في خلق الله ولا تتكلموا في الله وفي حديث حريز تكلموا في كل شيء ولا تتكلموا في ذات الله
وعموم يجوز النظر في كل شيء سوى ذات الله والثاني ان النظر في الاصول بدعة لعدم نقل الاستدلال من احد من الصحابة والتابعين
وعدم امرهم به احدا من الامة به والاصل السابق في الدواعي كما هو محقق في المسائل الفقهية وامرها باخذها وفيه منع
ذلك وان من الثقات الذين لا يطرقه شبهة انهم كانوا يستدلون على الاصول ويطلبون الدليل عليها من الرسول والرسول
كيف مع ان جميع المعجزات التي نقلت عنهم وردت لتقوية مقام اثبات نبوته وصدق مقالته وكلها طالبهم المعجزة وليس هو الا
الاستدلال والنظر والكتاب الكريم مشحون بالمناظرات مع الكفار مما وقع من الانبياء السابقين وامر نبينا
به فقال عز شانه وجادلهم بالتي هي احسن والاخبار التي وردت في مناظرات اهل الكتاب لا سيما من الائمة ع مع علمائهم
ومباحثتهم مع الحاضرين لمجلسهم حد تجاوزت حيز الاحصاء كالادلة التي ذكرها الجليل الله الرضي صاحب وابن المصنف
وعبد الملك وجابلق وراس الجالوت وغيرهم ومناظرات هشام بن الحكم مع الكفار والعامة مشهورة ولذا قال ابن السبكي
في الاصول كثرة والنظر بمظنة الوقوع فيها والوقوع في الضلالات والشبهات مزيد ودفع الضرر المظنون واجب واحسب بان
هذه المظنة تجري في التقليد ايضا اذ لا بد للمقلد من وهو اما يقلد او ينظر بعض الاولى ينقل الكلام الى فلان مقلد فيتسلسل
وهو باطل فينتهي الى شخص يجوز له النظر والمظنة تجري فيه ايضا وصلاحية مقلده ملزم الحجة ومع زيادة
هو احتمال كذب المقلد بالفتوى قول والخصم ان يقول انه ينتهي الى المعصوم وعلمه ليس بالنظر ولو كان فلا يفيد وجه الوقوع
في الشبهة وايضا من اين له الاشخاص في العلم وصفاء الباطن النفس وقوتها على رفع الشبهات متفاوت يحتمل ان لا يقع معهم
في الشبهة ولا يكون مظنة الوقوع في حقهم والحكم بجواز النظر على الجميع لا وجه له والاولى ان يجاب بمنع كون كل
نظر مظنة الوقوع في الشبهة وانما هو على طريق اهل الكلام من كثرة التدبر والغور في عروق المسائل واما في الخبر فيحتمل
الرجوع الى ما يطمئن به النفس وان كان قليلا كف الدواب وبرق البعير فلا والواجب من النظر هو بالطريق الثاني
دون الاول احتج المجوز للتقليد بوجوه منها ان معرفة الاصول بالاستدلال صعب لا يمكن منه الا بعد
يستحيل في حق اكثر الناس كاعتبار الزكاة واحكام الحرب واكثر العباد والاطفال في اوائل البلوغ واكثر المكلفين
منه يتوقف على صرف برهة من عمره في تحصيله وربما ادى الى استيعاب الوقت واختلال المعاش واصعب بالناس
المراد الاستدلال بالبراهين الكلامية والبراهين الحكمية بل اللازم معرفة دليل جملي اجمالي موجب الاطمئنان ولو
بمجرد اتفاق العلماء واجتماع العقلاء وهذا يحصل بادنى نظر ويتمكن منه كل احد ولذا المتقي ابني بعقد الاصول
الحجة تدل على المعبر اوقد اجاب عن القدر اللازم ما يوجب الاطمئنان فلا يكلف بالتقليد لو اوجبه ومنها لو وجب
النظر لزم الدور وقد قرر بوجوه الاول انه لو وجب الوجوب انما يثبت بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول
وهو على النظر في معجزته ووجوبه على وجوب النظر في معرفة الله الثاني النظر وجب والوجوب لا يكون الا بالشرع
لكن وجوبه يتوقف على معرفة الله وانه يجب ايضا وهو توقف وفيه منع وجوب النظر في معرفة الله من شرعه
والثالث ان وجوب النظر نظري موقوف على النظر في دليل ذلك وهو نظري فيجب ذلك وهو عكس
على وجوب النظر في معرفة الله واجيب بمنع كون وجوب النظر شرعيا بل هو عقلي والاستدلال بعض الطواهر
انما هو من باب مناظرة المجتهدين بعد فرضهم عن تحصيل المعرفة اقول لا يخفى ان هذا انما يتبين على غير التقرير

الاخر واما عليه فلا لعدم ابتنائه على الوجوب الشرعي ويمكن الجواب بعد تسليم ان الوجوب لا يثبت الا بالشرع اما على التقرير الاول
فبان اللازم منه ان العلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزاته لا على وجوب النظر فيها حتى يتوقف وجوبه على وجوب النظر في معرفة الله
لا وجوبه واما على الثاني فبان توقف معرفة الله على وجوب النظر ثم ان امكن معرفته بالتقليد وان لم يكن واجبا واما على الثالث فبان
النظر في الدليل لا يتوقف على وجوبه بل وجوبه يتوقف عليه وقد يجاب عن هذا التقرير بمنع توقف وجوب النظر في الدليل على وجوب النظر في
معرفة الله بل يتوقف على مطلق وجوب المعرفة المشتركة بين التقليد والاجتهاد ومناده ظ ان الدور لو صح لكان وارد على الوجه الاول
بوجوب التقليد ايضا لا يرد عليه انه لا يجوز لك الاستدلال بهذه الادلة لكونه عين النظر الا ان يمنع كون هذه المسئلة اصولية ومنها
ان النبي صلى الله عليه وآله كان يكتفي من الكفار في حكم باسلامهم بالشهادتين بلا تكليف استدلال ولو كان واجبا لكلفهم ولو كلفهم لنقل الينا لتعلم الحاجة
ويتقرير اخر لو وجب النظر في معرفة الاصول ولتوقف الاسلام على معرفة الله ورسوله فلا يحصل معرفتهما الا بعد النظر ثم انه صلى الله عليه وآله كان يكتفي
في حكم بحرمة دمهم عن الكفر بمجرد التلفظ بالشهادتين واجيب بان كفاية منهم بهما الاعتماد لسبق الباعث على الاسلام فان اللازم من النظر
هو حصول ما يشهد بسببه عقل الناظر بثبوت المنظور فيه وهو يتفاوت بالنسبة الى الاشخاص بتفاوت قوة عقولهم وضعفها
ولما كان في عصره صلى الله عليه وآله بواعث الاطمئنان من معجزاته ومقامه واخلاقه وشمائله كثيرة فكان اكثر العقول يشهد بحقيته بملاحظة واحد
منها وان كان في الاظهر وهذا والعصبية او عناد وكان النبي صلى الله عليه وآله عالما بذلك فيجرد اظهارهم الشهادتين كان يكتفي منهم لذلك اقول
لا يخفى ان اثبات هذا المطلب في حق جميع الكفار مشكل والاحسن ان يجاب بالنقض بان لكل من الايمان والاسلام اقساما الايمان والاسلام
بالقلب بالجوارح وبالقول ولكل منها عزائم ورخص فزايد مرتبة الادلة الخاصة من النجاة بشرط عقد القلب على مقتضاه والعزم على الاخراج به
بل الاخراج لا محل العلم والا لزم اسلام المعاندين الجاحدين لما استقنت بها انفسهم وتمرة الثاني هو الفوز بالدرجات ومراتبه
الصدق بيقين بشرط اجتماعه مع الاول والحكم بالصلاح والعدالة واما قبلها ان لم يجامعه في الواقع وثمرة الثالث حقن الدماء والحكم
بالطهارة وعدم الاهانة واما قبلها من الاحكام الدنيوية وعلى هذا فمراد المستدل ان كان الكفار النبي منهم بالشهادتين في الاسلام
المفيد لتحقق الثاني الاذعان فهو غير مسلم وان كان الكفار في اجراء الاحكام الظاهرية عليهم فهو مسلم ولكن القائل بوجوب النظر لا يقول
بوجوبه لاجل ذلك بل لتحصيل من النار ثم وجوب ذلك عليهم لا يقتضي تكليفهم به دفعة لانهم كسائر الوجوبات التي لا يكلفهم بها
عجلا ومنها انه لو وجب النظر لكان الايمان والعدالة موقوفا عليه مع ان السلف اجمعوا على قبول شهادة العامي مع عدم تحصيله المعرفة
بالنظر وجوابه انه ان اريد اجماعهم على قبول شهادة مطلق العامي حتى من يعلم منه عدم النظر فهو ممنوع وان اريد اجماعهم على قبول شهادة
من لم يعلم منه النظر فلو سلمناه نعود نقول يمكن ان يكون بناؤهم على اصالة الايمان والعدالة كما هو راي طائفة منهم او نقول لا نسلم
اجماعهم على قبول شهادة العامي قبول من لم يحصل النظر اذ النظر لا يختص العالم بل يمكن من العامي ايضا ومنها ان قول من يوثق به
كالنبي والامام بل العدل العارف اورث في النفس والحاصل في الاطمئنان ما يفيده هذه الدلائل المذكورة اذ هي موقوفة على مقدمات
نظرية يتوقف دركها على استقامة القريحة وخلو ذهن وسفاد نفس جدا على الوصول اليها الا بدفع شكوك وشبهات واجيب بان
او فقيه قول ثقة يحتمل الكذب ممنوعة كيف مع انه مستند الى نظر مع احتمال كذبه والاختلاف بين الاثنين وليس باكثر من الاختلاف الحاصل
بسبب احتمال الكذب ومنها ان التقليد على ان الاختلاف في الانظار انما هو في اجتهاد الاقوال واراد بها الحق للناظر فان النظر
ان نظر كل احد يوجب اطمئنانه واما قول المجتهد وان كان اوثق ولكنه ليس تقليدا فان قيل المراد من التقليد هنا الذي هو
المصطلح في الفروع بل المراد هو الاخذ بقول الغير وجعله دليلا على المطلوب سواء كان مجتهدا او غيره والاستدلال على صحته ليس
باعتبار خروجه عن التقليد لانه ليس استدلالا على المطلوب والا لكان الاخذ بقول المجتهد ايضا استدلالا فلا فرق ظ بين الاخذ

بقول

بقول المجتهد في قوله مطابقا للواقع وبين الاخذ به بدليل دل على اخذه به وقطع النظر عن مطابقة الواقع وعدمها والحق في به
ليس تقليدا مطلقا والاخذ بقول المجتهد في الفروع من الادلة بقول المجتهد في الفروع من الادلة اقول يرد على هذا الجواب ان منع او تعميه فقال النقض
ولو كان غير المعلم باطلا قد يشي موقعه فلذا من الناس من يحصل له الاطمئنان والعلم من قول شخص الا يحصل من الفقه بدليل الا يفهم
الدليل اصلا ومنها قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فان اهل الذكر لهم من ان يكون في الفروع او الاصول ولا يصلح
وبيان الخصم لعله يقول ان ادلة وجوب النظر قد عينه بها محققة بحكاية بشرية الانبياء كما يدل عليه صدر الاية والفوق
في الاخبار ان اهل الذكر هم الائمة مضافا الى انه انما ينفع لمن يجوز النظر والا فالامر ظاهر في الوجوب ولهم ليس تخصيص ما يتعلق
بالفروع ادون من تمل الامر على الوجوب ومنها قوله صلى الله عليه وآله العجائز حيث ان دينهن التقليد دون النظر اعلم قد يمكن
عليه قال والدي طاب ثراه انه غير ناهض اقول ذلك لان المذكور في الالسنة والمستفاد من كلام شيخنا البهائي في حاشية
ان هذا هو حكاية دولابها ولكن الذي من حق مثلها لاظهار اعتقادها بوجود الصانع والاذعان بالتوحيد في نوع الفجر
هذا عمر وبن عبيد لما اثبت منزلة بين الكفر والايمان فقالت عجوز قال الله سبحانه هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن
فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فقال لها صلى الله عليه وآله العجائز وكيف لما كان يكون استدلالا لا يتم الا لانه علم قدرة الصانع
على النظر على ان هذا الكلام ليس ممن كان قوله حجة بل هو من سفيان الثوري ومنها انه لو وجب النظر لزم كفر اكثر الناس
لانهم باطل واعقابهم بالدليل والنظر وهو خلاف الاجماع فان قوي العلماء يعاملون معهم معاملة المسلمين ويباشرونهم
ويقبلون شهاداتهم وجوابه انه لم يدع حصول الايمان بتوقف على النظر بل يقول انه واجب وليس كل واجب مما يجب الايمان
فالمعتقد للحق بالتقليد وان ترك الواجب الا انه يحكم عليه بالايمان كما صرح به جماعة كالشيخ والمحقق وسيأتي تحقيقه ومنها
ان الاصول اعم من ادلة من الفروع واذا جاز التقليد في الفروع مع سهولة ادلتها ففي الاصول اولى بدليل مناط تجويز
التقليد هو لزوم العسر والحرج لولاه ولزوم مضرة الاصول لولا التقليد اشرنا فيه ان تمنعه ما يطلق به النفس مناط الاصول
ممنوعة فانها لا تحتاج الى تتبع والمالي الاخذ من اقوال الرجال ولا المقدمات ولم يقم دليل على وجوب ان يدعى ما يقتضيه
هذه الادلة ومع ذلك هي امور عقلية وجدانية بخلاف ادلة الفروع فانها منتشرة مبتلية على ادلة مخالفة متعارضة لا
موضحة لادراك المعقول فيها ولها مقدمات وشرائط يحتاج الوصول الى كل منها الى صرف زمان من العمر ان مسائل الاصول
يجب معرفتها مسائل قليلة لا يحتاج الى كثير زمان بخلاف الفروع فان مسائلها غير محصورة وبما ذكرنا ظهر ضعف ادلة الاقوال
باجمعها والحق ان يقال ان الادلة ان اما قائل بالمعرفة من وجوب المعرفة والكلام فيه او علم به وهو اما حصلت له المعرفة
والعلم بشيء من الاصول او لم يحصلها بتقليد شخص كما يدعيه او علم بحيث لا تزلزل له والا يخطر ببالي سواه فهو ليس مكلفا
بالزيادة ذلك لكونه تكليفا بالاطاق كما يأتي تفصيله في بعض المباحث الاتية او لم يحصل له ذلك بل يريد تحصيل المعرفة
او حصل شيئا ولكن لم تزل فيه ويجب على مثل ذلك النظر والاجتهاد لا لما مر بل لانه لولا وجوبه لجاز له التقليد فيه
ايضا فالجائز له اما مطلق التقليد سواء كان تقليد المحق او المبطل او تقليد المحق والاول باطل ضرورة لاستلزامه
جواز استفادة الباطل والثاني اما يكون الجائز تقليد من يدعي كونه محقا وبطلانه ايضا ظ اذ كل يدعي ذلك او تقليد
من يعلم المقلد كونه محقا وعلمه بحقيته اما بالتقليد فيلزم التسلسل او بالنظر فيجب عليه النظر وهو المطلوب
وههنا قاعدة ان ينبغي التنبيه عليها الاولى اختلف القائلون بوجوب النظر وعدمه كفاية التقليد في ان النظر هل هو
من اجزاء الايمان فلا يتحقق مع التقليد او هو واجب اخر فالكلام من هذا الباب الحادي عشر والشهيد في الالفية وبعض

عدم تحقق الايمان مع التقليد وصرح والدي العلامة في ذيل بانه واجب اخر وهو صريح الشيخ في العدة وما ذكره المحقق في رد قول
مع كونه اخر لا يؤاخذ بتركه بل هو معفو عنه اذا كان مقلدا للمحق في الواقع والتحقيق انه لا شك ان كلا من الاصول التي امر بتعلمها
امور واقعية والحق فيه واحد وان مطلوب الشارع من الامر باستفادة اعتقاد ما هو الحق والوصول اليه ولم يثبت كونه شرطا
في الايمان وشرطا لرفع الاثم الا ذلك الاعتقاد ولكن الاعتقاد لكونه امرا قلبيا لا بد له من مولد ويستلزم تعلق الامر به مقدمة
عقلية من باب المقدمة ويحصر حصول الغرض من عمله الله من مقدمته بالاستدلال والتقليد ليس الا ولكن لا يمكن ان يكون مولد الاعتقاد
التقليد طامس من انه ان كان التقليد مطلقا يلزم الامر بما هو ليس بمقدمة الواجب بل مقدمة الحرام وان كان تقليد المحق فلا يتحقق
ذلك الا بالاستدلال فانحصر مقدمة الواجب الى امور ثلثة في الاستدلال فهو ما هو به ولكن قد يتفق لمن ترك النظر تقليد المحق
والاعتقاد المطلق فهو قد وصل بالمطلوب من باب الاتفاق ولكون الاستدلال واجبا توصليا يسقط وجوبه عنه كما ذكره في مقدمة
الواجب من ان الواجبات التوصلية واجبات مشروطة بعدم الوصول الى ذي المقدمة من طريق اخر وعلى هذا فلا يلزم من عدم الاستدلال
عدم الوصول الى المطلوب وعدم حصول معرفة الحق فانها قد تحصل بالتقليد ايضا فالمقلد المحق واجد لذي المقدمة وان كان تاركا للمقدمة
المأمور بها ثم نقول لم يثبت علينا من الايمان والكفر سوى ان الايمان هو اعتقاد الحق والكفر هو اعتقاد خلافه ولم يدل
خبر او اية او اجماع على مطلوبية شيء اخر منهما ان لم نقل على خلافه واما وجوب الاستدلال فانما هو بالدليل المتقدم من الادلة
على انه واجب توصلي ولم يثبت منه توقف الايمان عليه فيثبت من ذلك صحة ما ذكره الشيخ ووالدي من كون النظر واجبا
اخر وليس جزء الايمان بل لازم اخر وهو ان الشيخ ذكر ان ترك هذا الواجب ايضا معفو عنه ولا يوجب فسقا فقيل انه لا يمكن
يقول ان ترك هذا الواجب صغيرة يكفرها اجتناب الكبائر اقول هذا غفلة عن حقيقة الامر كيف يمكن كونه صغيرة لا يوجب الجزم
بالعفو وقد بين لك المقلد المحق الكبائر والسر في الجزم بالعفو انك قد عرفت انه لا دليل على وجوب الاستدلال من
كونه مقدمة للايمان وقد عرفت في المباحث السالفة ان الواجب التوصلي واجب مشروط وجوبه بعدم تحقق ذي المقدمة من
اخر فاذا حصل من باب اخر يسقط وجوبه لعدم تحقق شرطه والعقاب على تاركه ما لم يتحقق شرط وجوبه نعم قد يكون الطريق
الاخر محرما فيلزم عقاب من حيث مباشرة هذا الطريق وقد لا يكون كذلك واذا لم يتحقق تعلق الامر لعدم كون بعض
المطلوب بالاختيار فلا يصح الكونه متعلق الوجوب التوصلي لانه تكليف فلا يتعلق بغير الاختيار كما اذا وقع النجس
في الماء من دون اختيار المكلف مع ان تحقق عقاب اصلا لا على ترك ذي المقدمة لانه لم يتركه ولا على ترك المقدمة الواجبة لعدم
تحقق شرط وجوبه ولا على التوصل بالطريق الاخر لعدم تعلق نهي به والاسف المعتقد للحق بالتقليد من هذا القبيل
لوصوله الى المطلوب وعدم ثبوت حرمة التقليد واما ادلة حرمة الظن فغير ناهضة لاثبات تحريم مطلق التقليد بالظن
من امكان حصول العلم منه ومن هذا التحقيق الوجيه ظهر فساد ايرادين اوردهما بعض مشايخ الشيخ منها ان وضع المقدمة
من مذهب اهل الحق ودون غيرهم يستلزم الظلم لان المقلدين ان كانوا غافلين عن وجوب النظر مطمئنين بما اتفق
لهم متساوون في العفو لئلا يلزم الظلم وان كانوا متفطنين بوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم
متساوون في عقابهم الاختياري ايضا لا وجه للعفو عن بعضهم دون بعض ووجه الفساد انا نختار الثاني ولا نسلم
متفطنون بوجوب الاستدلال ولكن مقلد المحق يتوهم سقوط وجوبه في حقهم حيث يعتقدون الوصول
بعدم الوصول وعدم سقوط الوجوب في حقهم ونختار ثانيا عدم التفطن ولكن كيف يتساوون مع الاثم
بالواجب الاصلي وهم لا يأتون به فعقابهم من هذه الجهة لا من جهة ترك الاستدلال واما عدم تكليف الغافل من جهة

نفس اخر

نفس اخر والفرق بين الغرقى بين شخصين كان لهما ثوبان يحسبان على احدهما وهو ثوبه من غير ان الثوب نجاسة وكلا الاخر ولكن وقع
ثوبه من غير اختياره في الماء وطهر كلاهما متساويا في عدم تحقق الغسل المأمور به منهما ولكن ثوب احدهما نجس الاخر طاهر وسيأتي
ما استقل به الشيخ قدس سره على ما ذهب اليه من تقرير الائمة والعلماء اياهم على تقليدهم يستلزم عدم النهي المنكر لمن ترك الواجب
ما اوجب النهي عنه وان كان المكلف جاهلا مقصرا فلا الا فائدة العلماء تحمل نفوس العامة ووجه فساده ان التقليد لم يكن مقررا لسيرة بانا
الاستدلال ملحوظا شروطا لم يتحقق شرطه منهم لم يكن منكرا ومثلهم مثل المصلي مع النجس الذي طهر ثوبه في الماء
ومنها ان ما ذكره من وضع الخطاء لا بد ان يختص بالذات كيف للكبائر والا فلا معنى للوضع ويرجع الى عدم كونه معصية
فاطلاق العفو محل نظر ووجه فساده ظاهر اما المقدمة بيان اقسام الناس واحكامهم من جهة معرفة اصول الدين
وعدمها فنقول الانسان على نوعين لانه اما لا يتفطن بوجوب معرفة الله او يتفطن به والاول على صنفين لانه اما
من ليس من شأنه المعرفة والتفطن كالمجانين وشبههما ممن شأنه ذلك ولكن لم يتفطن لكن شأنه بادية وجمع
بهائم ولا دين ولم يخطر بالبال وجود الله ورسوله وتكليف وعقاب وثواب وهذا النوع بصنفيه ملحق بالبهائم لا يتعلق
به تكليف اصلا واما بالنسبة الى الاحكام الدنيوية فان كان ممن يثبت من الشارع احكام المسلمين عليه كمجانين
اهل الاسلام فلا اشكال والا فالظاهر اجراء احكام الكفار عليه واما النوع الثاني فالكلام فيه اما في الاحكام
الدنيوية او الحقوق الاخروية ولنبدأ الاول فنقول هذا النوع بجميع اصنافه لا يخرج عن قسمين اما يظهر الشهادتين
مع عدم ظهور ما ينافيهما قولا او فعلا وليس كذلك فالاول يجري عليه احكام المسلمين مطلقا والثاني يجري عليه احكام الكفار
واما الثاني فنقول ان هذا النوع لا يخرج عن ثلثة اقسام لانه لما لم يحصل المعرفة او حصلها والثاني اما حصلها بالاجتهاد
او التقليد فالاول على قسمين لانه اما لم يكن متمكنا من تحصيل المعرفة اصلا او كان متمكنا ولو بقطع البلاد وترك
الاهل والاولاد والاول ليس معاقبا والثاني معاقب والصنف الثاني على ستة اقسام الاول من حصل المعرفة العلمية
بالاجتهاد ووصل الى الحق وهو قد وصل الحق الى المرتبة العظمى وفاز بالموهبة الكبرى والثاني من حصل المعرفة العلمية
ووصل الى الباطل والموافق لقواعد العدلية عدم عقابه لكونه مثابا الثالث من حصل المعرفة الظنية الحقة ولم يتمكن من
الزيادة ولا عقاب عليه ايضا الرابع من حصل الظنية الباطلة مع عدم التمكن من الزيادة وهو ايضا كسابقه الخامس والسادس
من حصلها بالظن حقا او باطلا مع التمكن من الزيادة وهما معاقبان والصنف الثالث فالكلام فيه على القول بعدم
جواز التقليد في الاصول او على القول بجوازه حتى الاول نقول هذا الصنف ايضا على ستة اقسام الاول المقلد المحق
مع الجزم وهذا موجب ثواب وليس وجوب النظر اصليا حتى يكون واجبا في اسلة الثاني المقلد المحق مع الظن وعدم التمكن
من النظر وهذا ايضا لا معاقب من هذه الجهة الثالث الثاني مع التمكن من النظر وتركه وهو معاقب وليس بموجب
ولا مسلم الا على القول بكفاية الظن الرابع المقلد المبطل مع الجزم والظن عدم العقاب لكونه من الموجبين الى الله
الخامس الرابع مع الظن وعدم التمكن من العلم وهذا ايضا كسابقه السادس الخامس مع التمكن وهو معاقب وعلى القول
بجواز التقليد يتحقق بذلك الاقسام ايضا وحكمها يظهر مما مر ثم لو قلنا بكون وجوب النظر اصليا يتكثر الاقسام وتبلغ
الاحكام ويمكن ايراد اقسام اخر بظهر حكم الجميع من الاحاطة بما ذكرنا ثم ما ذكرنا في بعض الاقسام من عدم العقاب
نفرضنا عدمه من هذه الجهة فلا ينافي ما ورد في بعض الاخبار من قيام الحجة على بعض هذه الاقسام في العمه
مشترط في المقتضي الاجتهاد ووجهه ظ والعدالة للاجمال وابتناء ما دونه لصدوق في الخصال

فانفق الفاسق من انعلم وفي تقديم الامام فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لامر مولاه فالعدول ان يقلد
يد بالمفهوم مولانه ليس لهم تقليده وفي مصباح الشريعة لا يحل الفتيا لمن لا يستحق من الله فيجعل بصفة سرية واخلاص محلد ولا تبعة
ومن اراد سبيله لان من افتى فقد حكم وفيه اليه المفتي محتاج الى معرفة القرآن وحقائق السنن الى ان قال ثم العمل الصالح ثم الحكمة ثم التقوى
ويدل عليه ايضا الاصل لان التقليد خلاف الاصل خرج العادل بالدليل فيبقى الباقي فان من ادلة التقليد الاجماع ولزوم الحرج وعدم
حجية انهما في غير العادل فلم يثبت واما الروايات فان كان ظاهر كثير منها موهما للعموم كموثقة ابن حنظلة وابي خديجة حيث
اذن احدهما الفقهاء الرجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم وقضايانا تاتي اخرى عصرنا هذا ولكن يظهر الاختصاص بعد التامل
اذ لا سبيل الى معرفة كون الرجل عالما بالقضية وعارفا بالاحكام الا بقوله هو كونه مجتهدا او الاشك ان قوله
لا يغني العلم بذلك نعم قام قول العادل مقام العلم بالاجماع والضرورة بالاتفاق المعنى لولاه وبقي سواه وتحقيق
بكفاية الوثوق في الاستنباط والصدق وفيه انه ان اريد الوثوق الظني فلا دليل على كفايته وان اريد العلمي فلا
يمكن تحققه فانه لا مسئلة الا ويتشعب شعبا كثيرة ويتوقف على مقدمات والعلم بصحة الاستنباط يتوقف على العلم بها
في الجميع وهو مما لا يتصور امكانه الا لمجتهد اخر يجتهد في ذلك في حقه وواطلع في كل جزئي عما يتوقف عليه
مع انه يمكن ان يكون لبعض الادلة معارض اطلع عليه هذا الفاسق او فطن بدلالة يخفى دلالة تخفى ادلته و
لم يظهره واما الحاكم فاشتراط العدالة فيه يظهر مما مر والمشهور اشتراط الاجتهاد فيه ايضا بل ادعى الاجماع عليه
واستدلوا بالاصل واشتراط اذن الامام فيه ولم يثبت لغيره لاختصاص الاجماع به ويقضي بوجوبه للعلم بالمقدمة
المجاز بين في الظن مضافا الى المتواترة الناهية عن العمل او القول به والمعتبرة للعلم في الفتوى فيخرج ظن المجتهد
فيبقى الباقي اقول قد مر ان الظن لا يعمل به ما لم يثبت دليل وجوب العمل به الى القطع فان اثبات الظني بالظني
يستلزم الطباق العقلاء على عدم جوازه فينتهي الى الدور او التسلسل واذا انتهى الى القطع يكون الحكم معلوما به وهذا
هو المراد من قولهم ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وليس منه ابتناء على التصويب كما ظن وعلى هذا فالمقلد
اذا علم فتوى مجتهده في جميع تفاصيل حادثة بين متنازعين من مقلديه علم حكم الله في حقهما لان حكمه ولو كان
مظنونا الا انه معلوم الاعتبار بالنسبة اليهما فان ذلك المقلد ما لم عارف بحكم الشرع في حقهما فيكون ماذونا
بالاخبار المتقدمة مرخصا جاعلا من تحت الاصل يجري مجرى القضاء ايضا والاجماع المدعى غير ثابت ثم هل يشترط في
المجتهد الذي يقلد قضاؤه او قضاء مقلده ان يكون مجتهدا مطلقا او يكفي المتجزي في الحق هو الثاني لان المراد
بالمتجزي من قدر على استنباط بعض الاحكام بردها الى ما اخذها المعلومة اعتبارها عند العالم بعلم
توقفها على غيرها فيشملها الاخبار والاعتبار منها المقبولة من حيث اشتمالها على المجمع المجمع المتفق عليه
ولا التفات الى عدم جواز الرجوع الى العالم بالبعض فان اثبات الشيء لا ينفي غيره وقد تحقق ان الدليل على كونه
ظني المجتهد حجة هو الاجماع ودليل انسداد باب العلم وشيء منهما لا يجري في المتجزي اما الاجماع فلانه ماهو
بالمطلق واما دليل الانسداد فلعدم صحة دعوى المتجزي انسداد باب العلم لاحتمال الظفر وخلاف ظنه وقد
في بحث المتجزي ما يظهر به فساد ذلك ثم انه هل يشترط في الرجوع الى المفتي والحاكم العلم باجتماع جميع
الشرائط فيه او يكفي الظن المصرح به في كلام الاكثر هو الاول وقيل بكفي شهادة العدلين ايضا وقال بكفاية الظن
وقال هذا الظن يحصل بروايته منصفا للفتوى في مشهد من الخلق واجتماع المسلمين

واختاره

واختاره بعض من عاصرناه ودليل من يقول باشتراط العلم الاصل واشتراط هذا التقليد ونفوذ الحكم بوجود هذه الشرائط والعلم
بالمشروط لا يحصل الا بعد العلم بالشرط ودليل المكتفين بالظن الطلاق الاية السوالي استدل به ثقة وعدم وسيلة للمقلد
الى تحصيل العلم بالاجتهاد ذكره المحقق والاصل ولزوم العسر والحرج لولاه اقول شمول اطلاق الاية لمن ظن
اجتهاده ثم ان كون من ظن انه من اهل الذكر من اهله غير ثابت واما الدليل الثاني فعدم انه ان اريد انه لا
وسيلة الى العلم اجتهاده فهو كذلك ولكن لم يقل به احد باشتراط الاكتفاء فيه بقوله جعل ثبوت عدم التمكن وان
اريد انه لا وسيلة الى العلم بكونه مجتهدا فرده المسيد في الذريعة بقوله ظنه وليس بطريق في هذه الجملة
قول من يبطل الفتيا ويقول كيف جعلتم عالما وهو لا يعلم شيئا منعلوم لانا نعلم ان الناس على الخبر بالجهالة
والضراعة اقول يمكن التفرقة بان المصانع اذا اخبار جيرة معرفها اهل العلم فيقال في الاجتهاد فالعامي
لا يمكنه المعرفة بنفسه والاولى ان يجيب بان العامي وان سلم تمكن من العلم بفساده الا ان غيره من اهل العلم
وان بلغوا رتبة الاجتهاد متمكنون فوقه من معرفته ولا جلبه يمكن حصول العلم للعامي ايضا بان يجتمع جماعة
من اهل العلم على اجتهاده سيما بعد شهادة واحد او اكثر من مجتهدي عصره به ايضا مع ان عدم تمكن العامي لا يثبت
كفاية الظن على الاطلاق بعد تمكن غيره ولا يتوهم ان العالم الغير البالغ رتبة الاجتهاد كيف يمكن له معرفة بلوغ
غيره رتبة الاجتهاد حتى يتبين ان شرائط الاجتهاد وهو العلم بمقدماته وقوة الرد وامكان العلم بحصول اكثر
من المقدمات للعالم بديهي وما يتوهم فيه عدم الامكان هو القوة وما يدفع التوهم فيها ان غيرها الاجتهاد
على وجه دها بل فهم ذلك منهم سهل على اكثر الطلبة المحصلين لطرف من العلوم الادبية بتقدير على فهم كون
الشعر موزونا والخط حسنا من لا يقدر على نظم شعر او كتابة سطر واما الدليل الثالث فضعيف ان مراد من الاصل
اصالة عدم لزوم تحصيل العلم بتحقق الشرائط وعدمه ووجوب تقليد المعلوم اجتهاده وهو معارض باصالة بقاء
اشتغال الذمة بالعبادة وعدم وجوب ما حكم بوجوبه او حرمته بحكم مجتهده وهكذا وعدم وجوب اتباع
من ظن اجتهاده بحسب هذا مع ان جميع ادلة التقليد مختص بالمعلوم اجتهاده كما لا يخفى ومن ذلك يظهر فساد ما قيل
من ان اشتغال الذمة بان يرجع من الاخذ بمن ظن اجتهاده غير معلوم فان ذلك انما يفيد لو لم يعارضه اصل اخر او ثبت
من ادلة التقليد جواز الرجوع الى القول المشترك ولما لزوم العسر والحرج الذي تمسك به نحو هم فان قلت المجتهد
المعلوم اجتهاده نادر قلنا اولا انه لا يضر لانه فاما يمكن الوصول اليه بقلة والا فعلى المكلفين ما عليهم لو لا المظنون
اجتهاده ايضا وثانيا ان الغالب من يظن اجتهاده يكون مما شاع به اهل العلم وهم يكونون من العلم بكونه مجتهدا او عدمه
مجتهدا فاما يظهر عدم اجتهاده او يعلم اجتهاده في الغالب ومن هنا يظهر ان الحق اشتراط العلم بالاجتهاد وهل يقوم مقامه
شهادة العدلين مقامه ام لا الاحوط في الاول ما بدا على جواز شهادتهما مطلقا وفي خصوص المقام ايضا على
خلاف الاصول واما العدالة فالمعتبر منها الظن الحاصل بالمعاشرة التامة على الغالب بكونه ملكة والعلم بحسن الظن
على القول به كما هو الحق ويكفي فيه العدلين ثم انه ما ذكر من الاكتفاء بالانتقاد للفتوى يكفي شاهد الحال
ما يشاهد في الزمان من انتقاد كثير ممن لم يحصل له العلم بنصب مقلد عن علو عند رتبة الاجتهاد لهذا المنصب فيقلد رجوع
الناس اليه جيلا بعد جيل وتراكمهم عليه وقد يكون فيهم اهل الفضل والذكاء الناس مع تشبه باجتهاد
انما انكل مكلف بعلمه وقال والدي العلامة في بدل المانع من العمل بقول الفاسق احتمال كذبه فعلم باجتهاد جائز والمتفاد

وهو يشكل لو ورد النهي عن اتباع الفاسق ويمكن ان يكون العدالة بنفسها شرطا كما في امام الصلوة وشهود الطلاق وايضا يستلزم منه
انه لو عرض المجتهد المعادل فسق يجوز العمل بما اخذ منه قبل عروضه وتقدم مدركه وهو كذلك اما مع
تحقق ان مساويان في الورعية بالخيار بينهما اجماعا لبطلان الترجيح بلا مرجح ولو تفاوتا في العلم فالمشهور ولزوم الرجوع
الى الاعلم مكان لا نفي خلاف منه بعضهم وذهب بعض المتاخرين منهم الى التخيير ومنع المولى الاردبيلي في ذلك وجوب
تقديم الاعلم في الحكم وظاهر منه منعه في الاستفتاء ايضا وهو مذهب كثير الهامة وهو الحق للاصل واطلاق اخبار
التقليد كما صرح الاكثر بان الظن الحاصل من قول الاعلم اقوى فيجب الرجوع وبقبوله ابن حنظلة وروايتي ابي الحسن
والعشري وحيث وقع فيها السؤال عن اختيار كل من المتنازعين رجلا واختيارهما رجلين فاختلفا في الحكم فاجيبا
بان الحكم ما حكم به الاعدل والافقه والاصدق كما في الاخبار والافقه والاعلم والاورع كما في الثانية والاعدل والافقه
كما في الثالثة وباصالة حرمة العمل بالظن وعدم حجية قول الغير خرج الاعلم بالاجماع والجواب اما عن الاول فبانه مبني
على العقل بان مناقضة المجتهد لاجل كونه يحصل الظن بحكم الله الواقعي وهو ممنوع كما يلزم لا يجوز انه يكون تعبديا
فلا وجه لاعتبار الاقوى بل الاعمى للاقوى سلمنا ان التقليد الظني ولكن وجوب مناقضة الاقوى ممنوع سلمنا
اطلاق كون الظن بقول الاعلم اقوى ثم اذا وجد موافقة قول غير الاعلم لقول مجتهد اخر حصل او مست او محتمل من ان
سيما اذا زاحمه المقلد اعلم فكيف يحصل الظن الاقوى من قول الاعلم لا يجوز نعم موافقة بعض المجتهدين يحصل الظن الاقوى
اعلم من الاعلم بل والمساوي ايضا ومن هذا يظهر عدم ترتب فائدة على التمسك باصالة عدم اعلمية الغير بانه لا يمكن
تلك الدعوى اذا لو حظت مقادير الاعوام ايضا هذا الحكم مع انه قد يتوقف بغير الاعلم من الاسباب والكتب ما لا يمكن
منها الاعلم فيكون الظن الحاصل من قوله مثل ذلك الادون اقوى واما عن الاخبار فبانها مختصة بالاختلاف
في الحكم بعد الترافع اليهما من المتنازعين فلا يمنع من جواز الاستفتاء من غير الاعلم اذا لم يكن تنازع ولا من جواز
اختيار المتنازعين غير الاعلم او من اختار حكما بعد ما اختار حكما من الاخبار واما عن الاشتراط الاصلية او الاولية
في تقديم الاعلم ايضا واما لمنع الاصل فبانه مبني على حمل باطلاق الاخبار واختصاص السؤال في بعضها بالمتنازعين
لان العبرة بعموم الجواب وتعميم لفظ الحكم في بعضها الاخر بالقضاء اذا لم يثبت كونه حقيقة فيه واما عن الاولين
فمنع مجيء الدليل لو سلم فانما يسلم في الاعلم في عصر النبي لم يكن اعلم منه او المساوي من الامواتين لهذا لان منهم من
يجوز تقليد الميت فائدة الاختلاف في مراتب العلم بحسب وجوه قد يكون بزيادة الفقه وادمة النظر فيكون
احدهما ادق نظرا واعمق فكرا من الاخر وقد يكون بزيادة الاطلاع في الفقه والكثرة الممارسة بكلام الفقهاء
فيكون احدهما اكثر عملا في الفقهيات من الاخر وقد يكون باطلاعه على علوم اخر مما لم يطلع الاخر عليه او اطلع
ولكن من فنه وقد يكون بزيادة اطلاعه على العلوم الاخر من الاخر اما من العلوم التي ليست من مقدمات او فهمه
من مقدماته وعلى هذا فمعنى التقليد بتقديم الاعلم فان كان احدهما اعلم من جميع الوجوه فلا اشكال وكذا اذا
اطلع الاعلم ضمنا لم يختلف في الفقه طرفا بعض الاشكال فالاولى تقديم الفقيه منهما ج (فان هناك
مجتهدان فاما مقلد اما مقلد تقليدا صحيحا او مقلد تقليدا عليه والراجح مذهبه مطلقا وفي مسئلة اما لا وعلى الاول
واما مقلد وعمل بقوله فيما عقد قلبه على التقليد فيه ام لا فان لم يعقد قلبه فلم تقليدا الاخر ايضا فيما لم يعقد
قلبه على تقليد الاول اجماعا وان عقد ولكن لم يقلد فيه بعد فكذلك على الاشهر وان عقد وقلد فيه وفي

وبعض

ويعني انه يعلم جواز العدول فيه ويجوز في غيره من المسائل والحق جواز تقليد كل منهما لما تقدم مقدمة في ان من الامور الثابتة
بالاجماع بل الضرورة ان اهل المقلدين يعتبرون الاحكام الشرعية بتقليد المجتهدين فقط اذ ورد عليها ليس بعد انقضاء
الفعل وتمامه ولا حال الشروع في الفعل حتى يكون الانقضاء او الشروع جزء علة الحكم بل يرد عليها حال الفراغ فيجوز
في مسئلة وعقد قلبه على ايقاعه فيها بل لا يبعد ان يرد بعد عقد القلب وان لم يعمل على الرأي مثل ان شرب الماء القليل الذي لاقى النجس
على رأي المجتهد ثم كون قلبه معتقدا على تقليده ولذا لو سئل هذا المقلد عمن لا يرى نجاسته وقال انه مقلد للقائل
بالنجاسة وليس في قلبه الرجوع في هذه الحالة هل يجوز له سؤاله بحيث يعلم الجواز او يقول انه يجوز المشروب على
القدس تقليده ثم تقليد المجتهد في مسئلة يمكن ان يراد بذلك المعنى اي عقد القلب على ايقاعه فيها وان يراد به العمل به
فيما كان شرب الماء المذكور مقلدا من لا يرى نجاسته ولا من يمنع من العدول مع المقلد ارادة المعنى الثاني بلفظ الاكثر
حيث يقولون في مقام نقل الاقوال في هذه المسئلة انه قال فيها ان التزم مذهبه فيها ولم يقلد غيره قال
بعضهم بالجواز وفصل ثالث فقال بالجواز فيما لم يقلد وعلى عدمه فيما قلد اذا عرفت ذلك فنقول اما جواز تقليد كل منهما مع عدم
عقد القلب ولا التقليد ولا اجماع واما مع عقد القلب بدون العمل فالاصل الخالي عن المعارض وما يمكن ان يستدل به على عدم
جواز الرجوع حتى ما عرفت من صيرورة حق هذا المقلد ورد لما هو رأي من عقد قلبه على اجتهاده بعد القلب ويحصل الشك
بعد قصد الرجوع في انه هل يرفع هذا الحكم عنه حتى ام لا ومقتضى الاستصحاب بعده فيكون حكمه هو الحكم الاول ومقتضاه عدم
جواز الرجوع ولكن ذلك الاستصحاب لا يبقى بحجة لمعارضته مع استصحاب التخيير فانه قبل عقد القلب على تقليد احدهما كان مخيرا بينهما
وبعد عقده وصيرورة حكمه رأي احدهما اشك في ان هذا الحكم هل هو باق بعد تغير الموضوع حتى يرتفع التخيير او التخيير باق حتى يرتفع
هذا الحكم وليس مرجح يعمل بمقتضى الاصل وانه معارضه استصحاب عدم كون رأي هذا المجتهد حكما له فانه قبل ورود الشرع لم يكن
هذا الحكم سواء مع عقد القلب ومع عدمه وبعد ورود وعقد قلبه مع كونه حكما حال عقد القلب وصار بعد تغيير موضوع
الشك نسبة العدم ومثل هذا من المواضع التي ذكرنا عدم حجية الاستصحاب فيه في محله واما جواز العدول مع العمل بقوله
فيه قول من ايضا من الاصل وعدم الدليل احتج من منع من العدول مع الاجماع وبالاستصحاب ويرد على الاول منع الاجماع فانا
لم نر هذه المسئلة في كتب اصحابنا الا في كتاب العلامة وقليل من المتاخرين تابعا منه وبعض احتمالهم لا يثبت الاجماع
كما ان ثبوت الاجماع المكاشفة مثل هذه المسئلة التي لم يكن في عصر الامام عليه السلام عين ولا اثر مما لا سبيل اليه وان اراد
الاجماع المنقول فلم ينقله الا من الحاجب والعضدي والتبريزي وهو عبارة اجماع الاصلي غير مفيد فاما التبريزي فكلامه
مجمل لانه قال اذا اخذ العامي احد المجتهدين المتساويين في حكم حادثة وعمل على فتواه فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك
الحكم الى غيره اجماعا وجوز بعضهم العدول عنه وساوى ذلك الحكم لا فيه بعينه وهو اختيار المص انتهى وظاهر
كلامه ان مراده من ذلك الحكم الذي ادعى الاجماع على عدم جواز الرجوع فيه هو ذلك الحكم بعينه وفي حق ذلك الحكم
بعينه مساوي الاحكام والمتبادر من الرجوع في ذلك الحكم بعينه بعد العمل انه لا يعمل به لا رجوع عنه ولا ينفي عمله السابق
وهو كذلك ولم يقل به احد كما مر فهو لا يفيد لهم وتعليق منسب اليه دعوى الاجماع في المنتهى فيه غفلة عن طريق كلامه
فلا نقل اجماع من اصحابنا هنا ولا يبعد حمل ابن الحاجب والعضدي على ذلك ايضا مع ان فيما نقلنا عنهما من المقدمة تصريح
بالخلاف فيما بعد التقليد ايضا ويرد على الاستصحاب ما مر مع انه لو سلم لا يمنع عدم جواز الرجوع مع عدم التقليد من غير مرجح

وهم لا يقولون به واما ما قيل من انه يوجب اختلال النظام فلا وجه له لانهم صرحوا بجواز الرجوع في هذه المسئلة وفي هذه المسئلة بقول الكل
وفيها جواز العمل بموت مجتهد او ظهور فسقه او ظهور اعلم منه على قول وبعد جوازه في هذه الصور الشكل المتلكئ ومدم اختلال
النظام كيف يختل في صورة واحدة ولا يتوهم انه يمكن قتل كل اصل المانع ح من المنع من ابطال العمل السابق لانه صريح جواز العدول
مع الموت وقد طرد ابن الفسق بهان السابق لا يبطل بشيء منهما اتباعا مفاج مشاهدة المستفتي عدم الاعلم والاحتياط
والخلاف بل الاحتياط كافية والعمل بجواز يكون مفيدة للقطع او يكفي الظن مقتضى الاصل وان كان الاول الذي ما استقر عليه عمل
السابقين واللاحقين من رجوع العوام الى الى واتهم واهل العرف والبلدان الخالية من المجتهد الى عادل مطلع على فتاويه
مع عدم انكار احد من العلماء عليهم بل اسرهم بذلك ثبت الاجماع بل الضرورة على كفاية الظن الحاصل من فتوى العدول الواحد
سيما مع ضم قرينة معه وبعد كل لن وعدم العسر في الاكثر لولاه والاوجه التجزي في تحصيل القرائن منهما امكن وقيل
بجواز الرجوع الى كتاب المجتهد الظن نعم مع الامن من التزوير والغلط للاجماع عليه وفي الوفاية ما يدل عليه وافتاء غير
المجتهد عند هب المجتهد من دون تحكي منه فان كان مع ما يبنى عن كون نفسه مجتهدا مفيدا جاز وكذا بدونه اذا لم يكن
عدم اجتهاده معلوما عند السامع وان كان معلوما فان علم ان السامع يجوز له العمل بهذا الفتوى جاز تقليد من يفتي
بجوازه يجوز والا فلا مفاج المشهور بين اصحابنا عدم جواز تقليد الميت بل قال ثاني الشهيدين في كتاب
ادب العالم والمتعلم لا نعلم فيه خلافا من غير تعليله وقال بعض مشايخ الدعوى في اخذ فوائده ان الفقهاء
اجمعوا ان المفتي اذا مات لا يكون قوله حجة وقال في الاخرى وربما جعل من المعلوم من مذهب الشيعة ومعظم العامة الى جواز
مطلقا وامتناعه جماعة من الاخباريين منا وذهب بعضهم الى جوازه مع عدم المجتهد الحي نقله فخر المحققين عن والده
واستجوده وممن كالظاهر منه على عمل اخر ونقل السيد المرتضى عن بعض المتاخرين الميل الى الجواز استدامة الابتداء
ونقل عن الفاضلين الجواز كما حاكى في شرح المبادي والشيخ علي بن هلال ره ثالث الاقوال بزيادة تقديم الحي
عن الميت على كيتهم والحق هو الاول للاجماع المحقق والاصالة عدم جواز العمل بالظن والتقليد وعدم المقيد به
وعدم الخروج من عهدة العبادات وعدم ترتب الاثر على المعاملات به خرج الحي بالاجماع ولزوم العسر والحرج والاختلال
نفي غيره فاذ قيل الادلة والاخبار شاملة للميت ايضا قلنا ابن الشمول فان السؤال في قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر حقيقة
في الاستعلام من حي والا لزم في قوله سبحانه ولينذروا لا يكون الا من حي ولو سلمنا من الميت فهو مجاز وكذلك
انظروا في خبر الحجة وينظرون في رواية ابن حنظلة ان اريد به معناه الحقيقي فلا يتحقق الا بالنسبة الى الحي
وان كان المراد معناه المجازي فهو متعذر مثل اسئلوا وان جعلوا امرا فلا ولم يثبت منه ما يشمل المتنازع بل ظاهر
ان تلك الادلة توجب الرجوع الى الحي فهي ايضا ادلة على المطلوب فان قيل لا نسلم الاجماع على خروج الحي فان من يقول بتقديم الاعلم
اذا جوز تقليد الميت يمنع من تقليد الحي الغير الاعلم والقائل بان التقليد لا يحل كونه مفيدا للظن لا يجوز تقليد الحي الا بدليل
يقول قلنا مع ان دليل خروج الحي لا ينحصر في الاجماع ان مخالفة هذا الامر القليلين غير قادح في الاجماع على انه لم يظهر من القائلين
بجواز تقليد الميت العقد بتقديم الاعلم بل صريح بعضهم العدم واما القائلون بان مناط التقليد هو الظن فانما خص بعض
عوام العلم من حصره في الخلاف الوفاق وقد استدلوا على المنع بوجوه كثيرة اغرض غير تامة لا فائدة في ذكرها وقد ذكرها
شارح التجريد ثم ان صاحب الوافية بعد نقله دليل اصالة حرمة التقليد والعمل بالظن الجائز لولا الاجماع عدم الشمول
وانتاج الظن وقال دليل هو محقق الاصول وثانيا ان المسوغ للاجماع للتقليد ليس الا لزوم العسر والحرج دون الاجماع قال

وكيف يكون دعوى الاجماع مع مخالفة كثير من الاصحاب وايضا العلم بدخول قول المعصوم او تقريره في مثل هذه المسائل الاصولية الرسمية
عدم الكلام فيها في عصر المعصوم غير ممكن الى قال نعم الوجه الاخير وهو لزوم العسر والحرج يدل على جواز التقليد وكذا ما ورد
من الاخبار من رجوع الناس بامر الائمة الى محمد بن مسلم وزرارة بن اعين وبعد الى حمزة والفضل وامثالهم لكن تخصيص الحي واخراج
الميت يحتاج الى دليل ولا يكفي اندراج العسر بتقليد الاحياء للانتفاء بتقليد الميت ايضا اقول اما مع عدم النهي
من ائمة الظن دعوى اختصاصه بالاصحاب فيظهر مما ذكرنا واوائل الكلام واما جواب الثاني فبان مخالفة
بعض العلماء لا يقدح في تحقق الاجماع واما دعوى ان هذه المسائل مما لم يعلم التكلم فيها في عصر المعصوم فمع منافاتها
لما ذكره اخيرا في الاستدلال على جواز التقليد من رجوع الناس بامر الائمة الى محمد بن مسلم واضرابه ومرودة
بانه مع ان عصر العلم يوجد لنا ان ندعي العلم على خلافه كيف وقد وقال عم لابان بن تغلب اجلس وقال في بن وقد لا
فلا ايجاب وقد وجدوا بادلة ونعم قطعا ان جميع الناس في عصر الائمة من عوام العرب والعجم وسائرهم واطفالهم قد ايل
بل انهم لم يكونوا يعلمون بالاخبار سيما في عصر الحجاب وما بعده الذي شاع التشيع في الاطراف وظهر وجود الكتابة
ودرس النهي عن الاخذ بكل خبر ولم يكن الجميع متمكنين من حفظ الاحاديث وتمييز صحيحها عن سقيمها ثم ما ذكره بعد
الاستدلال بامر الائمة من ان تخصيص الحي واخراج الميت يحتاج الى دليل ففيه انه لا عموم فيه بل كان الامر بالاخذ عن هؤلاء
وهم بعد اصلهم وقد خالف الميت يحتاج الى دليل واما ما ذكره اخيرا من ان العسر والحرج كما ينفع تقليد الحي ينفع تقليد الميت
فغير ظاهر ان النفع بكل منهما ولكن لكون التقليد خلاف الاصل فالاصل الميت الا بعد الضرورة والضرورة تقدر
فالاكتفاء باقل ما يدفع العسر ويلزمه الاكتفاء في التقليد باصل الامر بين تقليد الحي او الميت ولكن الثاني خلاف
الاجماع فتعين الاول وعدم كفاية في بعض الاحيان في دفع العسر كلام اخر غير مجوز تقليد الميت مطلقا وسيلقى تحقيقه
ثم ان بعض المعاصرين بعد نقله الدليل المذكور قال تحقيق المقام يحتاج الى تمهيد الكلام فان الاصل في المسائل ان ما جواز
العمل بالظن للمجتهد الا ما ثبت حرمته فيجد الكلام فيه وذكر انه الحق واستدل عليه ببعض ما سبق وظهر فساده الى ان قال
ما ملخصه هذا حال المجتهد واما العامي ما يقول ان رجوعه الى المجتهد بعد ع وبقي الدليل مثل قولهم الا بان افت
وامرهم بالرجوع الى زرارة وبعض بن وامثال ذلك او من جهة الدليل العقلي بانه مكلف يقينا بالحكم الواقعي وطريق العلم
المسدود لا مناص عن العمل بالظن والمعتمد في امثال هذه ما ذكرنا اصالة التالي لامكان القطع في الاول لانه ليس مما يحصل به العلم
للعقل ولا الظن من جهة تقليد غيره سلمنا لكنه لا يفيد الا الظن فيرجع الى الدليل وكذا الاجماع لعدم حصول العلم للمقلد بالاجماع
عليه هو المثوبة في الجملة ويحتاج في تعيين من يجب تقليده ايضا الى العمل بالظن اقول رجوع المقلد الى العالم فيما
لا يعلم يعتبر من جهة ما ذكرنا من الادلة واكثرها دليل المجتهد على وجوب تقليد العامي واما مستند العامي
نفسه فهو الفطرة الدينية الثابتة لكل عاقل حتى المجانين والاطفال لانهم يرجعون فيما لا يعلمون الى العلماء وليس
علم كل عامي بان ما لا يعلمه من احكام الله يجب اخذه من العالم اضعف من علمه بوجوب صلاة الظهر وكونها اربع ركعات
وايضا يجب سبب الفطرة بدلا الاحكام من المتداول والاشتهار سلفا وخلفا حاصل هنا ايضا ولو قلنا بكون الاجماع
فلا يحتاج الى النظر اكثر مما يحتاج اليه هذا الدليل العقلي كما يأتي قوله عاقبته هو المثوبة في الجملة ويحتاج في تعيين
من يقلده الى الظن قلنا اشتباه بظهور وجهه بعد ما سبق مذهبنا انما نعتبر هنا وفيما بعد وهو ان من يجب على المقلد تقليده ووصل
وجوب تقليده الى حد البداهة هو العالم المقلد وله اصناف كثيرة الحي والميت والاصولي والاخباري والاعلم والاعلم

والاربع وغير الاربع الى غير ذلك ولكل افراد ولكل فرد اجتهاد وحكم تقليد الاحق كما ان الحي منهم من يقول بجواز
تقليد ومنهم من يقول بعدمه والاموات كلهم يقولون بجواز تقليد الحي الحي من حيث هو حي لا دون يقولون بجواز
تقليد الاعلم والاعلم منهم من يقول بعدم جواز تقليد الادون ومنهم من يقول بجوازه وكل من الاصوليين والاخباريين
يجوز تقليد الاحق ثم لو وجد من يقول بمنع كل منهما عن تقليد الاحق فلكل منهما حكم العامي الذي لم يظهر عليه حقيقة
احدهما فان كلا منهما يقولون بالتخيير ومن هذا ظهر ان كل منصفين متقابلين من هذه الاصناف المتكثرة لا يخرج
من احد القسمين اما يجوز كل منهما تقليد الاحق للعامي الغير المتمكن من الترجيح او يكون احد الصنفين جائز التقليد والمنهما
الاخر ايضا ولو الصنف الاخر ولا يتوهم انه قد يمنع هذا من تقليد ذاك وبالعكس لان هذين الشخصين متقابلان
متفقان في حكم المقلد الذي لم يظهر الترجيح عليه ولا يقول واحد منهما للعامي الذي يسئله انك تمنع من تقليد ذاك
وهو من تقليدك وانا منع قادر على الترجيح انه يجب عليك تقليدي بل يحكم بالتخيير اذا عرضت تلك المقدمة فتفطن
بديهة ضرورة للعامي وجوب الرجوع الى العالم في الجملة فيما لم يعلم ومسئلة تعيين المرجوع ايضا لا يعلم فيجب عليه الرجوع
الى العلماء وما لم يمكن له تعيين احدهم للرجوع في هذه المسئلة فيجب عليه فيه الرجوع فيها الى كل من الصنفين متقابلين
اذا تمكن والحاصل انه كان المرجوع في الجزئيات الفرعية صنف واحد من حيث هذه المسئلة حيث عكس الصنفان
فان جوز كل منهما تقليد الاحق فيعلم جواز تقليد كل منهما او لم يمنع احدهما عن الاحق والاحق جوز تقليد الاول تقليد
المجمع عليه وان منع كل منهما عن الاحق فيسئل عن كل منهما تكليفه مع هذه الحالة وجوز كل منهما تقليد الاحق
وبالجملة طريق تعيين المرجوع قطعي وليس باب العلم فيه منسدا ثم نقول تمسك العامي بهذا الدليل العقلي
اولا على فهمه انه مكلف بالحكم الواقعي حتى يفهم انه لا مناص عن العمل بالظن به وهو موقوف على فهمه ان هذه شانه
حكما واقعيا وهو يتوقف على الاجتهاد في مسئلة التصويب والتخطئة وفهم الاحاديث والآيات والاجماع الدالة على ان الله
واقعيا ثم على اثبات حجية الكتاب والخبر والاجماع ثم يتعين منه شعبة عديدة وثانيا على سبب العلم فانه ايضا محتاج الى
فحص يتتبع ولا يكفي فيه الظن وثالثا على فهمه انه اذا انسد باب العلم يجب العمل بالظن وليس هنا شيء يتعبد به وراءه
على فهمه انه اذا انسد باب العلم ووجب العمل بالظن هل يجب العمل بكل ظن او انه ظن خاص كتقليد الاصولي الحي المطلق او غيره والرجوع
الى المجتهد اذا لم يترجح بلا مرجح او وجوب رفع الضرر المظنون وامثال ذلك انما يمكن بعد حصول ملكة كاملة من العلم
كيف في جميع هذه المسائل مطرح انظار ارباب الصدور الممتلئة من فنون العلوم وما سوى فهمه انه ليس بعض هذه
الظنون كتقليد الحي مثلا مرجح وانه هل يكون المرجح الظني ام لا وساد ساير فهمه انه هل يجوز له العمل بظنه في كل مسئلة
ام لا فان مبنى الدليل العقلي على بقاء التكليف فلا بد ان يفهم في كل مسئلة ان ثبت فيه تكليف سيما مع جهله وسد باب
العلم سيما اذا كان هذا العامي ممن خرج من مصر ترجمة وجمع عن امته ما لا يعلمون ولا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وساعا
على رد الآيات والاخبار الناهية عن الظن فاندر بما كان يفهم ظ آية القرآن ويتعين ان الكل وبالجملة استدلال
العامي بهذا الدليل انما يمكن بعد خروجه عن ربقة التقليد وقد اتى بعلم منساه ثم فلا معنى كلام والحاصل ان العامي
في ذلك كالعالم العامي العلماء وساطة حصول الظن لو عرف حقيقة طريق الاستنباط مثلا ثم دار اسره في الفرع
بين حي وميت وحصل له الرجحان فان ساعده ذلك الميت حتى يحكم الله الا ما دل الخارجة فيكلف
او يجوز للعالم الذي لا يجوز تقليد الميت ستعجز ذلك اذا لم يحصل له ظن يعول له بانا فهمه بط والحاصل

ان المحقق

ان المحقق ان معيار تقليد المقلد ايضا هو حصول الظن بحكم الله اقول اذا كان العامي في ذلك كالعالم ومناط حصول الظن والدليل
على حجية هذا الدليل العقلي نقول انك تقول بحجية ظن المجتهد بهذا الدليل ومع ذلك تقول بعدم جواز عمله بظنه الا
بعد الفحص والتفتيش فما له مدخلية في تحصيل الظن فالمقلد الذي يعتمد على هذا الظن الدليل اذا حصل له الظن بقول المجتهد
فهل يجب عليه العمل به من دون فحص او يجب عليه الفحص فان قلت بوجوب الفحص عليه جاءت الطامة الكبرى في
تفسيق جميع اهل الاسلام من غير المجتهدين وبطلان جميع عباداتهم ومعاملاتهم اذ لم نسمع الى الان من يفحص
ويتتبع بعد السؤال عن المجتهد وانه يمكن ان يرتفع ظنه بعد العلم بحياة بعض الاموات فيجب عليه الفحص وقد جمع
الاصحاب والاموات هذه المسئلة مهما امكن لا من المقلدين من يفهم ظواهر الحديث والادلة وربما يرى ولد ظنه
بسماع مخالفة حديث او احاديث فيجب عليه الفحص وانا قلت بعدم وجوب التفتيش لا عليه ولا على المجتهد لا يحكم
بالظن ان حكم الله ابتداء في هذه المصيبة العظمى وانهدام اساس الدين والشريعة وان قلت بوجوب الفحص
على المجتهد دون المقلد فلنا ما الفارق بينهما مع ان دليلهم واحد وانما هو سبب الفحص من الاختلاف والتعارض
فيهما موجود فان قلت الفارق الاجماع حيث مر على ان المقلدين لا يفحصون ولم ينكر عليهم احد من العلماء قلت
لعدم انكارهم لاجل انهم يرون تقليد المقلد مقبولا فلذلك ما كانوا ينكرون بل ينادي بذلك كلامهم
ولا يلزم منه عدم انكارك مع قولك بانه من باب الظن سلمنا ولكن هذا الدليل ان كان يلزمه وجوب العمل بالظن
من غير فحص البتة فيلزم منه القول بعدم فحص المجتهد وان لم يلزمه ذلك بل يحتمل معه وجوب الفحص وعدمه
وكل منهما يحتاج الى الدليل فالمعاني من اين يحصل له ذلك الدليل وكيف يفهم الاجماع على ذلك وانتقلت قبيل
ذلك بعدم امكان معرفته الاجماع على التقليد تكلف يسهل معرفة هذا الاجماع عليه ثم قوله المعيار في التقليد
حصول الظن والمعتمد للمقلد هذا الدليل العقلي ان اراد انه معتمدهم وعبارهم البتة وكل من يقلد فهو
قوله بل ذلك فهو باطل اذ لو سئل المقلد عن سبب التقليد وسببه ترجيح الحي او الاصولي فلا يجد جوابه بذلك بل يجب
ما يجب لو سئل عن كون صلوة الظهر اربع ركعات وان اراد انه يمكن ان يكون المعتمد ذلك فلا يترتب عليه فائدة فان قلت شبهة
عدم الاستحباب بالمنع من تقليد الميت ظهور دعوى الاجماع من بعضهم على جوازه موجب للقطع الظني بان مناصحة من الميت ليس حكم الله
فيصير من قبيل الظن فلنا اما الاول فهذا الشيخ بالتشاور لكون حجية منه قطعيا وغاية التهمة هو الظن وما ذكرنا من ان تعيين لا يتعين
الظن وثانيا لان حصول الاجماع في المسائل الاصولية في غاية البعد وثالثا ان سلمنا عدم القطع بوجوب متابعة الظن وقلنا بانه ظن
الا يقاوم هذا الظن الحاصل بالدليل الذي ذكرناه وابعد ان نقول بمنع حصول الظن منه لما مر من حصول الظن في المسئلة الفرعية
التي نقل فيها الميت قال فان قلت المسئلة الاصولية اقوى بالتقديم وحصول الظن في الفرعية تابع واجاب عن اصله ان الظن الحاصل
من الشهرة حكم الله الظاهر متابعة الاصحاب ومن قول الميت ان حكم الله الواقعي كذا وقد حصل للمقلد بذلك ظن بان قولهم ترجيح
بناء المقلد على ما ادعاه الميت الظن في الحكم الظاهري دون الواقعي والعرب الناس على الاتباع ادعى لكنه من الواضح ولا يلتفت بحكم
بان حكم الله هو تحصيل القرب لا يتعلق الامر لا يجدي ما يقتضيه الدليل اقول فيه ان المعتمد ان ادعى شهرة عدم جواز تقليد الميت
من اخذ بها الناس وحصول الاجماع من بعضهم يحصل له الظن والغالب انه غير ممكن من فهم هذا من المسائل الاصولية والاجماع
عليه مع كذا عدم مقاومة هذا الظن الحاصل من الدليل العقلي وان الظن الحاصل منه ارجح وان الترجيح به جائز وان
مراد الشارع تحصيل القرب لا يتعلق الامر والحاصل ان جميع ما ذكره امور من شان المجتهد من فهمه مع ان جميع ما ذكره محل بحث

بعلم ما دون ثلثة مسائل أنظر ثم قال بعد كلام فعلم من جميع ذلك أن الدليل في التقليد ليس هو محض الاجماعات المنقولة بل هو أمر خاص
الشارع في الظن والاجماع على اصالة حرمة العمل بالظن غير واضح اذ على فرض تسليم عدم ما دل عليها فهو مخصوص بظن المجتهد والمقلد
في الجملة وان قلنا بان المجتهد والمقلد يحمل فرد ان العام المخصص بالمجمل لا حجية فيه وان أردنا ان نثبت التقليد المبني على
الا بالظن ولا مقاومة بين المجتهد والمقلد لعود نسلم ان الدليل ليس محض الاجماعات والكتب ليس محض الظن بل الضرورة
وسائر ما مر واما قوله والاعتماد على ظنه او لا منع انه لا يمكن اثبات قدر معين الا بالظن بل الظنون المعلومة في كل من
المجتهد والمقلد متحقق وثانيا انا نسلم انه لا يمكن الا بالظن فنقول انه لما كان دلالة العام على افراده ظنية فيلزم خروج
ما ظن خروجه لانه لا يكون مظنون الدخول حتى يعلم خروجه ولم يظن دخوله فلا اشكال لا يخرج الموهومات عن الحكم قال
والحاصل ان الاستدلال بحرمة العمل بالظن استدلال بالظن فيجوز العمل بالاصل حرمة العمل بالظن الا الظن المحتمل الخطأ فان
حرمة العمل بغيرها فاذا حصل الظن للمقلد بان ما قاله المفتي حكم الله فكيف يقول انا اظن ان نبي حكم الله اقول فيه مضافا
الى منع كون الاستدلال بالحرمة ما يعني اصالة حرمة الظن بناء على ما سبق من عدم تحقق الخلاف انه لا منافاة بين حصول الظن بان
ما قاله المفتي حكم الله ولا ظن حرمة العمل به اي بانه نبي حكم الله فان المظنون في الاول هو انه حكم الله الواقعي وهو ما قاله
به الامام وفي الثاني انه نبي حكم الظن اي ما هو حكم في حقه والاستفادة كما من موارد الاخرى انه لو قال الامام لك لا تعمل
عما ظننت انه حكم الله في الواقع يحصل لك العلم بعدم حجية الخبر الصحيح لك مع انه اذا حقه الظن بانه ما حكم به الامام واعتقد
ولعلهم يجمع الظنان لزم بطلان قول القائل لا نعمل بالظن او لا نتقيد ظنا مع انه مجمع قطعا ثم قال بعد كلام ظهر وصفه ثم لا
ان الدليل ليس محصورا في الاجماعات المنقولة سلم انه ليس محض لزوم العسر والحرج حتى يقول بانه اعم بتقليد الحي لانه يلزم انه لا يتم
به الطلاق المنع بل هو امر ثابت بجوازه اذا لم يوجد في المعلم العموم ويعلم ان هذا الاستدلال انما هو لابطال وجوب الاجتهاد
على العوام من العلماء فقط والاصل جواز التقليد بل الدليل عليه ما ذكرنا او دليل الضرورة الدينية والاخبار واما قوله
لا يتم به الطلاق المنع ففيه انه يتم على الاحتياط ما اختاروه من عدم جواز خلو العصر من المجتهد الحي ومع انه لهم يجوز ذلك
لا يحصر بما يتوقف على لزوم تقليد الحي ليلزم الدور واما قوله هذا الاستدلال لابطال وجوب الاجتهاد ففيه انه يلزم
ثبوت جواز تقليد التقليد به لعدم الواسطة سلما عدم الملازمة ولكنه لا ينافي اثبات جواز التقليد به ايضا ولا شك
انه يدل عليه ثم قال بعد كلام ولا ريب ان العمل بالظن الحاصل من عموميات حرمة العمل بالظن مبطل للعمل بالظن وما استلزم وجوده
عدمه بطل اقول قد سبق ما يدل على فساده في مسئلة العمل بالظن ثم قال وما يؤيد ان بناء المقلد على الظنون لا محض التعبد قبل
علم لانه اقوى الامارتين وعدم جواز تقليد المجتهد المجتهد اخر مع تطبيقهم بان ظنه اقرب وما رجح اقول ان اراد ان نفس
تقديم الاعلم وعدم جواز تقليد المجتهد اخر يؤيد ذلك فهو باطل لجواز استناده الى التعبد كما يدل عليه تقليدهم بالاجماع وان اراد
عدم جواز التقليد فيقتصر فيه على موضع النص وان اراد ان التقليدين يؤيد ففيه انه جاء ضد تقليدهم بالاصل والاجماع
مع ان امثال هذه الادلة مذكورة في كلمات العامة الذين بنا ثم على الظنون واذكر ما بعض اصحابنا فانما هو ما في كلام
غفلة من حقيقة كيف يؤيد ذلك مع ما ذكرت ولا مؤيد نفسهم في مسئلة جواز التقليد بانه للاجماع والاية والاخبار
مع عدم شاذة الى الظن ظنونا ثم اقول انه على شرع تسليم تتبع ما قال لا يتم اطلاق مطلوب من جواز تقليد الميت لعل
سبب ذلك ان هذا الدليل العقلي ما حكم فيه اهل العلم ومنهم من يقولون بعدم تمامية وصدوره منه فاذا كان
هكذا حال العلماء فهل لا يمكن ان يكون المقلدون ايضا كذلك وانت تعرف بانه لا بد لكل مقلد من مستند فقد لا يتفطن للمطلب

العقلي

العقلي بعد الدليل العقلي او يتفطن ولم يتم في نظره وظن تمامية دليل الشرع او غيره فهل انت تقول ان تكليفه تمام هذا الدليل
بعض الك نظره تماما او تقول انه مكلف بما فهمه دليلا او الاوامر الدالان فبقي الدليل وعلى هذا فالملازم تخصيص
جواز تقليد الميت بعقلي يكون مستند تقليده ذلك الدليل لا مطلق بل هو ايضا تقليد او لا حرمة حصول ظنه بتعاون
تقليد الحي لاجل الاجتهاد او بالسماع من جمع من اهل المجتهدين وثانيا بحصول الظن له بقول الميت ثم ان من المواضع
التي يتبين على القول بكون مناط التقليد حصول الظن انه لو حصل ظن المقلد بقول مجتهد في مسئلة ثم طرء عليه الفسق
يجوز له تقليده فيها وان خالفه الاخرون اذ ظن ان محض طرء الفسق لا موجب زوال الظن وانه لو حصل ظن له به ثم
تغير رأي المجتهد فيها ولم يتفاوت ظن المقلد الى يجوز له العمل بالظن اولا وانه لو حصل للمقلد ظن من غير جهة التقليد
كرؤيا او من قول من يعلم انه ليس بمجتهد جاز له العمل به فان قلت ان امثال تلك الظنون خارجة بالاجماع فلذا كان
بنت ما كنت نعقد الى الان ان هذه المسائل ليست من المتداولة فذهب الائمة ودعوى الاجماع في مسائل الاصول
مع انه اذا خرجت هذه الظنون بالاجماع فلم لا يخرج الظن الحاصل من قول الميت بالشهرة والاجماع المنقول مع انك تعرف بحجيتهما وتقيدهما
نقول بان اصالة حجية الظن هنا ثم ان يمامي ظهر حجيته بحيث من القائل بتقليد الميت بعد ما استدلوا بوجوه اخر ايضا منها ما ذكره الشيخ
في بعض مسائله وان كتب الفقه شرح لكتب الحديث ومن قوا بها تقريب معاني الاخبار لا افهام الناس لان فيها ما يحتاج الى البيان
وليس كل احد يقدر عليه المجتهدون بذلوا جهدهم فيما يحتاج الى البيان واما الاختلاف بينهم فهو مستند الى اختلاف الاخبار وفهم
معانيها حتى لو نقلت تلك الاخبار بعينها لكانت موجبة للاختلاف فلا فرق بين الله التصنيف في الفقه والتلفيق الاخبار
لان الكل احكام الله واحكامه لا تموت عوت الناقلين لها وجواب انها وما الاختلاف بينهم فهو مستند الى اختلاف الاخبار وفهم
مقصية للاسى ومن قوله بعد الاشتباه وعدم القطع بكون الاخبار اقوال الحجج بل هو ظني والعمل بالعقد الظني ثم بيان
بحجية الدليل ولم يثبت دليل على ان يدين تقليد الحي واما الادلة بحجية الاخبار فلم يثبت منها حجية تلك البيانات الصادرة من بعض
مشايخ والذي رأيت في كلام في فوائد بعض جواب عن دليلهم هذا بحجية ذكره قال ردا ما ظاهر منه وما يمكن ان يظن المجتهد
ان الكلام من دليل شرعي فيجوز تقليده حيا وميتا لان المستند الاموات والا فليس بحجة اصلا فهو عين ما ذكرناه
من الدليل ان اراد ان يكون مطابقا الدليل وموافقا الحق ففيه ان ظن المجتهد عند الصلح انما يكون نفس الدليل الشرعي يكون حجة
بل الاعتبار بحجية هذه الظنون بل الحجة ليس الا نفس الدليل وليس مستند المقلد نفس الدليل بل ظن المجتهد والا هو لا يعرف الدليل اصلا
وان اريد بمجرد كونه من الدليل باي وجه يكون ففيه ان هذا الاستدلال حقيقة ولذا نفهم كل من الدليل خلاف ما يفهم الاخر
من الاخبار بين لا يتفقون على فهم الا ان قال وان اراد الدليل الشرعي بحسب الواقع فالعامي من اين يعرف الدليل الواقعي من
غيره وايضا لم يقل احد ان دليل المجتهد يموت بل يقولون دليل العامي يفوت بموت مجتهده لما مر من ان اذا كان ظن المجتهد
الدليل ظنه فاذا مات مذهب المستند كما ان المجتهد اذا تغير ظنه لا يكون السابق حجة ولا ينفع ان دليله بعد باق والسبب بعينه موجود
في الموت والا يرد ان الموت مثل صورة تغير رأيه ولما لم يظهر بعد ما يعتقده والا سقط حجة فيعمل به لقطع بزوال الظن
بالموت فاما تغير الرأي ولم يبق في مستند اصلا وايضا المستند ليس نفس الظن من حيث هو بل الادلة التي هي موجبة لحصول
الظن المعتبر ومنها آيات الكتاب وقد مر ما يصير جوابا عنها مع ان هذه الادلة انما هي الادلة والمقلد
نظره ومنها انه يلزم كون المجتهد شريكا في الاحكام الشرعية وفيه انه ملتزم في ثبوت هذا الحكم الشرعي لهذا المقلد
والمعنى المعلوم وهل النزاع الا في ذلك ومنها استصحاب جواز تقليد المقلد الذي مات مجتهده بل يمكن التعميم فان

كافي في حياتهم بحيث يجوز لكل من يطلع على فتاويهم تقليدهم وصيرورته بذلك شريكا في الاثم بجهاد الموضوع وقد تقدم بيان
في تتميم ذلك الاشكال نظرا الى موضوعات جمع ابي جعفر الوشي اعلا ما لاحظته اما بعنوان انه كتاب الفتوى وهذا
كونه كتاب كتاب الفتوى لا اظن في ذلك الكتاب الا الاضمار به ان في نوع حجية لاحد الادلة على جواز تقليد لو كان كتاب فتوى
ايضا لما يترجم الى اعتبر من تقليد الاموات لهم واما عثرنا على كتاب حتى لهم **مهاج** بتشكيل ذكر انه طريق الفقه
في هذا الزمان منحصر بالاجتهاد او تقليد المجتهد الحي وان من كان مسلكه احدهما يكون متمثلا شابا او معلما انه صحيح
واما من لم يكن مسلكه احدهما فقد اختلف فيه فالمشهور ان الرعية صنفان مجتهد ومقلد ومن اضطر الى الطريق
طلبت عبادته ان كانت على جادة الصواب موافقة لفتوى الفقيه الحي ويقوى هذا الموجب قولهم الجاهل في الحكم الشرعي
غير معذور وذهب جماعة من المتاخرين الى ثبوت الواسطة بالتفصيل الاتي والكلام اما في العبادات او المعاملات
وعلى الاول اما في العقائد وعدمه او في الصحة والبطلان او في القضاء والاعادة وفي الثاني يحصر في الصحة والبطلان
بل قد يجري في المؤاخذة ايضا اذا كانت المعاملة مما يترتب عليها مع فسادها عقاب فهنا اربع مقامات او لفقد
في ان التارك للطريق يقين اما جاهل بالاحكام كلها او بعضها او عارف فهم الجاهل على قسمين لانه اما جاهل بوجود الحكم
او بنفس الحكم مع علمه بوجود حكم كمن يعلم ان للخمر الخمر حكما ما ولم يعلم انه النجاسة او الحرمة ونظيره
تحت الجاهل بعض كيفيات الحكم ومقاماته كمن يعلم ان للطهارة الرحمية حكما وانه وجوب الاعتداد ولكن لا يعلم
او يعلم وجوب التشهد ولم يعلم كيفيته والقسم الاول اما يكون تاركا للواجب او اتيانه على سبيل الانفراد من غير ان يعتقد
شرعيا وكذلك الثاني واما عن الجاهل فهو على ثمانية اقسام لانه اما اخذ الحكم عن لا يجوز تقليده اتفاقا مثل ابيه الطاغوت
وابنه او استناده الغير المجتهد او اخذه من المجتهد الميت او من كتب الاحاديث من غير ان يكون له رتبة الاجتهاد
او من نفسه بمجرد استحسان وظن منه او قياس كمن يمسح الرأس على وجهه ويديه ورأسه ورجليه بدلا عن الوضوء
بظن انه الحكم او ضرب قطرة من الماء في الصوم ظنا منه ان الغرض منه الجوع والعطش وامثال ذلك وعلى التقادير
الاربعة اما يكون ما اخذه وافق به مطابقا للواقع اي فتوى المجتهد الحي ام لا ومن هو معدوم للمطابقة ما اذا اتم عن اهمال
ولكن يعذر فيه لما سهو المعلم او المتعلم وعلى التقادير التسعة للمقام وتقدير القسم الاول من الجاهل اما يكون
جاهلا او لم يتفطن بالخلاف اصلا ولم يخطر بباله فالجاهل بوجود السجدة مثلا لم يحتمل سنده وجوب شيء غير الفاتحة
اصلا والاتي بما اخذه باحد الوجوه الاربعة في العارف لم يجوز خلاف ما اخذه ولم يخطر بباله ووجد الاخذ من المجتهد
الحي او غير غافل وهو على قسمين لانه اما يكون الخلاف من جوهر ما اخذه او لا يكون من جوهر ما اخذه فهنا خمسة وثلثون قسما
لانه هو لتارك للطريق يقين مع احتياطه اذا عرفت ذلك فنقول اما المقام **الاول** فتفصيل ان كلام الاكثر
خاص في ذوي المؤاخذة والعذاب اما في التفاوت بين الصحة والبطلان والقضاء وعدمه ولكن في كلام اسم اشارة الى العقاب
التارك للطريق يقين باستناده سوء المحافظة ولكن جماعة من المتاخرين توضيحه صريحا فظاهر من بعض مشايخنا
العقاب عليه بجميع اقسامه ولكن الظاهر منه انه نفي وجه ان الغفلة بمعنى عدم التفطن اصلا وظاهر من بعض الاخبار
التفصيل بجعل الاحكام على ثلثة اقسام ما ثبت بالضرورة من دين الاسلام وما ثبت بالاجماع وما وقع فيه الخلاف
وعدم جواز المعذورية في الاول وبالمعذورية في الثالث وسبب الاول في الثاني الى المشهور والثاني فيه الى بعض
المحدثين وفصل بعض مشايخي المتاخرين تفصيلا اخر فجعل الحكم على قسمين الاول ما هو جزء الاسلام ولازمه

والثاني

والثاني ما لم يكن كذلك وجعل المكلفين بالنسبة الى الثاني على ثلثة اقسام من لم يبلغ اليه وجوب المعرفة ومن بلغه ولم يسئل ومن سئل
ويعلم عن عمد فالحكم بعدم معذورية الاول ومعذورية الثاني وعقاب الثالث على ترك السؤال وبقي البعد عن عقابه على كل
ما ترك من الواجبات وظاهر الثاني الاجماع الجميع وصرح والدي على ما صدره في الانيس بعقاب الجميع وقال طاب في بعض المواضع من كتاب المعتمد
ما خلا اصل اذا غير المجتهد والمقلد له وان تعلق بهم تقصير يعتبر من طريق غير معتبر كاخذ العلم من الكتب او مثله جاز ما صحة من غير
تفريط منه فالظاهر صحة عمله لانه مع عدم التقصير لانه لو كلف بغير ذلك كان تكليفا بما لا يعلم من كلا كذا من ترك واجبا هل لا يوجبه
ولم يتعرض له شك ولم يخطر بباله احتمال الوجوب جملا فهو ايضا معذور بلا يتاتم بالترك وكذا حكم الجاهل في جميع الاحكام الا ان
قال واما من بقي من دين جهلهم وسمعهم بعث النبي صلى الله عليه وآله وبعثه بالاحكام وقد وقع في آذانها الاختلاف ولا طريق الى
درك ما يلزم العمل به الا الاخذ من المجتهد فمثله لا يكفيه الاخذ من امثاله لا مثله ان يجوز ذلك يكون حكم الله تعالى
عنده وفي شبهة له وفي طريقه مثل الاخذ من اهل الاجتهاد انتهى وحاصله المعذورية في جميع اقسام الغافل الا
ويضعفه عدم العقاب على الاحتياط كما هو الظاهر وان لم يصرح به بقي ان يعذر ومن اين يحكم عليهم بالعقاب وان كان في
شمول كلامه لمن اخذ من المجتهد غير مطابق سهوا مع اعتقاد مطابقته مطلقا خفاء وبالجملة ما حكم به وهو من عدم
في الغافل باقسامه فهو كذلك والموافق لقواعد العدلية لديه وغيره خروج عن مذهب الامامية ويجوز التكليف بالاحكام
فان من اعتقد انه لا حكم لله من اسمه في هذه الواقعة او اعتقد ان احكام الدين هو ما علمه ابوه او امه ولم يحتمل بالهم
اضلالا اخر سواء كان الاطفال في اوائل البلوغ سيما اطفال العوام بل وسنوانهم واكثر رجالهم فهو مذهب في عنوان الغافل
وظاهر ان تكليف الغافل قبيح عقلا فينفي بالكتاب والسنة والاجماع وقد صرح بمعذورية بعض الاقسام وعليها ابو مسلم
في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة وعدتها بجهالة تزوجها بالاحتمال ابدا فقال عليه السلام اما اذا كانا
بجهالة فليتزوجها بعد ما ينقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك وقلت ما في الجهالة التي تعذر
بجهالتها ان يعلم ان ذلك يحرم عليه ام يجهل انها في عدة فقال لهم احدى الجهالتين اهون من الاخر الجهالة بان الله
حرم عليه ذلك وذلك انه لا يقدر على الاحتياط معها الحديث ودعوى عدم امكان حصول الغفلة بعد المفتي يرجع
الى النزاع في الصغرى ونحن نتكلم على فرض ثبوتها مع ان هذه الدعوى بشبه المكابرة نعم يستبعد الغفلة في الامور الفرعية
من الدين والتي هي كاجزاء الاسلام او في الامور العامة البلوى لمن ذوي الشريعة وخالطوا اهلها وبالجملة لا يمكن
الارتياب في ان الغافل عن وجوب المعرفة او الذي اوجب معرفة ان ما يفعله ابوه هو الصحيح وليس الصلوة مثلا غير ما يفعله
ولا يحصل تزلزل في خاطره لا يكلف بالرجوع الى المجتهد وهو صريح الاكثر التكليف بالاطلاق ولذلك يكتفي فيمن يلقن
نظفته الى ان هذا الشخص يجتهد يكفيه ذلك وان لم يكن كذلك ولا فرق بين ما نحن فيه وبين ذلك ثم لا يخفى ان حصول المعرفة
الاجمالية بان الله احكاما والتفطن به لا يوجب عدم المعذورية بل الاحوط ان يراجعه ما جهله تحت هذا العنوان ايضا وان المعرفة
التفصيلية فيحصل بذلك ولكن يعتقد ان هذا الشيء لا حكم له البتة او ان هذا الحكم الذي في الكتاب او اخذه نعم اذا حصلت تلك
المعرفة بحيث يكون هذا ايضا مما يحتمل ان يكون حكم له او يكون الحكم عنه باطل فهو يخرج فيه عن عنوان الغافل واما سائر الاقسام
فالظاهر انه لا ريب في عدم عقاب القسم الاخير الذي هو المحتاط فان الاحتياط امر مرغوب عقلا مندوب اليه شرعا وهو
اما واجب او مستحب فلها انه يكون مطلوبا فلا معنى للعقاب عليه ولكن من اعانه ليس شان كل احد بل المعلم بمواقعه وكيفيته
بحسب الاحكام فيصل اليه عالما الا ان له مرتبة تامة في الاحكام الشرعية والرجوع الى قول الغير فيه ليس احتياطا بل هو تقليد له

واما بواقي الاقسام فالظاهر انه لا ينبغي الارتياب في كونهما عاصيين معاقبين لاجل التقصير ولاجل جزئيات الاحكام مع عدم المطابقة
للواقع وذلك لاجل التقصير مع المطابقة بل الجزم بثبوت الاحكام ايضا اذ يجب عليهم امتثالها وهو اطاعة الشارع فيها والاطاعة
لا تتحقق الا بعد الاتيان بما امر به لاجل انه مامور به ولا يخفى عدم التطابق ولا يوثق به هذه الخبثية الا مع العلم بانه لا مامور به
ولا علم في شيء من هذه الاقسام كما يأتي وايضا منهم مشغولة بالجزئيات ولا يتيسر بالاتيان بها صحيحة وسيأتي تحقيقه
منهم ويدل الاخبار على عقاب هذه الطوائف ايضا فمنها ما يعم الجميع ومنها ما يدل على عقاب بعض اقسامها وهي المستفيضة
عن رسول الله صلى الله عليه وآله طلب العلم فريضة على كل مسلم وهي الاخبار الصريحة باحمهم يأتي كون هذه الفريضة فيما فيتون فيه من مسئلة
فيه قال سئل ابو الحسن عليه السلام عن الناس يترك المسئلة عما يحتاجون اليه فقال فقال الا ولم لم يسألوا من كل احد
بلى هلكوا اما سمعت الله يقول فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفي مرسلة السكوني قال سمعت امير المؤمنين
الا وان طلب العلم اوجب من طلب المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه وضمنه وسيفي لكم والعلم مخزون
عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه وهذا صريح في وجوب طلب العلم من اهله على كل احد فلجأ اصل باشامه
والعلوم الاخذ من غير اهله كتارك الواجب الامر من اجر بطلان تكليفه بالاطلاق وفي رواية علي بن جعفر تفقهوا
في الدين وعلموا فانه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة والفقه هو الفهم فلا يتيسر مع المطابقة
الا اتفاقية وفي صحيحة ابي الجارود اعلمكم هذا عمن تأخذون دينكم فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون
وفي رواية محمد فتعلموا العلم من حملة العلم وفي صحيحة الحلبي الا الاخبر في علم ليس فيه تفهم وفي الاخبر الا الاخبر
في عبادة لا فقه فيها وفي ذلك وفي شيء ليس له اصل يبقى الخبر عن عبادة هذه الاقسام فلا يكون عبادة لا نهاية
وفي صحيحة الفضلاء انما يهلك الناس لانهم لا يسألون وفي صحيحة مؤمن الطاق لا يسع الناس حتى يسألوا ويتفقهوا
الحديث وفي مرسلة يونس لو جلس الفقيه في كل جمعة لامر دينه ينتفعه ويسأل عن دينه ما قد طهرت عن ابي
عبد الله عليه السلام قال من اشرف كذا على ان الله لم يأخذ على الجهال عهدا بطلب العلم حتى اخذ على العلماء عهدا ببذل العلم
للجهال بدليل على وجوب طلب العلم على الجاهل وفي رواية الاخرى العالم بعلمه على غير الطريق لا يزيده سرعة السير من الطريق
الا بعدا وفي رواية الصيقل لا يقبل الله عملا الا بمعرفة ويدل على عدم العذر ما في بعض الاقسام ايضا صحيحة ابي
بصير عن ابي عبد الله عليه السلام فاسئلوه عن امرأة تزوجت رجلا ولها زوج قال فقال ان كان زوجها الاول فيها
في المصر التي هي فيها يصل اليه او يصل اليها فان عليها ما على الزاني المحصن الى ان قال فان كانت جاهلة بما صنعت قال فقال
اليس هي في دار الهجرة قلت بلى قال فما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تقيم ان المرأة المسلمة لا يحل لها ان تتزوج
زوجين قال ولو ان المرأة اذا تزوجت قال لم امر به جهلت ان الذي فعلت حرام ولم يقم عليها الحد اذا انقطعت الحدود في
حسنة الكاهلي قال سألت ابا جعفر عن امرأة تزوجت في عدتها قال ان كانت تزوجت في عدتها بطلاق او فسخ فيها
الرجعة الى ان قال قلت اليس ان كان ذلك منها بجهالة قال فقال ما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم
الى ان قال قلت فان كان تعلم ان عليها عدة فلا تدري كم هي فقال اذا علمت ان عليها العدة لزمتها الحجة من قبل حق فيها
المتابع الذي من الصحيح ان يسأل عنه فقال اذا فعل جهلا انه يعلم ان عليها العدة لزمتها الحجة من قبل حق فيها
المحتج فاسئل الحلبي من استلها من لهن فقال لم لا تفعل فقال والله ما هو شيء اتيته من جهالة هو من عمد فعلت
فقال الصدق اما سمعت الله عز وجل يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا فقال الرجل كأني لم اسمع

من جهل

من جهل ولا يجي الجرم الى تركها واني استغفر الله فقال له الصادق عليه السلام قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما اطول
لو مت على ذلك استغفر الله واسئل التوبة الحديث وما ورد من ان الفضلاء اربعة ثلاثة في النار ومنهم من قضى بجور وهو لا يعلم
الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة وهي كما ترى مصرحة بوجوب المعرفة واخذ الاحكام من اهلها مطلقا وان تارك الواجب مؤاخذ
ومنها ما يصرح بالعقاب على نفس ترك الحكم ايضا ويدل على العقاب عليه ايضا انه اعلم فطما الدال على سبيل عبده طوعا او قال
ان نبيها امور يجب عليك معرفتها والاتيان بها وعلى تركها عقاب منها عقاب خاص فيعلم بفتح الطوع وما ولم تمثل فعاقبه
الطوع بعقاب ترك المامور به لم يجز منه وما واما الظواهر الدالة على رفع الكلفة والعفو عن الاعلم وعن الاعلم فلا
ما سر لانها محمولة على ما بعد الفحص المقدور وعلى غير المتمكن او يحمل الاول على من يقطع بوجوب المعرفة اجمالا
يحتمل وجود الحكم او خلافه ما نظير حكما مع تمكنه من الطلب وعلى هذا ايضا الى الاول ويشهد بذلك صحيحة ابن
الحجاج المتقدمة ايضا بل الامر بالمعرفة وطلب العلم في نية واضحة على انها وضعه عما لا يعلم هو ما لا يقدر على علمه بان
طريقة المعرفة وبطلان التكليف بالاطلاق دليل على ان الواجب من المعرفة هو ما يتمكن ثم المخالف لنا يقول
بعدم تقدير بعض اقسام الغافل او جميعها ومن يقول بتقدير بعض تسلم عن الغافل ولكن يحكم هذه
الطائفة فارق بين المطابق وغيره ويظهر من بعضهم تقدير غير المطابق في الجملة اعتبار دليل الادلة وجوه منها
وجوب الاخذ على احد الطرفين فترك صحيح وبينهما وجوب الاخذ تارة بقطع الاخبار المتقدمة واخرى بقاعدة التكليف
وسيأتي العلم واصالة حرمة القول الا ما خرج ولم يخرج الا على المجتهد او المقلد المجتهد الحي والجواب اما عن الاخبار فما مر
من الحلبي واما عن الدليل الاخر فبخروج ما ذكرنا ايضا ببطلان التكليف بالاطلاق والظواهر الواضحة للعفو والتكليف
عن الاعلم ومنها ان شغل ذمة المكلف يقيني يتوقف براءته على اليقيني وهو لا يحصل الا بتقليد المجتهد الحي وجوابه
منع اشتغال ذمة الغافل باضامه ومنها ان القطع الاطاعة العرفية واجبة وهي لا تحصل الا بالاتيان بالمامور به
ولا يحصل الا بالاتيان بالمامور به الثاني او من ثبت حجية قوله وجوابه ما مر وكذا جواب سائر ما يتعلق لهم واما الاخرون فهم
ايضا استدلوا بوجوه منها صعوبة العلم الذي اعتبروه سيما بالنسبة الى النساء والاطفال فاولا البلوغ فانهم كيف
يعرفون المجتهد وعدالته وعدالة الوسائط فان معرفة العدالة لا تحصل غالبا الا بمعرفة المحرمات والواجبات وهم
ما حصلوا شيئا وليس يحصل لهم العلم بالشياع ولا بالحدس ولا بالمعاشرة وتحقيق كل ذلك بالدليل لا يخفى
صعوبته مع عدم الوجوب عليهم قبل البلوغ قال بعض الاخباريين ان جماعة من الشيعة في المدن وسكان القرى
والصحارى ومن في طبقتهم لو كلفوا باصل الطريقين لزم منه التكليف بالاطلاق بعموم ايجاب هذا الحكم مستقل
وحجم الله ما كان واحد ومن الجهال بامثال ذلك وجوابه ان اريد ان ذلك الغافل الغير المقصر او الواجب
عن ادراك ما ذكر كما هو الغالب في المذكورين مضرك وان اريد الاعم فلا ولي صعوبة في معرفة الواجبات
فان اكثر من ذكروا تكون بلوغ كمال وصنايع دقيقة وبادخ سيع يحصلون صنعة ويبلغون غاياتها ويتقنون
لوازمها ولو اضاجوا في عيشتهم يسافرون لحجة الى بلاد بعيدة ويقطعون البلاد والوهاد وكذلك
اصحابهم عن اخذ الواجبات من المجتهد او واسطته او كتابه فهل يكون تركه الا تشاغل تقصيرهم وسامحتهم
واسرافهم واما انهم كيف يعرفون المجتهد والعدالة فهو لعدم دليل على امتناع التقليد لا من حضور هؤلاء
ومنها كما ذكره وهو الفارق بين المطابق وغيره وهو ان المامور به هو نفس العبادة وكونها ماخوذة في حق

او المحتمل غير داخل في حقيقة واذا حصل بتحصيل الامتثال فان كل ما امر به فانما هو لحصول كماله في النفس فاذا حصل او ترك على الوجه
الواقع فقد حصل للنفس كمالها ولا يقدح كون الخبر من الاحبون تقليدا لكونه كافيا بالاتيان ثمرة العبادة هي القرب الى الله
وهي تحصل بقصد التقرب فيلزم الامتثال وحصول الكمال مع عدم المطابقة ايضا منع اعتقادها لانا نقول انما كل معلوم
مما يحصل به الكمال اذ يجوز ان يكون لخصوص ما ورد الشرع به مدخلية في التكميل وان لم يتلفظ بمقولها فضل الظهر ثمن وكذا
لا يحصل به الكمال وان اعتقد به الصحة وقصد التقرب والا يلزم الترجيح بلا مرجح وذلك كما في تركيب طب الابدان
الادوية للاسراج بحيث لو نقص لم يوجد الاثر المطلوب وبالجملة لا دليل على ان الشارع امر بتركها ان يكون ما خرج فاضل
الامام او المجتهد لا غير غاية الامر ان يكون الاخذ على هذا النحو واجبا اخذا جاعلا العبادة ويكون تاركه اثما لا اجلا
وترك الخارج لا يضر بالامتثال وجوابه ان هذا العامل المطابق الاخذ من غير اهله ان كان بحيث يجوز عدم كونه مامورا به
اما لاحتمال عدم المطابقة او لاحتمال كون الاخذ من الاهل جزء الفعل او شرطا لم يكف امتثال مع تقصيره في قصده
المتوقف على العلم بكون الفعل هو المامور به ويدل عليه ايضا قوله انما الاعمال بالنيات ولا عمل الا بالنية وان
لم يميل بحق العقاب وان لم يحتمل ذلك فلا يتفاوت بالنسبة الى المطابقة وعدمها لان التكليف بالمطابقة تكليف بالمحال
وايضا اذا امكن ان يكون لخصوصية ما ورد الشرع مدخلية لم يتلفظ اليه مقولنا قوله لا دليل على ذلك قلنا الجواب كما في
يعني ان الدليل موجود فان الاخبار مصرحة به كما في رواية الصيقل حيث صرح بعدم جواز العمل بالمعرفة وعدم القبول
لانه لم يعلم الاجزاء والرواية المتقدمة المصرحة بانه لا اجر في العبادة بلا تفقه ولو كان ممتثلا لكان فيه خبر
السنة مع انه ما ذكره من تفسير التاثير عن غير المطابق والتشبيه بالرد وبه سبق ثم عدم امتثال اهل المجتهدين المختلفين
واحد مقلديهما الخ اذ ما ورد الشرع لسبب الاول والثاني حدا بل هو محتمل في حقهما معا وفي حق جميع المجتهدين والمقلدين
فان قلت حكم الشرع في حقهم مؤدى اجتهادهم قلت وهذا كذلك الا لبطلان التكليف بالامتثال وهو دليلنا عليه سواء
وهذا معنى جاز في الفاعل الى غير المطابق والفرق باطل ومنها اخبار وضع الكلفة والعقاب عن الجاهل وقد
عرفت الجواب عنها ومنها بعض الروايات مثل ما رواه في حكاية عمار انه اصاب جنابة فتمعك في التراب فقال رسول الله
هكذا يتمرغ الحمار وانما يكفيك هكذا فضرب بيديه الارض ثم نفخ فيهما ثم مسح وجهه وذراعيه وما رواه
في حكاية بواب بن معروف حيث يظهر بالماء قبل اخذه من النبي صلى الله عليه وآله فضاء حاجته ومثل ما ورد عن عبد الله بن عطاء
قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجلان من اهل الكوفة احدهما يتيما من امير المؤمنين فتزوج واحد منهما وابى
الاخر فمضى يسيل الذي تزوج وقتل الاخر فقال اما الذي تزوج من حيث يعلم فقد بين له واما الذي لم يتزوج
من حيث يعلم الحجة حيث ان الظاهر ان الذي لم يتزوج كان جاهلا بوجوب التقية وبه ذلك دخل الجنة والجواب
اما عن خبر عمار فبان المراد انه لم ما سئلت حتى تفعل كذا الا انه لم ما فعلت كذا البداهة بطلان كون السؤال
عن ترك ما لم يعلم مع ان الشايع في العرف المتداول من امثال هذه الالفاظ انما يستعمل في مقام التعليم وتبيان ما هو
حقيقي ان يفعل واما عن حكاية بواب فبان الظاهر انه لا يلزم ان يكون حسن وليس عبادة حتى يحتاج الى النية
فعدم حسنه انما هو من جهة الجهل لا من حيثية انه اتى بالحسن سهوا واما عن خبر ابن عطاء فبان دخول
من لم يتزوج الجنة يحتمل ان يكون لغفلته عن وجوب التقية هذا ثم ان قلت انه على ما ذكرت من عدم عقاب
الجاهل بل كونه مامورا بما علم حكم الله فعلى لا يجب تعلمه وارشاده على المعلم لو اطلع على غفلته

او يجب فان قلت بالاول لزم سد باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والا بالنسبة الى الصور وان قلت بالثاني فكيف يامر العالم بخلاف
ما هو مامور به بصورة الله لدليل عليه مع انه لم يفعل سكوتا بل انما هو حكم قلنا نقول بالثاني والواجب على العالم اولا التعلم
والارشاد ثم الامر بترك ما كان عليه حيث ان بعد الارشاد لا يكون عاذرا فلا يقال له اولا افعل كذا ولا تفعل كذا فهي
ايضا متضمن للتعلم وهو المفروض بالذات فيه والدليل على ذلك الاجماع القطعي بل الضرورة او لا وعمل النبي والائمة
باعمال الله من شاء ذلك فيا والاخبار الدالة على وجوب تعليم الجاهل وبذل العلم وما في هذا المعنى ثانيا ما انظام الاقوال
في صحة والبطلان فالمشهور عدم صحة عبادة شيء من الاقسام المتقدمة سوى المحتاط وضاهر ذلك طائفة منهم المتاخرين
كالمولى الاردبيلي والسبزواري وبعض الاخباريين تحقق بالصحة مع المطابقة لفتوى المجتهد الحي وهو مراد من
الواقع وبالبطلان مع عدمها مطلقا وهو اختيار والدي العلامة قدس سره في الجزء الاول من اختياره في المعتمد الصحة
في اقسام الغافل بالمعنى المتقدم مطلقا وذهب بعض الى صحة عبادة الغافل مطلقا طابقت الواقع ام لا وعدم صحة عبادة
غيره من الاقسام المتقدمة سوى المحتاط سواء طابقت الواقع ام لا وهو الحق واما صحة عبادة الغافل مطلقا فلانا
قد بينا ان الصحة هو موافقة المامور به وان المراد بالمامور به هو المامور به باعتقاد المكلف لا نفس الثابت بحجية
وانه لم يكن مطابقا للواقع وهذا الغافل فرضا في بالمامور به كذلك فيكون ما فعله صحيحا وتفسير الصحة بموافقة المامور به
وهو اما اعتقاد المكلف بما مامور به لبطلان التكليف بما لا يطاق وبما عرفت في مباحث الحسن والقبح من انه اذا اعتقد
امر بوجوب شيء عليه بحيث لم يخطر خلافه بباله فهو واجب عليه ولان ما يدل على تكليف المجتهد بتحري اجتهاده
جار في حق ذلك ايضا والمفروض انه قد اتى بموافقا لما اعتقده فيكون صحيحا واما ما سبق من الاخبار الدالة على
انه لا عبادة لا علم فيها او لا يقبلها الله سبحانه فلا يضر هنا اما الاول فمنع عدم حصول العلم والفهم والمعرفة هنا
مثل المراد منها التي المطابق للواقع والاخبري في المجتهد ايضا او لا لان انما خطابات لمن يصح للمكلف بها مطلقا وما نحن
فيه لغفلته غير مكلف واما بطلان عبادة غير الغافل مع عدم المطابقة فظاهر واما مع عدمها فلعدم كون ما اتى به مامورا به
او لعدم كونه تمام المامور به اما وجه عدم كونه المامور به لانه لا يكون الاخبار والاقوال في وجود خبر عنه ولا
صريحا في ذلك اصلا عدا قول الاصبغ المتقدمة اما وجه عدم كونه تمام المامور به فاما لان قيد التعرف فضلا استثنا
من المامور به بالاجماع والاخبار ومثل هذا الشخص لا يتاتى منه هذه النية واما لان المامور به المعرفة بحيث يخرجه كما يدل
عليه بعض الروايات المتقدمة والمفروض عدم تحصيله المعرفة بل رواية الصيقل يدل بنفسها على عدم الصحة لان في القول
سلم في الصحة وما ذكر يظهر الجواب عما استدل به على الصحة مع المطابقة من كونها موافقة للمامور به والنهي متعلق بالخارج
واما الاقسام الثالث وهو الفضاء وعدمه فهو من مسائل الفروع وتحقيق الكلام فيه انا ان قلنا بان الفضاء تابع للاداء
فلا اشكال في لزوم الفضاء في جميع صور البطلان ولا في صحة في جميع صور الصحة على احتمال ما كون الوجه مجتهدا من الاداء
عقيب الاخذ وان قلنا ان الفضاء بامر جديد كما هو الحق فالاظهر ملاحظة خصوص المقام فكلما لم يثبت منه دليل
على اصل القضاء ينفي بنفي الاصل وما كان فيه دليل عليه فان دل على وجوبه مجرد عدم الاتيان بالمامور به ولو بعذر
او شرط او بطلان الفعل فيحكم بالقضاء في جميع صور البطلان وان دل على وجوبه بمجرد عدم الاتيان بصورة معينة ولو
لكن واجبا على نحو فيحكم بالقضاء في جميع الصور وهكذا والجملة الاظهر ملاحظة الدليل وليس تحقيقه من شان الاصول
واما المقام الرابع وهو الكلام في المعاملات وصحتها وبطلانها والمراد بها هنا اعتقاد جعلها الشرع سببا او شرطا او مانعا

الاول

ثانيه

وانما عدم الاستناد الى الاخذ من المجتهد او غيره على انها اما جعلها الشارع سببا او شرطا او مانعا بل يكفي في صحتها عدم
الواقع انتهى وتحقيق المقام تقدم مفصلا في الاول فالاشكال فيه انه لا تكليف فوق العلم والاعتقاد وليس له
لو اعتقد احد ترتب اثر شرعي بحيث لم يحتمل خلافه بترتب عليه في حقه فمن اعتقد حلية الزوجة بعقد باطل واقعا يحل عليه ما دام
كذلك كما يحل الاجنبية باعتقاد انها زوجته ومن اعتقد بطلان عقد صحيح يحرم عليه المعقودة به ما دام كذلك كما يحرم الزوجة
باعتقاد انها اجنبية وهذا ظ والثاني اسلم ان جميع العقود والايقاعات بل كلما جعله الشارع سببا او شرطا او مانعا
عند الخلاف لها حقائق نفس امرية واقعية هي ما وردت الشارع اولا وحقائق ظاهرية وهي ما اطلقه المجتهد الله ما وضعه الشارع وهي
الواقعية وقد خالفها وما لم يكن لنا سبيل الى الحقائق الواقعية ولا تكليف فوق الوسع فالسبب والشرط والمانع وامثالها انما
هي هذه الحقائق الظاهرية ومن البديهيات التي انعقد عليها الاجماع بل الضرورة ان ترتب الاثار على هذه الحقائق الظاهرية
يختلف بالنسبة الى الاشخاص فقد يترتب الاثر بالنسبة الى آخر كما ان ملاقات النجاسة سبب لنجاسة الماء القليل عند العالم
بها وليست سببا عند آخر ولا شك ان القليل اطلاق في نحو الاول والظاهر المتلقى وكما قد يطلق الحكم فقط سبب الحلية الذي يجري بالنسبة
الى مجتهد دون آخر وكذا قد يطلق العقد بالفارسية مثلا سبب للانتقال عند مجتهد دون آخر ولم يقل احد بان كل ما هو سبب عند
مجتهد وقد نظر او شرط يجب ان يكون كذلك عند كل الناس بل يقتضي الاصل اصالة العدم فلا يترتب الاثر الا بدليل
وهو في حق من ظنه كذلك خاصة ومن هذا يظهر ان ترتب الاثار على العقود الظاهرية وامثالها التي هي الموارد الواقعية
التي لا يخلو عنها البتة نعم القدر الثابت انها من الملازم لها بالنسبة الى مجتهد اخر اذا وقع عن المجتهد الاول او مقلده وكان
الاثر مترتبا على ترتب الاثار بالنسبة الى المجتهد الاول ومقلده كما مر مفصلا واما ترتب الاثار بالنسبة اليه اذا وقع
هاتين المقدمتين واعلم ان الحق ان غير المجتهد والمقلد في المعاملات على ثلثة اقسام لانه اما عالم عامل غير متفطن باحكام
صحة ما لاتي به او بطلانه او غير عالم فالتقليد مسامحة وهو ايضا على قسمين لان ما صدر عنه من المعاملة اما موافق او مخالف
لحكم المقلد ايضا الصادر من الشارع او ليس كذلك اي ليس حكم الشارع في خصوص هذه المعاملة مقلدا عليه بل يستخرج الحكم بالادلة
الشرعية الظنية فان كان الاول فحكمه حكم المجتهد او مقلده لانه لكونه غافلا او معتقدا بترتب الاثر عليه ولا تكليف فوقه
متصدا باعتقاده كتقليد المجتهد مقلده والمقلد لفتوى مجتهده في حال الغفلة يكون حكمه ما اعتقده واذا انتبه فان وافق
حقه من مقدار اعتقاده فهو والا يكون كالمجتهد المبتدئ اذا اخطأ المقلد له وهذا من حكمه سنتوفي في باب الاجتهاد والتقليد
الدليل والاتفاق في ذلك من ما اذا كان معتقده مطابقا لاحد الاقوال في المسألة او لم يطابق شبه الاتحاد اما اذا
كان الثاني او اصل خلافه ما نعم وعدم ترتب الاثر على معاملته ومع ذلك او منتفيا من غير شك لعن اهله وكان
موافقا للمقطوع من الشارع او مخالفا فيترتب عليه الاثر مع الموافقة ولا يترتب مع المخالفة بعض الحكم في حقه ما نظير له من
الشارع في هذه المعاملة اذ المفروض انه ثبت من الشرع وقطعا انه قاد المعاملة الاعلانية سبب للاثر الثاني وليس
اعتقاده مناط التكليف بالتعبد خلافه حتى يتجه دلالة على التقريب في مثله حتى واعتقاده فيترتب عليه الاثر
فان اعتقد خلافه او شك ولا دون ذلك الاحتمال او الظن لكونه ما صدر ابتداء السؤال والفحص لا انه من صفات
حلية الشرع استمرار خلافه يحرم عليه الخمر وان لم يسئل لانه ما صدر بالسؤال وان كان الثالث فالحق عدم ترتب
الاثر عليه في حقه ما دام باقيا على التقليد لوجود المعاملة لكن سواء طابقت اصل الاقوال لعلم ان المطلق

عدم القطع بالوضع الواقعي من الشارع بل انما هو المظنون للمجتهد بين من ترتب الاثر عليها انما هو باعتبار تجويز على المجتهد له وتقليده
والمفروض انه ليس مجتهدا انما الدليل على ترتب الاثر عليها في حقه ثم ان قلد من صدر عنه المعاملة اصل المجتهد من غاز قلد
من يقول بفسادها وعدم ترتب الاثر عليها فلا اشكال في عدم ترتب الاثر وان قلد من يقول بترتب الاثر فالتحقيق فيه
التفصيل بان مسئلة تعقب الفتوى بالمعنى الثالث فيه ان ما لم يحتمل ترتب معنى او معنيين كالنجاسة والطهارة والحلية
وامثالها يترتب عليه الاثر فاذا غسل ثوبه من البول مرة بعد تقليد لا يؤثر في الطهارة في حقه ما دام انه يقلد وهو
قلد بعده من يقول بكفاية المرة يكون هذا الثوب طاهرا في حقه لانه بالعمل المذكور صار سببا للطهارة في حق كل من يقول
بكفاية المرة وقلده ودخل هذا الشخص في هذا العنوان والاثر لكونه مقلدا من يقول بهما كما من يظهر في حقه
وما لا يكون فانه الاثر المعنى او معنيين كالعقود والايقاعات واسباب الشغل الذمة بهم وامثالها فلا يترتب عليها الاثر
اذا تاد هذا الامر لا بد وان يتعلق بمعنى اذ لا معنى بسببية عقد مخصوص صادر من شخص معين مجتهد وصيغة لحلية كل
من يرى جواز هذا العقد او من يقلده وهذا الشخص المعين هو الذي يصدر منه هذا العقد بتقليد من يرى جواز هذا
الشخص حال العقد لم يكن مقلدا فلم يترتب في حقه الاثر كما مر واما بعده وان دخل في مقلديه ولكن لا يفيد ترتب الاثر
لان المظنون لمجتهده سببية هذا العقد مقيدا بصدوره للاثر وبعدها سببا كذا واما السببية المنفصلة فليس عليها دليل
اذ ليس هو طريق المجتهد والادلة على كون الدخول في التقليد مقتضيا جارية الا مالك والاصل في المعاملات الفساد هذا
ان علم ترتب الاثر وبعبارة اخرى عدم الاثر كان محققا قبل الدخول في التقليد يجب تعاطيه ثم ان بعض من عاصرناه
قال اما اصل ان الغافل الجاهل اذا اعتقد ان حكم الله في حقه هو جواز العقد الظاهر ترتب الاثار وصحته ولم يظهر
كونها الا بان يكون خارجا عن الاحوال المتحققة في المسألة وبين مقتضى الامارات الشرعية القائمة عليها فاذا كان موافقا لاحد
الاقوال فهو كما كان مقلدا لاصل المجتهد من المختلفين وكما لا يجوز تقليد الفتوى المجتهد المخالف فلا يجوز في حق من يتبع عليه
ذلك الغافل اعتقاده انه حكم الله فاذا لا دليل على بطلانه اذا كان مخلصا من الجهل والغفلة البناء على هذا العقد الثاني
من استلامه اثاره كما يدل في المقلد للمجتهد حيث نقر الواجب وكما لا يتعلق لنا بقاء اثار العقد الحاصل بتقليد المجتهد
مبنيا على الاعتماد على ما هو صحيح عنده فكذا هنا مع ان الواجب ان يلاحظ الحكم الوضعي ولا مدخلية للعلم والجهل فيها
اقول لا ينبغي الارتياب في ان الجاهل الغافل اذا اعتقد صحة العقد وقطع بحلية الزوجة له يصير حلالا ولكن ذلك
لا يختص بما اذا كان موافقا لاحد الاقوال بل كذلك ولو لم يكن موافقا لقول اصلا كيف وهي زوجة الغير باعتقاده فانها
زوجته فكيف لا تحل من حرمته عليها المصيبة بذلك الاعتقاد وقياسه على نقض المخالف القاطع من فتاوى المجتهد
باطل لما مر فيتعين ان نقضه انما هو لاجل كشف عن تقصيره وذا لا ينقض لو علم عدم التقصير كما مر ولا تقصير هنا وحصول الاثار
الا الملزم على انه ليس في ما وضعه الشارع قطعا الا يفيد في حقه ان تعبد كل احد باعتقاده وضعه في حقه وقوله ان العقد
في باطل حال اذ لا مدخلية للعلم والجهل فلم يترتب الاثر على ما ظنه المجتهد سببا في حقه ولا يترتب عليه في حق مجتهده
اعلم ايضا كذا فان الذي قرره الشارع ليس الا اسرا واحدا فكيف صار مؤثرا في حق شخص غير مؤثر في حق آخر وانا
لا نوجب المجتهد القائل بنجاسة الخمر لشرب القائل بطهارته له ايضا حتى يحكم بالطهارة في حق القائل وبالنجاسة
في حق الاول لم لا القائل يحكم بالطهارة والاول يوجب مرتكبه المعلم والجهل وان اراد عدم مدخليتها في الوضع
الواقعي من الشارع فالعبارة ايضا كذلك ثم قال في بيان حكم غير العامل ممن ترك التقليد مسامحة ما لفظه ان مطلق العقل الذي

او فقد ذلك اذا وقوا احدى الادلة والاقوال ضعيفة لا تنال وعلى توجيه عدم جواز النقض للمجتهد المخالف له بانه ان كان باطلا
لمخالفته لمقطوعه انه ليس بسبب فلا بد من القول بجواز النقض فيما لو قلد المجتهد الاخر ايضا او كان لانه لم يتبع فيه مجتهدا
والا لم يجز عليه النقض لو وافق رايه ايضا وهو فاسد لان الحكم الوضعي لا مدخلية للعلم والجهل في ترتب الاثار عليه اقول
لا شك ان ترتب الاثر في الاجتهاديات ليس القطعي بكونه هو الامر الواحد الواقعي الذي عرفه الشارع الا لم يترتب اثر على الحكم
المختلفين باختلاف الاجتهاد وايضا كيف يحصل القطع فان هذا هو اخر الشرط وليس هو الموافقة الدليل او قول مجتهد مطلق
والا لترتب الاثر على جميع المعاملات بالنسبة الى الكل وانتفت فائدة الاجتهاد فيها فيجعل الزوجة المتعة تعتبر زوجة
لمجتهد يرى حرمتها او يكون نصف الثوب مرة كافيا لمن يرى وجوب غسله مرتين مع انه لم يظهر وجه ان الاصل
عدم ترتب هذه الاثار بالنسبة الى المجتهد المخالف والقدر الذي ثبت هو من تمامها بالنسبة الى مجتهد يراه او مقلده
فلا بد وان يكون لشيء اخر من خطية في الترتب ايضا فلا بد من تحصيله والا فالاكتفاء بالقدر الثابت ولم يثبت ان من لم يترتب
على ما حصل به الاجتهاد او التقليد ومجرد الموافقة لاصل الاحوال ان كان كافيا فلم لا يترتب الاثر لو صدرت تلك المعاملة
من المجتهد الذي لا يرى ترتب الاثر او من مقلده واما قوله جواز النقض ان كان لانه مخالف له في ذلك فتحقق الثاني وقوله
انه لاجل انه لم يتبع مجتهدا حسب ان الاصل في المعاملة الفساد خرج ما تبع فيه المجتهد وما وقع بانه فرع الشرط بالاجتهاد فيبقى
الباقي يجب النقض مع الموافقة ايضا فيرتبط العلم بعدم التقليد وعدم كفاية التراضي في المعاملة او وقوع التنازع والى هذا
في ذلك وما يشير الى من عدم نقض المعاملة لاجل العلم بالتقليد او الجهل بالصحة او عدم التنازع او كون المسئلة
ثابتة عرفا فان قلت يلزم الفساد في امور الزوجية والنسب وامثالها قلنا المعاملين غير المجتهدين والمقلدين ان كانا
غافلين حقيقة عن ثبوت الاثار لهما حال الغفلة والا فيمكن انكم تحكم ببطلان عبادات من صلوا بتقليد صيامهم وحجهم وقسم
وزكوا بتقليدهم وحكمهم بسلامة صلوتهم وصوتهم بل يبطلان عقائدهم كما صرحت به وكيف نعم عاصين من جميع هذه الوجوه فتقليد
بطلان عاملتهم ايضا ولا تكفي قوله الحكم الوضعي لا مدخلية للعلم والجهل في ترتب الاثار عليه قلنا مع وقت ما فيه وان كان
لنا عدم مدخليتهما ولكن يحتاج الى ثبوت كونه حكما وضعيا فالقدر الثابت كونه كذلك المجتهد ومقلده والاصل عدم الوضع
قال قلو تزوج احد بنته بامر مع علم بحصول شرط مع انه سمع الخلاف فيه او على العكس فيحل حرام وسمعه المجتهد الذي
يفتي موافق لذلك فلا يجوز نقضه لانه صدق عليه انه نكاح وبيع وبني ترتب عليهما احكامهما اقول هذا انه نكاح وبيع ولكن
كلامنا في انه هل يترتب الاثر على كل نكاح وبيع ام لا فان الدليل في الاكثر الاجماع والمقدر المسلم منه انما هو فيما اذا صدر
العمل من المجتهد او مقلده بل لو كان دليل اخر ايضا فان كان من القطعيات التي يجري المسئلة من الاجتهاديات فلا كلام فيه
بل يمكن ان يكون نص صريح كخبر صحيح ان كل نكاح مثلا يوجب اباحة البضع فنقول ان الاصل عدم الترتب فحتى ان ثبت
ترتب الاثر ويجري هذا الخبر الظني دلالة وسندا فان قلت ظهر ان المفروض ثبوت حجية هذا الظن قلنا نعم ولكن في حق
المجتهد ومقلده ويتقرر اخر فقول غاية ما ثبت من هذا الخبر الظني ترتب اباحة البضع على كل نكاح الذي منه هذا القدر
ترتب الاثر لمجرد هذا الظن الا في حق من يجب عليه العمل بهذا الظن اذا صدر النكاح طلاقا يجوز به ولم يثبت ذلك الا في
حق المجتهد ومقلده ثم قال فان قلت الاصل عدم ترتب الاثر والقدر الثابت هو ما حصل المعاملة بالاجتهاد او التقليد
واما المقطوع المساوي فلم يعلم دخوله معاملة انه ثبت ما يترتب عليه الاثر قلت لا ريب ان الدليل الشرعي يرفع الاصل والحكم
الوضعي بنفسه رافع للاصل اذا ثبت وضعه وان ثبت وضع ما ظنه مجتهد وضع المغير ومقلده ثم قال الغاية الاس

صول

وحصول الاختلاف في الحكم الوضعي بسبب بعض شرائطه ضيد من الكلام السابق ويقول ان الحكم بعدم ترتب الاثر اما لاجل بطلانه
في نفس الامر او لاجل انه يخالف لرأي هذا المجتهد واما لاجل انه لم يحصل من اجتهاد او تقليد والاول خلاف المفروض
والثاني لموجب الحكم بالبطلان لو كان ما حوذا من مجتهد اخر مخالفه ايضا والثالث لا مدخلية له في الحكم الوضعي فلا نعم
الوضعي المطلق دون الاجتهادي عقوله لجوز فيما واقعه ايضا قلنا نعم يجوز واي جوز فايدتان الاولى من جملة
الحدود الدية او لقصاص اذا اختلف فيه ليست تابعة لتقليد الفاعل حتى انه لو صدر عنه واحد منها بتقليد يجوز عليه ما اراه
عليه ولو كان ولو كان الاقل او العدم بل هي سبب لوجوب صدور الحكم عن الحاكم بمقتضى ذاته بعد الرفع اليه وحكم سبب لاشتغال
ذمة الفاعل بما حكم او هو مع الحكم سبب لاشتغال الذمة بالمحكوم عليه والواجب على الحاكم الحكم بمقتضى رايه اجماعا بالفرع الثانية
اعلم ان من التارك المطلق يعني الذي لا يتمكن من الوصول الى المجتهد ولا الى واسطته وهو على قسمين احدهما من لم يتمكن
من الوصول اليه لبعد بلده وعدم وجود الواسطة اليه او لخلو العصر عنه على القول بجواز الثاني من لم يمكنه اخذ المسئلة عنه
وان امكنه الوصول اليه لتضيق وقت العبادة او عدم وفاء وقته بالفرض الثالث من كان في اثناء الصلوة مثلا وحصل له
الشك او سهو فيها ولم يعلم حكمه اما المعدوم سؤاله اولا او نسيانه اما الاول فقد صرح والدي العلامة طاب ثراه بان حكمه الاحتياط
وقال بعض مشايخه انه يكفي فيه الاخذ بالاحتياط ولا يكفي بتقليد الميت او المعدوم وقيل يعمل بما يحصل به الظن من تقليد الموجود
وان لم يحصل فبالتخيير واما الرجوع الى الاحتياط فلم يعلم عنايته به اقول لا شك في ان مثل هذا الشخص لو عمل بالاحتياط
لادعى عاملية وتحصيله له البراءة واما الكلام في انه هل هو حكم لو ادعى الثاني هل يجب عليه العمل بظنه اذا امكن من تحصيل ظن من
غير تقليد المجتهد بالظن الحاصل من فهم من خبر حديث او تحقيق او تقليد المعدوم او امثال ذلك او حكمه التخيير في جميع الموارد
او العمل بمقتضى الاصل في كل المواضع اذا امكن اما اصل العدم او الوجود او الاستصحاب او العمل باصل البراءة في الجميع والاريب
في ان الحكم بان حكم الاحتياط ينتفي بعد وجود دليل دال على ثبوت وجوبه ولكن الحكم بكونه متعينا بظنه بما الظن من
العمل بالظن واصالة المتعبد به وانسداد باب العلم للعمل بالظن ثم بكل ظن والتمسك [illegible] مطلقا حتى فيما علم
حكم او لا وكان الشك في ان تقاعده مخالف لقاعدة عدم نقض اليقين بالشك فيبقى اجزاء العمل بالاستصحاب او التخيير والتحقيق
ان العمل بالاستصحاب في كل موضع شك فيه في وجود الحكم الشرعي او الوضعي او شك في بقاء احدهما او بصارة اخرى وقت
كل موضع شك في ثبوت احد الحكمين بعد تيقن عدمه او في بقائه بعد تيقن ثبوته في الاول يعمل باستصحاب العدم
وفي الثاني باستصحاب الوجود والدليل عليه ادلة الاستصحاب وعدم جواز نقض اليقين بالشك والعمل بالتخيير في كل
موضع علم وجود الحكم وشك في المحكوم به اي التخيير فيما يتردد بين انه المحكوم به وذلك لان التردد اما بين
امور لا تتصور له غير انها عقلا او هنا امر اخر ايضا ولكنه يعلم انه ليس المحكوم به او متعلق الحكم بل هو غيره فان كان الاول
كما اذا دخل وقت الصلوة فكان له ثوبان حرير ونجس ويعلم ان الواجب اما تقديم الحرير او التخيير او ترك كلا من الصلوة
امرين بانا نعلم انه مخير بين الصلوة لانه اما يبقى ببقاء الحكم الوجوب في حقه ولكنه لعدم تعين الواجب ارتفع التكليف
بالتعيين فثبت التخيير او نقول انه لما كان الواجب امرا معينا فيرتفع التخيير بارتفاع الفصل وهو يعلم ضم فصل التخيير بمواده
فيرتفع الوجوب مطلقا فيكون بمنزلة الضرورة الامر اعتراف ما فرض التخيير فيه ان كان الثاني كما اذا علم عدم جواز
الصلوة عريانا وتردد بين الحرير والنجس فيقال انه مخير بين الصلوة فيهما ولا عكس اجزاء الاصل والحكم بجواز
الصلوة عريانا غير معلوم فيستصحب ذلك ويبقى الاولان ومقتضى بطلان الترجيح بلا مرجح التخيير بينهما فان قلت الجمع ممكن

قلنا ان لم يجوز كونه حكما اولا فينفي بالاستصحاب المذكور وان جوزه فيكون هو ايضا احد اقوال المجتهد والمفروض عدم تمكنهم من الوصول
فكذا مع ان الاحتياط والتخيير ايضا كذلك ان هذا من باب وضع قاعدة كلية لهم من المجتهدين حيث ان اخذ كل حرفي
محتاج الى المجتهد او واسطة من الباحثين والقاعدة الكلية الواحدة فانها سهلة الوصول اليهم ولو فرض عدم تمكنهم
من اخذها ايضا فاحاله المجتهد الى الحيرة عن حكمهم في اصل الاول فلا يدل على ما يعلق ويكون لهم الحيرة في الطلاق والله جائز لا يوافق الحكم ترجيحا
او تركوا الاطلاق واما الثاني وهو الذي لا يتمكن من اخذ واحد خاصة من المجتهد وان تمكن في غيره فحكم فيها حكم غير المتمكن
مطلقا ووجهه ظاهر واما الثالث فلم يحضرني الان كلام من الاصحاب في حكمه ولا دليل للمطلق حكمه بخصوصه ومقتضى كون التكليف
يقينيا وبطلان التكليف بالاحتياط والترجيح بلا مرجح وكون الناس في سعة ما لم يعلموا كونه مضيقا بين كلها محتمل عنده لا يكون
حكمه **خاتمة** في التعادل والترجيح والتعادل عبارة عن كون الامارتين بحيث يتساويان في الحجية او مدلولهما
وبعبارة اخرى بحيث لم يفرض تاخر احدهما ما يوجب تقديمه على الاخر حتى في اثبات المدلول وهو جائز خلافا للكرخي وابن صبيغ
شاذ وخلافهما قضي بالامارات الشرعية والجواز الشرعي فلا عبرة بغير الادلة الشرعية والامن الجواز العقلي ودليلهما
ضعيف والترجيح في مصطلح الاصوليين يطلق تارة على معنى المجتهد واخرى على غيره ففي الاول هو تقوية الفقيه احدى الامارتين
على الاخرى ليعمل بها وعلى الثاني امران الامارة بما يقوى به على معارضها **منهاج** قالوا التعارض بين القطعيين والقطعي
والظني يمتنع واستدلوا على الاول باستلزامه التناقض لان القطعي ما ثبت سند تحقق مدلوله مطلقا فلو عارضه مثله جهل القطع
بتحقق مدلوله ايضا والمفروض نقيضه المدلولين والاخر فرق الكل بين كونهما متساويين او بينهما عموم وخصوص مطلقا او من وجه
وعلى الثاني بان الظني لا يقاوم القطعي فلا يمكن ان يعارضه وبان الظني يتبع عند قيام القطع اقول ان كان المراد بالقطعي ما ذكره
منهم جواز تعارضهما واضح واما ان كان المراد ما كان الدال قطعيا كما يظهر من تمثيلهم القطعيين بالخبرين المتواترين
والاجماعين القطعيين فقد يمكن التعارض لجواز صدور خبرين متناقضين لمصلحة تقية او نحوه متواترين او انعقاد الاجماع على حكم
في زمان لاجل تقية وعلى خلافه في زمان اخر واما ما ذكروه دليلا للثاني ففي الاول منهما ان التقاوم مناط التعادل دون
التعارض فان الظنيين الذين اختلف احدهما بمرجح متعارضان مع فقد التقاوم وفي الثاني ان مناط التعارض هو تنافي
المدلولين دون مقدار الظن فان المراد بالظني ليس ما افاده بالمفهوم والا لزم عدم تحقق التعارض بين الظنيين ايضا لامكانه
تعلق الظن بطرفي النقيض بل ما من شانه ان يفيد الظن وان لم يفد بالفعل وذلك متحقق في القطعي والحق امكان تعارض
القطعي والظني بل يمكن تعارض القطعيين بهذا المعنى ايضا **منهاج** الاصل ان اذا تعارضا فاما يمكن الجمع بينهما بحيث يرتفع
التعارض او لا يمكن الثاني فاما يكون لاحدهما مرجح على الاخر بوجه من الوجوه الاتية او يتعادلان فان كان الاول
فقالوا يتعين الجمع بارجاع كل منهما او احدهما الى ما يرفع التناقض بينهما وهو يكون تارة بحمل موضوع الحكمين مختلفين
واخرى برفع التناقض بين الحكمين فالاول كحمل العام على الخاص في المطلقين وحمل كل من المتعارضين المتساويين على بعض
افراد الموضوع وحمل واحد من المتعارضين الذين بينهما عموم من وجه على بعض افراد العام وابقاء الاخر على عمومه واما تخصيص
كل منهما بالاخر فهو ليس بجمع لا مستلزم التناقض والثاني كحمل الامر المعارض لجواز الترك على الاستحباب والنهي المعارض
لجواز الفعل على الكراهة واستدلوا عليه باولوية الظن الجمع من الطرح والجواب من الاولوية ما مر من ان التعبد
الدليل يلزم القطع بالمصادرة فالمراد انه اولى فالاولى يتعين لبطلان الترجيح من غير مرجح ثم ان اصحابنا لم يذكروا ضابطا يبين كلية التعارض
الذي يمكن الجمع بينهما ان الجمع اولى من الاولوية التعيين كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض

في قوانين

في قوانين الحكم جمع من الاصحاب ثم استدلوا على اولوية الجمع بوجهين احدهما ما ذكره في تمهيد القواعد حيث قال في مقام التعبد
لهذا الحكم لان الاصل في كل واحد منهما الاعمال فيجمع بينهما عملا بامكان احتمال الترجيح بلا مرجح قبل ان يعلم تقريره وجوب الجمع
هو ان الاصل في كل الاعمال الاباحة الى حين احتمال الترجيح بلا مرجح بل الاصل عدمه والوجه في هذا المقام لانهم يقولون
بالجمع بين وجود المرجح ايضا اقول يمكن توجيهه اما بجعله فعليا لكون الاصل في كل واحد منهما الاعمال او الجمع ما امكن
من غير اختصاص بتحقق وجوه الجمع وما يلزمهم من كلامه من وجوب الجمع دون مجرد الجواز او الاولوية وتقويته ايضا
بان مراده انه اذا امكن العمل بكل منهما فلو عمل بواحد وترك الاخر يلزم الترجيح بلا مرجح اذ المفروض ان موضوع الحكمين
يتغايران في الدليلين فلا معنى بملاحظة المرجح بينهما لان كل واحد دليل على حكم اخر وضعف احدهما بالنسبة الى الاخر
لا يصير مثلا لترك مدلوله وذلك كما لو فرضنا ان مسئلة يثبت بالكتاب واخرى مباينة لها يثبت بواحد فالقول بوجوب احدهما
دون الاخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما قائم دليل على طبقه ويندفع ان الترجيح بلا مرجح انما يكون فيما اذا كان امران
لم يمكن فعلهما معا ففعل احدهما بلا مرجح اما اذا كان امران وجب فعلهما ويمكن جمعهما ففعل احدهما وترك الاخر لا يقال انه
رجح احدهما على الاخر فان من ترك صلاة الصبح وصلى المغرب مثلا لا يقال انه رجح المغرب فهو يقول مقام الذم ولو كفت
بترك احدهما فلم يجب صلاة المغرب وهذا ايضا يرجع الى الاعتبار ترك احدهما ولو بجهة الدواعي الباطلة وكيف كان
فيرد على الدليل اولا منع كون الاصل في كل الاعمال فانه يتوقف على وجود دليل على حجية كل من الخبرين
ووجوده ممنوع بل لو وجد فلا يجب عموم ايضا بحيث يشمل صورة التعارض وثانيا ان الاصل لو ثبت
فانما هو اعمال كل منهما في غير مدلوله واما الاصل عدم الاعمال في الجملة فغير ثابت فلا حاصل ان كان الجمع مالا يحتمل
والا فمن تقدم انه لا دلالة اللفظ على جزء معنى مدة تامة الدلالة على الكل ودلالة على الكل اصلية وان اعملا كل
واحد من وجه دون وجه صار كذا العمل بالدلالة التامة وان اعملنا باحدهما خاصة فقد ترك العمل بالاصلية والاول
اولى وانما يترتب عليه ان العمل بكل واحد من وجه يعمل بالتابعية وباحدهما خاصة يعمل بالاصلية والتابعية وهو اولى من جهة انه
يكون اولى اذ لهما تاسيس دليلين واما اذا اعملنا من دليل واحد تاسيسان من دليلين فلا فان فيه تعطيل الاحد الظنيين والثاني
والثاني اولى من التعطيل اقول مال الاعتراض الى منع صغرى الدليل وبيانه بصغرى اخرى وضم كبرى اخرى عليه الثاني خلاف
مطلوب المستدل والى منع كبرى المعترض وبيانها بكبرى اخرى غير كبرى المستدل او اثبات المطلوب فهو اثبات له بدليل اخر ولم يصح
دليل المستدل مع ان في دليله ايضا توقفه على ثبوت الاولوية التي ادعاها وان لم يثبت التي ادعاها المعترض ايضا وفي
الدليل الاول ايضا ان العمل بالتابعيتين ابطال للاصليتين معا وقد يقرب هذا الدليل بان كل من الخبرين دلالتين اصلية
وتابعية والاصل العمل بكل منهما فيهما والتعارض مانع فاما الاعمال في الجملة فمن الدلالات الاربع او يعمل بعضها والتقدير
الفرض تقديرها بتعين الثاني وهو ما يكون بالعمل بواحد منها او اثنتين او ثلث ولدفع الضرورة بالاخير يتعين
وهو العمل بثلث دلالات تابعتين واصليتين وتابعية لعدم انفكاك تابعية كل من اصليته بتعين العمل بهذه
الثلثة وهو يمكن بان يعمل باحدهما من جميع الوجوه وبالاخر من بعضها وفيه ايضا ان ثبوت اصل الاعمال في كل منهما
في مثل ذلك المقام ممنوع انه كما يقوم لا يثبت او لو سلم كل جمع لا يختص بالتخصيص والتقييد فيما اذا كان احد
المتعارضين عاما او مطلقا والاخر خاصا او مقيدا والحق ان الجمع بما امكن ليس في الحقيقة من الدليل ايضا كما اشرنا
اليه فالحقيقة انه ان كان من احدهما او لو تعين الجمع تفرق احد الدليلين او كليهما عن الظهور فتاويله وان لم يظهر تحقق

قال الاول لا يجب العمل بالدليل الشرعي مطلقا والاخر بما لم يصرح الشارع بالتساوي فيه الرد على النوع وهو مسئلة تعارض
الخبرين الذي يظهر من الاخبار خلاف ذلك فانهم كانوا اذا استولوا على اختلاف الاخبار وتعارضها حكموا بالرجوع الى المرجحات
لا بالجمع بينهما امكن بل يظهر من كثير من الاصحاب انهم كانوا يتمسكون على سبيل الاختلاف اضافة ما وردها عليهم
باختيار احدهما ولم يكن في الاختلاف ولم يامروا بالجمع ولولا التاويل البعيد ولم يكن ذلك ايضا طريقة لقدمائنا الى زمان
الشيخ وهو ان اصرف ذلك الا انه كان لعذر وهو ارتداد بعض من الشيعة من جهة ما زعم من التناقض بين اخبار
الائمة فاراد بذلك رفع التناقض بانه انما غاب عنهم اذا لم يجعل المتوجه ويحتمل ان يكون هناك مرايس لو بقيت لاهلت
من ظاهر بينها تناقض وذهب القرائن بالحوادث ولم يجعل كل جمع ذكره متفق به ولذا غالبا يحتمل كذا والجملة هو مرجح
اولا الحديث بالمرجحات ويجعله المتفق به ثم ياتي بالمعارض الذي ليس بحجة ويا والحق بين يدي الحجة والحاصل انه
لا شك في تحقق التعارض بين الاخبار فان لم يمكن الجمع بوجه فهو غير الصحة وان امكن فان كان وجه الجمع مما لا يرتضيه
وقرينة معتبرة من نفس المتعارضين او من احدهما او من خارج او يكون بحيث يتبادر الى الذهن بمجرد ملاحظة
المتعارضين انه مراد المعصوم والجملة كان وجه الجمع مما عليه قرينة فلا لا يحصل عقلا ان الجمع اولى من الطرح فلا شك في وجوب
الجمع والا فلا حجة على اولوية الجمع ثم لا مانع من اعتماد الاحتمال في مقام رفع التناقض بفضل الامر كما فعله الشيخ من ان الاصل
حجة في حكم شرعي **فائدة** هي الجمع الذي يحكم به العرف ويلقيه الى اوتر الى الامر المعارض لمن حصل الترك
على الاستحباب والنهي المعارض لمن حصل الفعل على الكراهة فان ما يدل على الحضر في المفعول او الترك قرينة على ما ذكر من
الخارج فلا دليل على ان لا يكون حكمها حكم المتعارضين الذين لا جامع بينهما **منها** اذا كان احد المتعارضين
الترجيح بحسب ما يحمل به احدهما وجهه ظ وقد ينسب الى عموم القول بالتخيير او الوقف بحيث بان زيادة
الظن هو المرجح وهي غير معتبرة لانها لو كانت معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات المتعارضة اذ لو رجحنا
الامارات بها لكان باعتبار رجحان الاظهر على الفهم وهذا بعينه في الشهادات فاعم والتالي باطل بالاتفاق واجيب عنه
بمنع بطلان التالي والاتفاق عليه حيث انه يعمل في الشهادات بالمرجح بكثرة العدد والعدالة والاورعية مثلا
لكن يمنع الملازمة وعلى الوصف المذكور لجواز ان يكون العلة هي الرجحان المالوف من الصحابة المعروف وهو الثاني
في الامارات دون الشهادات ويمنع ان الاعتبار بعضوف الشهادات لكي جعل زيادة الظن بالدليل من الخارج ولهذا
مطلق زيادة الظن في ترجيح الامارات ثم نمنع ان مراد المستدل ان زيادة الظن لو كانت معتبرة في الشهادات مطلقا فلا بد فيه
اعتبارها في الجملة ومنها ان اقول الذي يظهر من دليل المستدل انه ينفي الرجوع الى الترجيح بالمرجحات الظنية التي ذكرها
جماعة ونفيه لمطلق الترجيح اما لاجل انه من العلة التي ليست عندهم المرجحات المنصوصة ولاجل عدم علمهم بها لزعمه التعارض
بينها او منع الترجيح بهذه المرجحات الظنية خاصة دون المطلق وعلى هذا فيكون الخلاف وجه بل يكون مشهورا كما
صرح به وجود المرجح المعتبر بحيث لا الترجيح معه والا فلا شك في وجوب تقديم الراجح مع وجود المرجح الثابت
اعتباره فالاتم تعيين المرجح واثبات اعتباره ولنقدم لبيان ذلك مقدمات **الاولى** اعلم ان المقدم ذكره من مرجحات
كثيرة بعضها يختص بترجيح الخبرين المتعارضين وبعضها بترجيح سائر الادلة وبعضها مشترك ومنها ما يختص على الادلة
بالذكر لا الاخصار بتعارض الادلة الظنية عندنا في الاخبار كما قيل بانه الاخصار فانه يتعارض الدليلان والاصلان
والاستصحابان وكل منها بالخبر بل اما لاجل ان اكثر المتعارضات في الادلة الشرعية عندنا تعارض الخبرين وبعض

موجبا

موجبا تمامه يكون بمعرفة ترجيح الباقي دون العكس او لاحتمال الترجيح عنده بالمفوض واختصاره بالخبرين **الثانية** اعلم ان حجية
الاخبار من الاخبار لا بد وان يكون لدليل ويمتنع ان يدل دليل على حجية المتعارضين معا لو فرض عموم دليل نفي حجيتها
بحيث يعم التخصيص فكل دليل يدل على حجية الخبر اما مخصوص بغير المتعارضين او يشمل احدهما لا بعينه فقط وقد يكون دالا
على حجية احدهما بخصوصه وهذا اذا دل على حجية نوع خاص من الخبر وكان احدهما دون الاخر مفي الاول يحتاج العمل باحدهما
ذاته الى دليل اخر على اولوية ثابت الحجية والثاني بعينه بخصوصه او باعتبار وصف فيه وعلى الثاني الى مرجح خارجي دلالة
على ان الذي يجب العمل به منهما هو هذا دون الاخر وعلى الثالث يكون العمل باحدهما لاجل خصوصية له بدرجة في ذلك
النوع الخاص فالمرجح في الاول هو ذلك الدليل او الوصف الذي دل هذا الدليل على وجوب العمل عند تعيين به
على الثاني هو ذلك المرجح الخاص وعلى الثالث هو تلك الخصوصية او ما يوجب حصولها في احدهما ثم المرجح
في الثالث هو تلك الخصوصية او ما يوجبها من غير توقف على امر اخر واما على الاول فلا بد ان يكون ذلك الدليل مما علم
حجيته وكذا على الثاني لا بد وان يكون ذلك المرجح مما ثبت من حجيته بدليل مقبول اخلا شك فانه لا بد في كونه او
موجبا لتقديم احد الخبرين من قيام دليل شرعي على كونه موجبا التقديم على صالح الترجيح ومجرد انضمام زائد ولو لم
قوة على الاخر لا يعد موجب للتقديم في العمل **الثالثة** اعلم ان من تعارض الخبرين بالنسبة اليه ان كان ممن يصح له ان العمل
بالخبر لاجل انه يفيد الظن بحكم الله فلا بد في عمله باحد الخبرين المتعارضين من افادته الظن فلو لم يحصل بنحو منهما
فلا يعمل بنحو منهما وان افاده احدهما او لاجل خصوصية فهو المحجوز به ويكون الخبر الاخر عنده من قبيل الثالث والمرجح عنده
كل امر كان افاده موجبا لحصول الظن بما اقترن فانه الذي به حكم الله وكونه مثل ذلك موجبا للتقديم هو مقتضى
اصله وملاحظة امتناع حصول الظن بالمتنافيين ظ ويجب عليه النظر فيما ذكره القوم من المرجحات فكل ما كان موجبا لهذه
الظن يجعله موجبا وكل ما لم يكن كذلك يرده وان كان غيره وان ثبت حجية الخبر باعتبار دليل اخر على اولوية بعد اثبات اعتبار هذا الظن
كالاكثر فلو لم يكن شيء من المتعارضين على الوصف الذي اشترطها في حجية الخبر فلا يكون شيء منهما حجة عنده وان كان احدهما
عليه دون الاخر فيكون الخبر من قبيل الثالث ويكون ذلك الوصف هو المرجح ووجهه ظ وان كان احدهما عليه فيكون الخبر
من قبيل الثاني ولو لم ترجح احدهما الا بعد اقترانه بمرجح دل دليل شرعي على كونه موجبا للتقديم ولا يكفي كونه موجبا للظن بحكم الله
من احدهما فقط وعلى ذلك فان هذا انما يجيء عند من يكون المعتبر في العمل بالخبر عنده هو حصول الظن منه ولاجل ما ذكرنا اختلف القوم
في بيان المرجحات فمنهم من جعل المناط فيها ما يفيد الظن ومنهم من ذكر امورا لا يفيد الظن ايضا ومنهم من لم يلتفت
منها الا الى ما ورد به الرواية ومنهم من ذكر اولا المرجحات المنصوصة في الاخبار ايضا ثم تعرض لذكر ما يوما ذكره
والتحقيق فيه ثم نعقبها بحكم ترجيح المتعارضين من غير الاخبار فنقول الاخبار الواردة في ذلك المضامين كثيرة ويكون
طائفة منها الاولى صحيحة ابن مسلم عن الصادق قال قلت له ما بالنا نقدم يرد وردوا عن فلان وفلان عن رسول الله
لا يتهمون الكذب فيجيء منكم خلافه قال ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن الثاني حسنة منصور بن حازم وفيها انه قال
ان الرجل كان يأتي رسول الله فيسأله عن المسئلة فيجيبه فيها بالجواب ثم يجيء بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب
فنسخت الاحاديث بعضها بعضا **الثالث** مرسلة الحسين بن المختار قال اذا رايتك او حدثك بحديث العام ثم جئتني
من قابل فحدثك بخلافه بايهما كنت تأخذ قال كنت اخذ بالاخير فقال لي رحمك الله الى ايهما تميل

قال قلت لابي عبد الله ع اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما ناخذ فقال خذ به حتى يجيئك يصدقه فان بلغكم
عن الحي فخذ بما يقوله الخامس ما في معنى مقبولة السابقة قال وفي حديث اخر خذ بالاحدث السادس مقبولة عمر بن حنظلة
قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث الى ان قال قلت فان كان كل رجل اختار
رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما
وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا
لا يفضل واحد منهما على الاخر قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به
ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه الى ان قال قلت فان كان الخبران معا مشهورين
قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب
والسنة ووجد احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد قلت
جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت
فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان كذلك فارجه حتى يلقى امامك والسابع ما رواه الشيخ بن مهزيار في كتاب
الغوالي من العوالي مرسلا عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سئلته فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان
المتعارضان فبأيهما آخذ فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا
مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان
مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاترك وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما
كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف نصنع فقال اذن فخذ فيه بما يحكم به اجمع اصحابك فيترك الشاذ الذي ليس
معهم فقلت انهما معا مشهوران مأثوران عنكم فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الاخر والثامن ما رواه
في الاحتجاج عن الحسن بن الجهم عن ابي الرضا ع قلت له يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ما جاءك عنا فاعرضه
على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان
وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق فقال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت والتاسع ما رواه
فيه عن سماعة بن مهران قال سئلت ابا عبد الله ع قلت يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالاخذ به والاخر ينهانا
عنه قال لا تعمل بواحد حتى تلقى صاحبك فتسأله عنه قال قلت لا بد ان نعمل باحدهما قال خذ بما فيه خلاف العامة والعاشر
ما رواه فيه ايضا عن الحارث بن المغيرة عن ابي عبد الله ع قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع
عليك حتى ترى القائم ع فترد اليه والحادي عشر حسنة سماعة المروية عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن رجل اختلف
عليه رجلان من اهل بلده في امر كلاهما يرويه احدهما يأمر بأخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى
يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه الثاني عشر ما رواه في مقبولة ابن حنظلة قال وفي رواية بايهما اخذت من باب التسليم
وسعك والثالث عشر ما رواه ايضا في مقبولته في حكم الخبرين المتعارضين وحكمه بالتخيير بعد انتفاء المرجح فقال
لعلهم بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم والرابع عشر ما رواه الصدوق في الفقيه مرسلا عن الرضا ع وفيه انه قال الناس في هذا
حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوا به وما لم يجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على سنن رسول الله
فما وجدتم في سنن رسول الله موافقا لهما فخذوا به وما لم تجدوه في سنن رسول الله فاعرضوهما على اخبار الخلفاء
فما وافق اخبار الخلفاء فلا تأخذوا به وما خالف اخبار الخلفاء فخذوا به وفيه ذكر وجوه اخر من تعارض الروايات
مع بعض ما ذكر وبين ما يظهر بادنى تأمل عدم دلالته على المطلوب وبين ما لم يثبت حجيته ووجوه الترجيح المستفادة
من تلك الروايات وان كانت كثيرة الا ان جميع الروايات الواردة في العلاج ليس مما يثبت حجيته وتعتمد الادلة وليس كل مرجح
تاركا يحقق في هذا الزمان فالازم عند الحجة والدال من الاخبار والمكلف تحقيقه في المرجحات من غيره فنقول انه قد عرفت انه
نريد في حجية الخبر ان يكون ماخوذا من اصل معتبر والمراد منه الثابت مقطعا من ذي اصل عارف بصحيح الحديث وسقيمه يمكن
من غير ما يلزم العمل به من غيره ظاهرا وبعض الروايات المتقدمة ليس كذلك فان رسالة القطب لم يثبت منه ثبوتا شايعا فلا حجية
فيما نقل عنها وكذا روايات الغوالي فانها وان ثبت من ابي جمهور ولكن تاخر زمانه ومعه غلبة من نقل الاحاديث
اطول العهد وخفاء الامارات وما ذكر من الترجيح عند الحجية فيها قال صاحب الحدائق في رسالة الغوالي فان لم تقف عليها
في غير كتاب الغوالي مع ما هي عليه من الرفع والارسال وما عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه الى التساهل في نقل الاخبار والاهمال
وطلاء عنها بسمنها وصحيحها بسقيمها انتهى واما البواقي فليس في مضمونها دلالة لحكم الخبرين المختلفين من الاصل الثاني بل
الدوران الاولين وما يضم فيهما فانها بين ان اصلا في الاخبار او خصوص اخبار الرسول قد يكون للنسخ واما ان كل
متاخر من المختلفين ناسخ او وجوب حمل الاختلاف في جميع الموارد عليه فلا دلالة من شيء منها فانه يدل على انه
اذا لم يكن الحديث شاهدا من الكتاب او السنة فهو مردود والدلالة له على حكم المتعارضين فان الظاهر ان السؤال عن الاختلاف
الواقع في الحديث حينئذ بعضه بما رواه الثقة وبعضه بما رواه الثقة فهل يجب الاخذ بالجميع او برواية الثقة او يجب الرجوع
الى المرجح واذا تركت هذه الروايات وجوه الترجيح المستنبطة من البواقي وما يضم اليها هو ما اشرنا ان الترجيح بالاصدقية
والاعدلية والاورعية والافقهية الواردة في المقبولة انما هو في الحكمين دون الخبرين لصريح قوله الحكم ما حكما به بينهما
والفرق بين الحكم والرواية واضح ولذا اشترط في الحكم الحاكم ما لا يشترط في الراوي ويجوز الرواية دون الحكم فما بينه
الاول الاخذ بالاضبط الاحدث والثاني بالجمع عليه والثالث بموافق الكتاب والسنة ومخالف العامة والرابع والخامس
والسادس بكل منهما فقط السابع بالموافق للكتاب وعدم شهادة الناس بما يخالف الحكام والقضاة من العامة والمراد
بالجمع عليه ما اذا كان رواية لا فتوى لكان قوله فان كان الخبران عنكم مشهورين والاعلى في هذا الزمان الاطلاع على الاجماع
على الرواية لا يبعد من ما من كتب الحديث الاول قليل وباتفاق هذا الحدود لا يحصل الا بالاجماع فان قلت قوله وسئل عن السادس
الذي يشهد له السيد مشهورين يحتمل ان المراد بالجمع عليه اشتهاره وقلنا فيه بان شهرة الرواية بين الاصحاب لا الاطلاع عليها غالبا
ان اراد الجمع عليه من المشهور بقرينة ذكر مثل الاول من الخامس فالترجيح بالوجه الثاني غير قليل وكذا الثالث والخامس والسادس

عن العلم المنقول النباء عن ابائك واجدادك قد اختلف علينا فكيف العمل به على اختلافه والرد اليك فيما اختلف فيه فكتب
ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه الينا والسادس عشر موثقة ابن ابي يعفور قال سئلت ابا عبد الله ع عن
اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله
او من قول رسول الله ص والا فالذي جاءكم اولى به والسابع عشر ما نقله الشهيد الثاني في الرعاية عن رسالة القطب الراوندي
الى الجهم من العبد الصالح وفيها قلت فيروى عن ابي عبد الله ع شيء ويروى عنه خلافه فبأيهما نأخذ قال خذ
بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه والثامن عشر ما رواه ايضا عن الصدوق قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان
فاعرضوا كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما
على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه وفيه ذكر وجوه اخر من تعارض الروايات
مع بعض ما ذكر وبين ما يظهر بادنى تأمل عدم دلالته على المطلوب وبين ما لم يثبت حجيته ووجوه الترجيح المستفادة
من تلك الروايات وان كانت كثيرة الا ان جميع الروايات الواردة في العلاج ليس مما يثبت حجيته وتعتمد الادلة وليس كل مرجح
تاركا يحقق في هذا الزمان فالازم عند الحجة والدال من الاخبار والمكلف تحقيقه في المرجحات من غيره فنقول انه قد عرفت انه
نريد في حجية الخبر ان يكون ماخوذا من اصل معتبر والمراد منه الثابت مقطعا من ذي اصل عارف بصحيح الحديث وسقيمه يمكن
من غير ما يلزم العمل به من غيره ظاهرا وبعض الروايات المتقدمة ليس كذلك فان رسالة القطب لم يثبت منه ثبوتا شايعا فلا حجية
فيما نقل عنها وكذا روايات الغوالي فانها وان ثبت من ابي جمهور ولكن تاخر زمانه ومعه غلبة من نقل الاحاديث
اطول العهد وخفاء الامارات وما ذكر من الترجيح عند الحجية فيها قال صاحب الحدائق في رسالة الغوالي فان لم تقف عليها
في غير كتاب الغوالي مع ما هي عليه من الرفع والارسال وما عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه الى التساهل في نقل الاخبار والاهمال
وطلاء عنها بسمنها وصحيحها بسقيمها انتهى واما البواقي فليس في مضمونها دلالة لحكم الخبرين المختلفين من الاصل الثاني بل
الدوران الاولين وما يضم فيهما فانها بين ان اصلا في الاخبار او خصوص اخبار الرسول قد يكون للنسخ واما ان كل
متاخر من المختلفين ناسخ او وجوب حمل الاختلاف في جميع الموارد عليه فلا دلالة من شيء منها فانه يدل على انه
اذا لم يكن الحديث شاهدا من الكتاب او السنة فهو مردود والدلالة له على حكم المتعارضين فان الظاهر ان السؤال عن الاختلاف
الواقع في الحديث حينئذ بعضه بما رواه الثقة وبعضه بما رواه الثقة فهل يجب الاخذ بالجميع او برواية الثقة او يجب الرجوع
الى المرجح واذا تركت هذه الروايات وجوه الترجيح المستنبطة من البواقي وما يضم اليها هو ما اشرنا ان الترجيح بالاصدقية
والاعدلية والاورعية والافقهية الواردة في المقبولة انما هو في الحكمين دون الخبرين لصريح قوله الحكم ما حكما به بينهما
والفرق بين الحكم والرواية واضح ولذا اشترط في الحاكم ما لا يشترط في الراوي ويجوز الرواية دون الحكم فما بينه
الاول الاخذ بالاضبط الاحدث والثاني بالجمع عليه والثالث بموافق الكتاب والسنة ومخالف العامة والرابع والخامس
والسادس بكل منهما فقط السابع بالموافق للكتاب وعدم شهادة الناس بما يخالف الحكام والقضاة من العامة والمراد
بالجمع عليه ما اذا كان رواية لا فتوى لكان قوله فان كان الخبران عنكم مشهورين والاعلى في هذا الزمان الاطلاع على الاجماع
على الرواية لا يبعد من ما من كتب الحديث الاول قليل وباتفاق هذا الحدود لا يحصل الا بالاجماع فان قلت قوله وسئل عن السادس
الذي يشهد له السيد مشهورين يحتمل ان المراد بالجمع عليه اشتهاره وقلنا فيه بان شهرة الرواية بين الاصحاب لا الاطلاع عليها غالبا
ان اراد الجمع عليه من المشهور بقرينة ذكر مثل الاول من الخامس فالترجيح بالوجه الثاني غير قليل وكذا الثالث والخامس والسادس

بل بقية لعدم ثبوت النقل ولفظ السنة وهي غير معلومة لنا الا من جهة الاجماع او الاحاديث والاول اذا تحقق لكن الخبر الخاص
لم يرجح حتى يحتاج الى الترجيح والحديث هذا الا يفيد الاختلاف بل لا يمكن الترجيح بالاخبار من ايضا لان الظاهر ان المراد بمقبول احاديثنا
الاحاديث المعلومة منهم وهي لنا غير موجودة وميل القضاة والحكام ليس مما نقطع به باختلاف الاوقات والحال
والاعتقاد وقد اشار الامام المعصوم ميل قضاة زمانه وحكامه وهو امر لا يكاد يعلم وكذا الاعلمية واخواتها لو حصلنا
هذا وجه الترجيح اذ لا سبيل لنا الى معرفة الواقعية منها ولا الى العلم بها ولم يرد الترجيح بظن الاعلمية فان قلت اذا
انسد باب العلم يعني الظن قلنا اذا لم يرد غيره وقد ورد ايضا مع هذا الوجه حتى حسب الحكم بالتخيير وظهر من هذا ان الترجيح بتلك
الوجوه مما لا يمكن في هذا الزمان فبقيت ثلثة اخرى الاخذ بالاخير وعوافق الكتاب ومخالفة العامة وظهر مما قلناه
قوة الاستدلال وقد يباحة الكافي من ان وجوه الترجيح للوارثة من المعصوم وان كانت كثيرة الا ان الاخذ الاقلها
فيجب الاقتصار على هذه الثلثة دون غيرها من الظنون فقد الكل الرجوع الى التخيير كما في والاصح الى من يجاوز عن المنصوص
ويستعمل الرأي المجموع والظن في تمييز احاديث امامنا الله عجائبه كما ينبغي فلا يقف الاسلام فاعلم يا اخي ارشدك الله انه
لا يسع لاحد تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه عن العلماء من ابناء الائمة اطلقه العالم بقوله عم من وجد شيئا من كتاب الله الى
اخره ما قال قيل تلك الاخبار متعارضة لان في كثير منها حكم بتقديم ما وافق الكتاب وفي كثير الامر بترك ما وافق العامة
من غير اعتبار شيء اخر في الموضعين وفي بعضها عدم اعتبار صفات الراوي على العرض على الكتاب بمرتبتين وفي بعضها الامر
الشهرة على الصفات وفي بعضها العرض على العامة الى غير ذلك من المتناقضات فلا يمكن الرجوع الى هذه الاخبار اذا كان
اخبارها مثلا موافقا للقرآن والاخر موافقا لمخالفة العامة ولذا ترك جمع من المتاخرين من المحدثين في العلاج فمنهم من ذهب
الى الترجيح بالظنون الاجتهادية ومنهم من نفى الترجيح مطلقا وذهب الى التخيير والاول قيل في مقام بيان عدم افادة هذه
الاخبار في الترجيح انها اخبار احاد وحجيتها اما من جهة الادلة الدالة على حجية انفسها او من جهة انه يحصل الظن
فان كان الاول يقول لا يمكن ان يدل تلك الادلة على حجية جميع تلك الاخبار لتعارضها ولا دليل على ترجيح البعض
وانما اعتمدت في الترجيح على بعض تلك الاخبار فمع منع شمول الدليل لذلك ولو سلم الترجيح من غير مرجح فيه انه ظن بالتخيير
الدور وان اعتمدت على مرجح خارجي فهو عمل بالظن في الترجيح واذا جوزنا هذا فلم لا يجوزه مطلقا وان كان الثاني
فلا بد في الفقه من الرجوع الى ما يحصل الظن فيه وبترجيح مجتهد في نظر المجتهد سواء وافق واحدا من تلك الاخبار او لا
حجية هذه الاخبار ايضا انما هو من جهة انه ظن المجتهد بالفرض فلو فرض حصول الظن باحد الخبرين المتعارضين انه هو الموافق
للواقع واقتضى الحاصل من جهة بعض هذه الاخبار العلاجية خلافه لم يجب الاخذ بالاول بعد الظن بالترجيح
الاول لانه ظن بالحكم النفس الامري في المسألة والثاني فهام بمعنى انه يدل بالعموم على ترجيح الموافق للكتاب مثلا على
غيره والاول يقتضي ترجيح الخبر الخاص بالمسألة الخاصة الواردة فيها مخالفة والحاصل انه اذا كان المدار على الظن والعلاج لا يختص
ورجوع الاخبار بل يرجع الى جميع الامارات المحصلة للظنون بعد الرجوع اليه فقد حصل للمجتهد في المسألة الظن بخلاف ما يقتضيه
العلاج الوارد في الخبر اقول اذا ثبت مطلبين احدهما انه اذا وجد احد هذه الوجوه للمنصوصة في احد من الخبرين المتعارضين
وعلى الاخر عدمها باتحادها هل يصلح هذا الوجه للترجيح ام لا والثاني انه اذا وقع التعارض بين هذه الوجوه فانها قطع وما
تعارضت فيه الاخبار من الثاني خاصة وتعارضها فيه لا يوجب عدم العمل بها فالتعارض فيه بين ان يتحقق التعارض في
الثاني لا يضر ما لم يدل دليل له يجب الحكم بالتخيير في التقديم بعد بقي اخبار التقديم عند العجز عن الترجيح فان مثل اخبار الخبرين

متعارضين

متعارضين حيث ان في بعضها حكم بالتخيير اولا وفي البعض بعد العجز عن بعض المرجحات وبعض بعد العجز عن الجميع قلنا تعارضها بالعموم والخصوص
المطلقين كما يأتي في المنهاج الاتي وتقديم الخاص مجمع عليه ومفاد التخيير بعد العجز عن جميع وجوه التراجيح كما في تعارض تلك الاخبار
العلاجية ومن هذا ظهر فساد ما قاله القائلون وظهر ايضا انه لو كان مبنى حجية الاخبار على افادة الظن المجتهد لم يجز تلك الاخبار
عن الحجية من جهة التعارض واما ما لحقه من الظن كالظن بالتخيير في المتعارضين مثلا مع الظن في المسألة خاصة بان مدلول احدهما
الخبر الخاص هو حكم الله الواقعي ففيه ضابطة لعدم التعارض حيث ان المظنون في احدهما هو الحكم الظاهري وفي الاخر الواقعي
كما سبق في موضعه نعم اذا حصل الظن باحد الخبرين بلزم له عدم حصوله من الاخر لا يمنع احتمال الظن في المتنافيين يخرج الاخر
عن الحجية بناء على هذا المعنى ويتعين العمل بالاخر اذ الظاهر في الاخبار انما هو فيما لم يتعين احدهما بالحجية اجماعا
كما مر فلا منافاة بين القائل بحجية الاخبار لاجل الظن عن الرجوع الى الظنون الاجتهادية كما ذكرنا نعم اذا تساوى المتعارضين
من هذه الجهة يجب الرجوع الى الاخبار العلاجية فيظهر لها الفائدة على ذلك الاصل ايضا ثم ان هنا امور ينبغي التنبيه
عليها **الاولى** قد عرفت ان وجوه التراجيح المعتبرة عندنا ثلثة الاخذ بالاحدث وبموافق الكتاب وبمخالف العامة والمراد
بالاول الاخذ بالاخير زمانا بعد كون المتأخر معلوما ويستلزم ان يكون احدهما من امام والاخر من اخر كما هو المصرح بقوله اذا جاءكم
حديثان عنا فانظروا في اخرهما وقد رجح بذلك جماعة منهم الصدوق في باب الرجل يوصي الى اثنين حيث قال جرى
مختلفين ثم قال ولو صح الخبران جميعا لكان الواجب الاخذ بالاخير كما امر به الصادق عم واما المراد بموافقة الكتاب فهو ان يكون
الكتاب دالا على مدلوله اطلاقا او تقييدا او عموما وخصوصا منطوقا او مفهوما مطابقة او تضمنا او التزاما ايجابا او اقتضاء او اشارة
واما المراد بموافقة العامة فهو كون مدلول الخبر مخالفا لمذهب جميع العامة او اكثرهم بحيث يكون غيره شاذا عندهم
ولا يكفي المخالفة لمذهب بعضهم او لواحد من اعلامهم الاربعة بل الاربعة فان مذاهبهم قد بين الائمة ما كانت مقصودة في الاعصار
وتنقل ان اهل الكوفة كان عملهم في عصر الصادق عم على فتاوى ابي حنيفة والثوري وبرجل اخر واهل البصرة على فتاوى عثمان وسوار
والربيع والسجستاني واهل الشام على الاوزاعي والوليد واهل مصر على الليث بن سعد واهل خراسان ومرو على عبد الله بن المبارك
وكان فيهم من اهل الفتاوى غير هؤلاء امام قومهم برأسه وكانت المذاهب الاربعة كغيرها الى ان مات الخليفة ابو حنيفة
ولكن لم تترك المذاهب الاخر الا ان استقر رأيهم بحصر المذاهب فيها في الاربعة في سنة خمس وستين وستمائة وعلى هذا
فلا يكون الخبر مخالفا للعامة الا اذا خالف جميعهم او غير زادهم لانه معنى موافقة الخالف للعامة **الثانية** قيل بعد ذكر
اختلاف الاخبار العلاجية ان التحقيق في توجيهها انها ورد في تعليم طريقة الاجتهاد في معرفة حقية الخبر وموافقته
النفس الامري لا وجود معرفة ما هو صادر عن الامام وعلى هذا فتعني تعليم طريقة الترجيح طريقة ملاحظة جميع الوجوه فوجود
اقتصاد الامام في بعضها بوجه انما هو فرض التساوي في سائر الوجوه او ان ذلك الراوي كان محتاجا اليه ثم ابدى احتمال
لان يكون ذكر هذه الوجوه اقول من ابن علم ان مراده هو التعليم دون معرفة ما هو صادر عن الامام والاليق في
توجيهها ان الاختلاف في الترتيب لاجل تخيير المكلف في الواقع في تقديم هذه المرجحات بعضها على بعض **الثالثة** قد اورد
في الترجيح بالمنصوصة اشكالات منها ان الاعلمية والاصدقية لا يدل بان اقربيته ما قاله الى الواقع بالى الصدور والمتصف
الترجيح الاول اذ يعلم انه صادر اعلى وفق التقية ودفعه مضافا الى ما عرفت من انهما من مرجحات الحكمين دون الخبرين ان هذا
انما يتم في من جعل المرجحات من باب الظنون واما نحن فنقول ان المناط فيها فقد المعصوم ولعل لكل منها استدلالا نظير ما ذكر في الترجيح
انما هو لحصول الظن بالواقع ولكن نقول ان الظن بالصدور موجب ما لم يظن ان المعصوم تكلم لا على سبيل التقية او ليس لحفظ كلامه كما ان

العلم بالصدور كذلك ومنها ما اورد على العرض على الكتاب وجواز الضرورات المستفادة منه مما لا يحتاج الى العرض ولما الظواهر المختلف
منها فالانتساب هذه التاكيدات والتشديدات سيما بعد القول بجواز بيان الكتاب بالخبر ومع فالاحكام المستنبطة من الكتاب التي علمت
موافقة الاخبار معها ليس الا اقل قليل لا يناسب ما ورد في تلك الاخبار من تقديم العرض على الكتاب في الاحكام المختلف فيها نعم ما يدل
على اصل البراءة والاباحة فهو مما يكثر فيه موافقة الكتاب لكن مخالفة اصل البراءة ليس مما يوجب هذه التاكيدات بل يجوز مخالفة مقتضاها
بخبر الواحد اقول الاختلاف في ظواهر الكتاب بين العلماء غير موجب للاختلاف عن الامام بل معناها والحكم المستفاد منها عنده واحد
وامر بالعرض عليها باعتبار هذا المعنى ولا يضر وجود الخلاف بين الاصحاب ظن ان ما يفهم هو المعنى عن الامام وهو حجة لما يناسب
الاحكام فلم لا يناسب التشديد والتاكيد وجواز بيان الكتاب بالخبر الخالي عن المعارض لا ينافيه كما مر في بحث التخصيص والاوفق
بين اصل البراءة وبين ما من احكام الله وحرمة المخالفة والعقاب عليه وجواز المخالفة بالخبر الواحد لا ينافي
ذلك اذ بعد حجيته لا يكون الاصل باقيا ومنها انه في كثير من الاخبار امر بالتوقف والارجاء والامر وهو مستلزم لترجيح
المرجوح وسياق ما يدل في هذه الاشكال حيث يفهم ان المراد بالتوقف في خصوص احد الخبرين انه الحجة مع انه لا يعمل على التوقف
في العمل ايضا حمل عليه على بعد فقد المرجحات الى غير ذلك من الاشكالات التي يسهل دفعها **تتميم** المتعارف عن المرجحات المنصوصة
يرجعون اصل الخبرين اما باعتبار السند او المتن او المدلول او الخارج فالسند اعلى الاسناد ويكون الراوي في مرتبة واحدة او اكثر
متعدد او بزيادة في العربية واللفظة والضبط ويكون اعمار رواة احدهما على الحفظ وتذكر السماع فيرجح على المعتمد على الشيخ
والخط ويكون احد الروايتين مجازا والاخرى حقيقة ويكون له شاهد للمروي عنه او اقرب اليه او مباشر الواقعة وصاحبها ويكون
دائم العقل والنقل باللفظ ويكون طريقه اقوى في الادراك وغير مشارك في الاسم مع ضعيف او مجهول ويشهد له دينا
وعلوه منصبا ورواية عن العدول وتحمله عند البلوغ ويكون مذكيا كثيرا ويريد بحثا واعلم بالرجال وكذا اما الذي فيرجح
المعلل والمؤكد والفصيح لا الافصح والمنتهى للمتهد والمستغني عن الوسط في الدلالة ومن التقدير والمروي باللفظ والحقيقة
واللغوية والشرعية من الحقائق ثم العرفية واشهر المجاز بالعلاقة والاقل تجوزا والكلي على المشترك والمطلق على الاذن
والمفهوم والاقتضاء على الاشارة والايماء ومفهوم الموافقة على المخالفة والعام المخصوص على الخاص المراد وعلى المخصص
على المخصوص واما المدلول فالتحريم على غيره والوجوب على الندب والاثبات على النفي ودائرة الحد على موجبه والكلي على الجزئي
والاخف على الاثقل واما الخارج فالمعتقد بغيره مطلقا وما دليلنا ودليل ابرع والمعمول به عند الاكثر وما ذكر فيه سبب
الورود والمقرر على الناقل وعكس بعضهم الى غير ذلك ومن القوم من ذهب على ما ذكر ومنهم من قصر ومنهم من لم يلتفت
الى شيء منها ومنهم من جعل المناط فيها ما يفيد الظن بصدق الخبر واستدلوا على الترجيح بها باجماعها زيادة الظن بالصدق
وفيه منع اعتبار هذه الزيادة بعد كون الاخبار ظنون الصدق والادلة على وجوب اعتبارها وما اللزومية الحاصل
وغيره رواية الامام بهذه الاوصاف من دون برهنة منه بل مع النهي الصريح عنه كما في الرواية الرابعة مشكل فلذلك
العمل باحد هذا الامر وباب العلم مسدود فالعمل بالظن متعين قلنا مع ما في هذا الدليل من المناقشات المتقدمة ان مطلبنا حجية الخبر
على كيف يتيسر العلم مع انه ورد في الاخبار حكم المتعارضين وتوهم تعارض تلك الاخبار وعدم امكان العلاج
فاسد كما مر وياتي وقوله في رواية الحسن بن الجهم المتقدمة بعد السؤال عن الحديثين المختلفين الذين لا يعلم ايهما الحق
اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت للاخبار ظاهرة الامر بالتخيير تعارضه معه بالعموم المطلق والخاص مع انه اجماعا لما في الرواية
في قوله عليه السلام بايهما اخذ التخيير ايضا ممكن ولو لم يرد فيها خبر فانه لا يلزم عليك الترجيح البتة مع ان في افادة بعض هذه الروايات

الظن نظر

الظن لفظ الظاهر او ما يفيده ايضا لا يفيده الا في بعض الصور وقد يستدل على الترجيح ببعضها بوجوه اخر ضعيفة جدا والظاهر ان منشأ كثير
من هذه الوجوه الاستحسان ومن ذكره من اصحابنا اخذه من كتب العامة من غير تطلع بفساده ونعم من جعل المناط الظن بصدق الخبر واعتبر في
هذه الوجوه عنا يفيد ظنه وجعله على اصله وان كان فاسدا مع ان شيئا من هذه الوجوه ليس مما يفيده بل بما يفيد زيادة الظن بالصدق
واعتبارها الادلة على اصله ايضا **منهاج** اذا تعادل الخبران ولم يكن لاحدهما شيء من المرجحات المعتبرة فالحكم التخيير بينهما
وفاقا للمعظم منهم ثقة الاسلام والطبرسي والشيخ والفاضلان وصاحب المعالم بل فيه لا نعرف خلافا من الاصحاب وعليه اكثر اهل الخلاف
ونقل عن الباقين والقاضي والرازي والبيضاوي وذهب الجميع المحققين وقيل بالتوقف والاحتياط في العمل وهو المنسوب الى الاخباريين
من اصحابنا وقيل بالتساقط والرجوع الى الاصل اذا استفاضت الاخبار بتوقف بعد الترجيح المنصوصة وقد تقدم ما يدل عليه
من الاخبار في المنهاج المتقدم كالسابع والثامن والعاشر والثاني عشر والثالث عشر واحتج المتوقف ايضا ببعض ما تقدم
من الاخبار كالسادس والتاسع والرابع عشر والخامس عشر والجواب عنها مع منع بعضها عدم الدلالة وعدم المنافاة مع اخبار
التخيير اما لان الامر بالارجاء الوارد في الاول والرد اليهم الوارد في الاخيرين كما يمكن ان يكون في التوقف والعمل يمكن ان يكون في الحكم
بتخيير احد الخبرين وترجيحه بخصوصه في الواقع ولو لم يحكم الله والمنافي للتخيير هو الاول اما الثاني فلا ينافيه بل يجوز معه الامر به
الامام في الخبرين العاشر والحادي عشر لان القائل بالتخيير يقول بانه لا يمكن ترجيح احدهما ولذلك يوجب التخيير من باب التسليم لا
الفرق الاخير يؤكد الرواية الثاني بل الخبرين العاشر والحادي عشر بعينه ويدل عليه ايضا ان التوقف في العمل والاعمال غالبا الكون حكم
المتعارضين متنافيين فالاكثر وفي التوقف والحكم الظاهر عن مخالف الاجمالي لا يجب المتوقف وقفين للتصيد لحلا معنى التوقف
الاول وجه احد الخبرين ويقول به القائلون بالتخيير واما قوله في التاسع لا تعمل بواحد منهما الا بعد التوقف لا نعلم العمل بواحد
يرجع الى التساقط ولو صح العمل اما بالاصل او دليل اخر ودليل التخيير ايضا دليل اخر فان الحكم بالتخيير ليس عملا بشيء منهما بل هو حقيقة
عمل باخبار التخيير والعمل بواحد منهما ان جعل بعقتضاه وهو عين التخيير هذا على ان الاكثر اخبار التوقف ظاهرة بل صريحة فيما ذكره الموجبون
الى الامام فلا دلالة له على انه حكمنا اصلا وهذا من الوجوه التي ذكروها في الجمع بين اخبار التوقف والتخيير وقد ذكروا وجوها اخر
ايضا لا فائدة في ذكرها مع انه حمل بعضهم اخبار التخيير على العباد او التوقف على الدعاوي والمداينات كما في رواية ابن حنظلة والاول
من الحرة عموم اللفظ مع ان في بعض الروايات الدالة على التوقف ما يشعر بارادة العبادات اجمع القائل بالتساقط بعدم الرجوع
للاخبار بعد تعارضها نعم ولكن الدليل اثبت التخيير **فوائد الاولى** قد يتوهم انه لا يمكن العمل باخبار التخيير لعارضها مع اخبار الترجيح
بل ينافيها بعضها مع بعض اما الاول فلان اخبار الترجيح يدل على الرجوع الى وجوه الترجيحات واخبار التخيير على التخيير بينهما وان
فلان بعضها يدل على وجوب التخيير والاول وبعضها مع فقد بعض المرجحات وبعضها مع فقد بعض اخر فيتفق الاخبار على ان التعارض بين متعارضين
العام والخاص المطلقين اما الاول فلان اخبار الترجيح يدل على وجوب الرجوع الى المرجح مع وجوده واخبار التخيير على التخيير سواء وجد
المرجح اصلا او وقفيته على العام على الخاص لو وجد محل الاتفاق ويبقى الرجوع الى المرجح مع وجوده والتخيير بينه واما الثاني فلان الكل
ايضا فان بعض اخبار التخيير يدل على الرجوع اليه على سواء وجد مرجح اصلا وبعضها على الرجوع اليه بعد فقد من المرجح والاول
يدل على الثاني ويدل على هذا التحقيق خصوص الرواية الثامنة حيث خصصت بان التخيير هو الحكم اذا لم تعلم ايهما الحق وكل ما تعلم صفته
يرجع الى التساقط ولو صح العمل اما بالاصل او دليل اخر فان الحكم بالتخيير ليس عملا بشيء منهما بل هو حقيقة
عمل باخبار التخيير والعمل بواحد منهما ان جعل بعقتضاه وهو عين التخيير هذا على ان التخيير هذا مناسب الدليل كونه وجها وجيها وقلنا ان نقول ان العمل بين
الروايتين حيث لا تعارض بينهما وبين اخبار الترجيح اصلا واخص مطلقا من سائر اخبار التخيير **الثانية** اعلم ان بين التخيير
عمومها والتخيير مثل الكفارة وقد حاصل ان المستنبط من الدليل في الثاني والمطلق وسند ان التخيير هو حكم الله الواقعي لكل احد وفي

وفي الثاني انه الحكم لمن تعارضت الاخبار بالنسبة اليه لا جل ذلك وان علم ان حكمه مخير كما فرضه الثالثة المراد بالتخيير
هنا بين المجتهد مخير في الفتوى بايهما شاء من غير ان يجوز له اختيار احدهما والفتوى بمقتضاه فقط بل المراد ان كل احد مخير في العمل بايهما
شاء والتخيير هو حكم من تعارضت الادلة بالنسبة اليه ومن تقلده فلا يجوز للمجتهد الا الفتوى بالتخيير وذلك لانه لا حكم للشيء
من الروايات ليست احكاما تختص خاص وبالفقه خاصة بل هي احكام لجميع المكلفين فمدلول روايات التخيير انه حكم المكلفين فيما
تعارضت فيه الاخبار التخيير نعم شان المجتهد استنباط هذا الحكم من تلك الروايات الرابعة اذا اختلف الخلف واحد من الخبرين وعمل به
فهل يجوز له العمل بالاخر بعد ذلك الحق نعم لثبوت كونه مخيرا بين الاخبار متعارضة وليس دليل على انتفائه بالعمل باحدهما
مرة او مرات الخامسة قد يتعارض الخبران وليس بينهما مرجح ولا يمكن هناك المصير الى التخيير ايضا لمانع كاجماع او غيره ويجب
الرجوع الى الاصل ولا شك ان اخبار التخيير مختصة بغير ما دل الدليل فيه على انتفائه فلا يمكن العمل هنا باخبار التخيير والتساقط
معا ولا يواحد منهما معا لاستلزامه الترجيح بلا مرجح ولعدم ثبوت حجيته مع المعارض فيجب الطرح والرجوع الى الاصل لعدم
العلم بالناقل عند السادسة لا يتوهم انه اذا كان مدلول احد الخبرين اثباتا والاخر نفيا فالتخيير هو الاباحة حيث ان المرجح لا جواز
الفعل والترك وهو معنى الاباحة لان الاباحة هو جواز الفعل والترك والتخيير هو جواز الفعل لاجل الامر والترك لاجل
الوحدة وهذا غير الاباحة سهاج ما سبق كان حكم تعارض الخبرين ومقاد لهما اما تعارض غيرهما مع المثل او الغير
فلنبينه فنقول ان الادلة الشرعية منحصرة بالكتاب والسنة والاجماع والاصل والاستصحاب والقياس المعتبر ثم السنة ينقسم الى متواتر واحاد
والاصل من تعارض كل منهما مع مثله او غيره فيجب الرجوع الى المرجحات الاربعة وعشرون ومع الموافقة والتساوي والظهور وحكم المركب حكم
المفرد لا يحتاج الى التفريع واذا عرفت حكم واحد من المفردات وهو تعارض الخبرين المتواترين الواحدين وليس لنا خبر متواتر ولا اجماع معارض
اجماع ولو قلنا باستحالته ويقدم على غيره لو عارضه كما تقدم كل من الادلة على الاصل والاستصحاب لو عارضه احدهما نعم ان الباقي كان
صورا اخرى وتقدم او لا مقدمة هي ان كل دليلين تعارضا فلا يمكن العمل بهما معا للتناقض ولا بواحد معين منهما امر غير دليل على
التعيين للزوم الترجيح بلا مرجح فبقي اما التخيير او التساقط او تعيين الاول بدون دليل عليه ايضا عبثا بين والدليل المستفاد لحجية كل من
الدليلين لا يثبت الا حجية كل منهما بخصوصه وهو هنا غير ممكن واما الحجية التخييرية فهي ليس بمدلوله وعلى كل موضع كان
كذلك لا يكون الناقل عن الاصل معلوما فيجب الرجوع اليه بل نقول انه لما كان العمل بكل دليل موقوفا على ثبوت حجيته والادلة المثبتة
لحجية كل من الادلة الشرعية لا تثبت حجية المتعارضين منها لعدم دلالة ادلة الحجية الا على حجية كل فرد معين بخصوصه
وهي في المتعارضين غير ممكن وكذا حجية فرد طرف منها لعدم دلالة ادلة الحجية على خصوصية احدهما وبطلان الترجيح بلا مرجح
فيكون المتعارضان من الادلة الشرعية خارجين عن مورد ادلة الحجية ولا يكون شيء منهما حجة الا فيما كان دليل تعارضهما
على حكم المتعارضين منها كاخبار العلاج والتخيير في المتعارضين من الاخبار فاذا لم يكن كذلك يكون الرجوع فيه الى الاصل
اذا عرفت ذلك فنقول الاوطى من الصور الثمانية تعارض الكتاب مع نفسه فان كان بينهما عموم وخصوص مطلقا او مطلقا
وتفسير فقد مر حكمها والا فان علم التاريخ يكون المتاخر ناسخا بالاجماع وان جهل ولم يكن معنفا بدليل اخر ثابت الحجية
فيجب الرجوع الى الاصل على ما ذكرنا الثانية تعارض الخبر الواحد مع الكتاب بالعموم والخصوص المطلقين فانه قد مر حكمه و
تقديم الكتاب على الاخبار المخصصة ولا ينافي ذلك ما مر من جواز نسخ الكتاب بالاحاد لان الجواز لا يدل على الوقوع الثالثة
تعارضه مع القياس المعتبر وحكمه حكم تعارضه مع دليل الاصل الرابعة تعارض الخبر الواحد مع الاجماع الخامسة
تعارض القياس مع مثله وحكمه حكم تعارض دليلي الاصل السادسة تعارض الاصلين والحكم التساقط والرجوع الى الاصل وقد تقدم

تنافيا

للاول والقول بالتخيير لا وجه له واعتبار المرجح الظني وتقديم ما اعتضد منهما بدليل اخر عمل بذلك الدليل الاخر ومن جعله من الاستصحاب والترجيح
انعدم الاستصحاب بتعارض الادلة حجيتها بطلان الادلة ان كانت حجية دلالتها وانتفت دلالة لترجيح احدهما والا فلا يكون اصل
مدلول فانه اتضح ان المعتبر هي دليل الاستصحاب لبقاء الاعتبار الوارد بجميعها ومدلوله مختلف وكذا لا يجوز ترجيح احدهما بمرجح الدليل الذي يثبت اصل
حكم المستصحب منه لان الاستصحاب تابع لثبوت حكم الاصل فاذا ثبت بدليل شرعي يترتب عليه استصحابه وان كان دليله مرجوحا بالنسبة الى دليل
حكم اخر لو تعارضا ولا معنى لحكم بثبوت الحكم الاصل وعدم استصحابه السابعة تعارض الاصل والاستصحاب ويرجح الاستصحاب اذا لا معارض الاصل
دليل فقط الثامنة تعارض الاصلين والحكم بتساقطهما والتوقف من جهة الفتوى والاحتياط في العمل لان اخبار التوقف والاحتياط المتعلقة
بالمشتبهات لا يجري بها الا جل جريان الاصل واذا كان الموردان لا يجري فيه الاصل فلا وجه لترك العمل بها اذ لا معارض لها ثم ان هذا اصل
من التعارض يسمى بتعارض الاصل والظن وهو ان يعارض الاصل او الاستصحاب مع الظن وهو ما دل عليه العرف او العادة او الخارجية او الاغلبية
والحاصل ما يفيد ظنا على ثبوت شيء من غير ان يكون من الادلة الشرعية المعهودة ويجعل الظن الحاصل منها من الظن الذي يكون هذا الشيء موجبا للظن
الحاصل من الظهور باصل الاسباب المذكورة يختلف في الموردين قلة وكثرة وضعفا وشدة ثم ان التشهير الثاني في تعميم القواعد وتفصيل حكم كل منهما
تفصيلا وقال ان الظن ان كان حجة فيقدم لها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم على الاصل من غير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستندا
الى الوضع والعادة الغالبة او القرائن او غلبة الظنون فيخرج الكلام فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظن وهو الاغلب وتارة يعمل بالظن ولا يلتفت الى الاصل
وتارة يخرج في المسئلة خلاف ثم ذكر لكل من الصور امثلة اقول ان ذكره العشر الاول بناء على جعل الظن الحاصل من الادلة الشرعية ايضا من اقسام الظن
ثم اورد لها الامثلة التي ذكرها وهاهنا صورة تقديم الظن كلها مما مر وتقدم فيه الاخبار اورد دليل شرعي اخر وكلما وقع فيه الخلاف فقد تختلف
فيه الصور مما تقدم فيه الاصل فهو اما لتعيين طريق الدليل او تقديم الاصل وبالجملة ليس موضع لم يكن فيه دليل موافق للظن حكم الفقهاء بتقديم الظن
والظاهر ان الحق ان ابي هذا الامامية لا يقول بجواز تقديم الظن ما لم يوافقه دليل اخر وذكر بعضهم مسئلة تعارض الاصل والظن انما هو لاجل بيان
ما يكون الشيء فيه وبيان انه هل هو مرجح فيه او يوجد دليل اخر لهما والظن حيث هو ظن يجري على الاصل فلا دليل الوجه عن تقديم الاصل بعد دليل ايضا
لا لتعارض غيره من الادلة بل وجه ما يناسب اصالة عدم حجية الظن يكون الوجه فيه ظاهرا فالقول بان المناط هو الظن بل يوجب مطلق الظن الظني
الاصل تقدم لا حجة له مع ان الاصل لا يفيد ظنا فهو موافق لطريقة العلماء ولو كان كذلك لم يكن موضع تقديم الاصل من جهة اخر وطريق اخر لولم يفيد
ظن الظن لم يكن ظاهرا والقول بان الاخبار المتكثرة الى الكثرة بتقديم الظن في بعض الموارد على الظاهر يا انتفى بدليل الشرع وجعله اصل موجود وبان الاخبار
الاصل الشرعي يشتبه وهو يعطي عدم اعتباره بالظن من حيث هو ظن لا يعلم ان تقديم الشرع ما اتفق انه ظن في بعض الموارد انه لا يكون
حجية المورد وهذا الطريق سبحانه بالطاقة الخفية والجلية واوردنا موارد الكلمة ولعسانه يجعل والد سلمه البرية ووفقنا السلوك بالسبل
الاقوم وصرف وجوهنا الى ما هو الاوسع والاهم وقد اتفق الفراغ من التدقيق صبيحة يوم الاثنين خامس شهر جمادى من شهور سنة ١٢٣٤ ربيع
وعشرين بعد الالف ومائتين وقد جاء عمل الالف محتوى على امهات المسائل ومهمات القواعد تحقيقا لا دقة وتدقيقا فانه تقدم مشغلا على ابدا لا يوجد في ترتيب
المتقدمين وقد اخذت عنها كتب المتاخرين واسس فيه قواعد استنباط الاحكام على نحو خاص لم يصل اليه ايدي الاقوام وما هو الا موهبة
يؤتيه الله من يشاء فالحمد له حمدا يليق بجزيل نعمه والصلوة على سيد خليقته وخليفته في امته وعلى الاطيبين من اهل بيته وذريته فقد تم
بتوفيق الفراغ من تسويد هذه النسخة الشريفة العلمية الجليلة بالاوضاع للفاضل العالم الكامل
المحقق المدقق الجليل الفهري الجليل الحقيق بالعزة والكرامة اوستادنا واستاد الكل احمد بن
محمد مهدي ابن ابي ذر النراقي عفا الله الاقل الاحقر ابراهيم بن ابراهيم الحسيني المدني
بالكرمانشاهي في يوم الاحد في خامس من شهر ربيع الاول في سنة ١٢٣١
في دار المؤمنين كاشان في المدرسة الموسوية
بمحل صالح بيك

روز چهارشنبه بیست و چهارم
جمادی الاول
این کتاب که از مکتبی ملا احمد ... بوده
جلد ثانی شرح لمعه میرزا خیرو
جلد اول مفاتیح ملا محسن فیض میرزا خیرو
عالم مفاتح و کتاب مشتمل بر جابر بردی
شرح بر شافیه صرف و شرح تسهیل
و مختصر نحوی و شرح کافیه و لغتی طویله
وغیره

تمت

ملاقی روز پنجشنبه ... کاغذ ...

روز چهارشنبه بیست و چهارم
جمادی الاولی ۱۲۷۶